
HARVARD-YENCHING
HY 1JFA A


HARVARD-YENCHING INSTITUTE



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Zweiundsechzigster Band.

Leipzig 1908,

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zweiundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Aufsätze und Anzeigen des Bandes

nach den Disziplinen geordnet.

Allgemeineres.

Seite

Semitisch.

Allgemeines und vergleichendes.

Babylonisch-Assyrisch.



Seite

Aramäisch.

Hebräisch-Phönizisch.

Arabisch (und Islam).

Seite

Iranisch.

Die einheimischen Sprachen von Ostturkestan.

Japanisch.

Malajisch.

Unbekannte Schrift.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Zweiundsechzigster Band.

I. Heft.

Leipzig 1908,

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft I.

Fortsetzung des Inhalts siehe dritte Seite des Umschlags.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1908.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausböll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
- Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres Legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. emerit, in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 3 (66).
- Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56).
- Dr. Whitley Stokes in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald i/Pom., Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 16 (990).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Liz. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainer Str. 3 (1281).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburger Str. 6 (835).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alleestr. 13 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark in Rom, Camposanto del Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
- Dr. C. H. Becker, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Klosestr. 9 (1261).
- Liz. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
- Dr. theol. Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
- Dr. Max van Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. phil. August Blau, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30 (1399).
- Dr. T. Bloch, Archæological Surveyor, Bengal Circle, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- Dr. A. Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
- Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
- Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhesastr. 9 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
- Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Prof. in Bonn, Kaiser Friedrichstr. 11 (1009).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).
Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101c (1239).
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).
Herr Lic. Dr. Wilhelm Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Bayreuther Str. 26 (1396).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. Jarl Charpentier in Upsala, Kungsgatan 59 (1404).
- Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exz., Prof. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Čižek, Pfarrer in Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Färberstr. 15 II (1141).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Scottland) (1310).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Harinath De, Chief Librarian, Imperial Library, Calcutta (1373).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).
- Dr. Otto Donner, Senator und Chef der Abteilung für das Unterrichtswesen im Senate von Finnland, in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückeng. 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. theol. et phil. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Heisstr. 2a (703).
- Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, L 10, 6 (1371).
- Dr. Johannes Flemming, Prof., Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Niedstr. 25 (1192).

Herr Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Ubierring 42 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).
- Missionar August Hermann Francke in Kailang, Kangra District, Indien (1340).
- Dr. phil. Carl Frank in Strassburg i/E., Schweighäuserstr. 35 I (1377).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., IX, Bahnstr. 32 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, Grande Boissière (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Universitätsstr. 31 (1090).
- Dr. Rudolf Geyer, Prof. a. d. Univ. Wien, XIX, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Mubarek Ghalib Bey, Exz., in Constantinopel, Deutsche Post restante (1170).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedrich Giese, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Halensee, Schweidnitzer Str. 3 I (1313).
- Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- Dr. phil. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Univ.-Bibliothek in Würzburg (1382).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Lic. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Ansbacher Str. 46 III (1403).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilhelm Grube, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 57 (991).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grassistr. 38 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Berliner Str. 19 II (1354).
- Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
- Přemysl Hájek in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).

Herr Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, 2511 Madison Ave., Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Charlottenburg 2, Savigny-Platz 9/10 (1328).
- Rudolf Haupt, Buchhändler in Leipzig, Dörrienstr. 1 (1390).
- Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August Helder in Greifswald i/Pom., Steinstr. 27 I (1330).
- Dr. phil. Adolph H. Helbig in Wiesbaden, Victoriastr. 17 (1350).
- Dr. Joseph Hell, Privatdozent a. d. Univ. München, Maximilianstr. 24 III (1358).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium in Döbeln, Schillerstr. 35 II (1247).
- Dr. David Herzog, Dozent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichower Palackystr. 40 (1287).
- Dr. Heinrich Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

Miss Hope W. Hogg, M. A., Prof. a. d. Univ. Manchester, 30 Brook Road, Fallowfield (1395).

The Rev. Prof. P. Holler, B. D., Dean of the Oriental Seminary, Gowanda, Catt. Co., N. Y., U. S. A. (1321).

Herr Liz. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Zinksgartenstr. 7 I (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Liz. Dr. H. Holzinger, Prof. am Realgymnasium in Stuttgart, Werastr. 39 (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
- Liz. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
- Dr. M. Horten, Privatdozent a. d. Univ. Bonn, Königstr. 55 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VI, 43 rue Madame (1036).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 78 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Schillerstr. 20 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Stallschreiberstr. 22 (820).

Herr Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focsani, Rumänien (1365).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Lic. Dr. Paul E. Kahle, Pastor in Kairo, Deutsche Schule (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Pankow, Parkstr. 5a (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Truta 23 I (1320).
- Dr. theol. et phil. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- A. Berriedale Keith, 2 Prince of Wales' Mansions, London, SW (1398).
- Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30. Schwäbische Str. 25 (1285).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Kurt Klemm in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Ang. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
- Dr. Sten Konow, Government Epigraphist, in Simla, Indien (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Johann Krcsmárik, Regierungsrat, in Sarajevo (Bosnien) (1159).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusg. 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, V, Kalman utcza 6 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Stadtvikar in Ehingen (Württemberg) (1322).
- Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent a. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Nikolausberger Weg 57 I (1013).

Herr Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).

Frau Agnes Smith Lewis, D. D, LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England (1391).

Herr Dr. Mark Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Greifswald (1243).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdozent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schweighäuser Str. 24 II (1271).
- stud. phil. Rudolf Löhbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock i/M., St. Georgstr. 4 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusg. 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Kustos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Dr. Oskar Mann, Prof. u. Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N 58, Weissenburger Str. 28 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann in Bielefeld (1345).
- William Marçais, Directeur de la Médersa Ta'albiya, Alger (1389).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes in Nymegen, Barbarossastraat 76 (270).
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Dr. Theodor Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Honorarprof. in Göttingen, Hanssenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 2/8 Iffly Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Privatdozent a. d. Univ. Lund (1374).
- stud. phil. Paul Camillo Möhius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV. r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Generalkonsul in Smyrna (807).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Holtenauer Str. 103b (565).

Herr Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Assistent a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via XX Settembre 62 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
- Dr. Julius von Negelein, Privatdocent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II l. (1361).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisong. 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, gegenwärtige Adresse unbekannt (547).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Prof., Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
- Dr. phil. Schnlim Ochser in Berlin, O, Tilsiter Str. 48 (1392).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abet (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. I. Osztern, Gymnasialprof. in Czegléd (Ungarn) (1386).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant, in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp in Berlin, SW, Kleinbeerenstr. 20 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 47 (796).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Płomaskie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelder Str. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Johann Preuss, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B., Bürklinstr. 5 III (1359).
- Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Dr. theol. et phil. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Lotzestr. 31 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough in Ongole, Madras Pres., Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Elben bei Magdeburg (871).

Herr Dr. Julio Nathanael Renter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Renther, Verlagsbnchhändler, in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau (Böhmen) (1344).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Panl Rieger, Prediger in Hambnrg, Schröderstiftstr. 5 (1331).
- Dr. Friedrich Riseh, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gnbernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. a. d. Univ. Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marbnrg i/H., Barfüssertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-nngar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gnstav Rothstein, Gymnasialoberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenbnrg in Nyíregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Ronse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Mnseums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- stud. rer. orient. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14 (1381).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Nenbabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Sehenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensbnrg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Seherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Sehiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, Via Nazionale 46 (777).
- A. Hontum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Stift Heiligenkrenz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Sehmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Dr. Richard Sehmidt, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. dentschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Sehubring in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23 (1375).
- Dr. Friedrich Schnlthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).

Herr Liz. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Friedrichstr. 12 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Leipzig, Elisenstr. 54 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Giselastr. 29 I (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Professor in Jungbunzlau (Böhmen) (1378).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. a. d. Meadville Theologial School, Meadville, Pa., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, the Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84a (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Dozent am Lazarewschen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein in Göttingen, Sebildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Indian Educational Service, c/o. Political Agent, Gilgit, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Liz. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Liz. Dr. Carl Steuernagel, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).
- Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss in Berlin, W 10, Hildebrandstr. 20 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els. (1259).
- P. Amadeus Strittmatter, O. Cap., in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor (1394).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Dr. Jyun Takakusu in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).

Herr Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).
- F. W. Thomas, M. A., Librarian, India Office, London, SW (1393).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Issbinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Margaretenstr. 14 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, in Ootacamund, Indien (1380).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., III, Fliessstr. 28 (1234).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hober Weg 12 (921).
- Prof. Dr. M. Walleser in Säckingen (1397).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham, The College (827).

Herr Dr. med. Weckerling in Heidelberg, Univ.-Frauenklinik (1402).
- Dr. phil. Gotthold Weil in Berlin, NW 23, Brückenallee 22 (1346).
- J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Doctorandus A. J. Wensinck in Alphen a/Rh., Holland (1400).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Liz. Dr. Gustav Westphal, Privatdozent a. d. Univ. Marburg i/H., Ritterstr. 13 (1335).
- Dr. Wilhelm Weyh, Gymnasialassistent in München, Schwindstr. 25 II r. (1401).
- Dr. Karl Fr. Weymann, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B, Sofienstr. 124 (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Wagnerg. 11 I (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Chodengasse 5 (1121).
- Prof. U. Wogihara, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya, Tokio (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., 90 Bolingbroke Grove, Battersea, London, SW (553).

Herr Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- stud. jur. Arthur von Wurzbach in Laibach, Spinnerg. 10 (1351).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, Charlottenburg, II, Knesebeckstr. 93 I (1385).

Herr Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).
- Dr. Karl Vilheim Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1315).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 32 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]:

The Adyar Library in Madras (51).
Das Alttestamentliche exegetische Seminar der Univ. Leipzig (53).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
" Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (48).
" Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).
" Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
" Bodleiana in Oxford (5).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
Die Herzogliche Bibliothek in Gotha (52).
" Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
" k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
" Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.
" Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
" Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
" Universitets-Bibliothek in Christiania (43).
" Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

Die **Kgl. Universitäts-Bibliothek** in München, Ludwigstr. 17 (40).
" **Kais. Universitäts-Bibliothek** in St. Petersburg (22).
" **k. k. Universitäts-Bibliothek** in Prag (14).
" **Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek** in Rostock (34).
" **Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek** in Strassburg i/Els. (7).
" **Kgl. Universitäts-Bibliothek** in Utrecht (11).
" **Kgl. Universitäts-Bibliothek** in Würzburg (45).
Das **Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch** in Berlin (3).
The **Victoria University** (früher Owens College) in Manchester, England (30).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmäßig erhält.

* bedeutet, daß die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert.
† bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift.

1. La Revue Africaine in **Alger**, 6 rue Clauzel. — Bb 866. 4⁰.

*2. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in **Batavia**.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901ᵈ.
Verhandelingen. Bb 901ⁿ. 4⁰.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4⁰.

*3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in **Berlin**.
Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4⁰.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4⁰.

4. Die Gesellschaft für Erdkunde zu **Berlin**, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4⁰.

5. Die Zeitschrift „Memnon" in **Berlin** (Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Südende, Lindenstr. 5).

*6. Das Seminar für Orientalische Sprachen in **Berlin**, Dorotheenstr. 6.
Mitteilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

7. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in **Beyrouth** (Syrien). — Bb 818.

8. R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di **Bologna**.
Memorie della Classe di Scienzi morali. Ae 155. 8⁰.
Rendiconto della Classe di Scienzi morali. Ae 155. 4⁰.

9. The Anthropological Society of **Bombay**.
Journal. Oc 176.

*10. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in **Bombay**.
Journal. Bb 755.

11. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à **Bruxelles**.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

12. Magyar Tudományos Akadémia in **Budapest**.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

13. Die Redaktion der „Revue Orientale" in **Budapest** (Herr Dr. Bernhard Munkácsi, VI, Szondy-utcza 9).
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.

14. The Khedivial Library in **Cairo**.

*15. The Royal Asiatic Society of Bengal in **Calcutta**.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Proceedings. Bb 725ᵉ.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

16. The American Journal of Archaeology in Cambridge, Mass. (Editor-in-Chief: Professor Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.) — Na 139.
17. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
    Journal. Bb 760.
18. Les Echos d'Orient in Constantinopel. Ia 33. 4°.
19. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
    Accademia orientale. Bb 1247. 4°.
    Collezione scolastica. Bb 1247ᵃ.
*20. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
    Giornale. Bb 670.
21. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
    Nachrichten. Ae 30.
22. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
    Mittheilungen. Nb 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nb 200ᵃ).
    Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nb 201.
*23. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
    Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
24. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
25. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner in Wien, XV, Turnergasse 22.
    Mitteilungen. Oc 1000.
*26. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
    Bulletin. Bb 628. 4°.
27. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
    Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
    Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.
28. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*29. Das Curatorium der Universität in Leiden.
    Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
30. Die Zeitschrift „T'oung-pao" in Leiden (Herr Prof. Henri Cordier, Paris (16ᵉ), 54 rue Nicolo). — Bb 905. 4°.
31. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
32. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
    Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Ia 140.
    Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140ᵃ.
†33. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
    Berichte. Ae 51.
    Abhandlungen. Ae 8. 4°.
†34. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
    Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
35. The Gypsy Lore Society in Liverpool (R. A. Scott Macfie, Esq., 6, Hope Place).
    Journal. Eb 6200.
36. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
    Journal. Oc 175. 4°.
37. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
    Proceedings. Ic 2290.
*38. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
    Journal. Bb 750.
*39. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
    The Geographical Journal. Oa 151.
40. L'Athénée oriental in Löwen.
    Le Muséon. Af 116.

41. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.
*42. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.
*43. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.
44. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4°.
*45. L'Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb $1119\frac{}{50}$
46. Le Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4°.
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4°.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.
47. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.
48. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte.. — Ia 126.
49. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.
*50. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4°.
Mémoires. Ae $\frac{70}{30}$. 4°. [Bisher nicht vollständig.]
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4°.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
*51 Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42.
Отчетъ. Oa. 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.
52. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.
Proceedings. Af 124.
*53. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.
*54. R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45 a. 4°.
55. Die Zeitschrift „Bessarione" in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
56. La Scuola orientale della R. Università in Rom.
Rivista degli studi orientali. Bb 885.
57. Die Internationale Zeitschrift „Anthropos" in Salzburg (Herr P. W. Schmidt in St. Gabriel, Mödling b. Wien).
58. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.
59. The Director General of Archaeology in India in Simla.
*60. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.
Calendar. Ac 74.
61. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.

62. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. — Oa 208.
*63. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
    Sphinx. Ca 9.
    Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.
*64. The Bureau of Ethnology in Washington.
    Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
    Annual Report. Oc 2380. 4°.
65. The Smithsonian Institution in Washington.
    Annual Report of the Board of Regents. Af 54.
*66. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
    Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
    Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
    Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.
67. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
    Monatsblatt. Mh 135. 4°.
    Numismat. Zeitschrift. Mh 245.
68. Die Mechitharisten-Congregation in Wien, VII, Mechitharistengasse 4.
    Handēs amsoreay. Ed 1365. 4°.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Exzellenz der Herr Staatsminister a. D. von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
The India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—LXI. Band. 1847—1907. 8. 860 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.* LVIII.—LX. à 18 *M.*) (für Mitglieder der D. M. G. 556 *M.* 50 *Pf.*).

Früher erschien und wurde später mit der Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 (1846. 8.). 1846 (1847. 8.). 5 *M.* (1845. 2 *M.*, 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 ist in den Heften der Zeitschrift Bd. IV bis XIV verteilt enthalten.

——— Register zu Band I—X. 1858. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——— Register zu Band XI—XX. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

——— Register zu Band XXI—XXX. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

——— Register zu Band XXXI—XL. 1888. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

——— Register zu Band XLI—L. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Bd. 2, 3, 8—10, desgleichen, soweit es sich um Nichtmitglieder der D. M. G. handelt, 25—27 und 29—32 der Zeitschrift können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift. An die Mitglieder der Gesellschaft werden vom 21. Bande an einzelne Jahrgänge oder Hefte unmittelbar von der Kommissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27 und 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1859 bis 1861. Von *Richard Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862 bis 1867. Von *Richard Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*). Heft II ist hiervon nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis Oktober 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiziert worden.

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht von October 1876 bis December 1877. Von *Ernst Kuhn* und *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878. Von *Ernst Kuhn.* 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. Von *H. Kern, F. Praetorius* . . . . . . 8. 1885. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875. (Fragment.) Von *Richard Gosche*. 8. 1905. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*).

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Von *Friedrich Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). **Gänzlich vergriffen.**

Nr. 2. Al-Kindi, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albrecht Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Richard Adelbert Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

—— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*).

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit *Antonius d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 2. Die fünf Gâthâ's . . . . . Zarathustra's. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Ḳâsim Ibn Ḳuṭlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gustav Flügel*. 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gustav Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. (Mehr ist nicht erschienen.) 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hermann Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

—— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch herausgegeben von *H. C. von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 2. —— 2. Heft. Wörterbuch 1864. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

—— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—1866. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*).

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben von *Franz Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alexander Kohut*. 1866. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *Ernst Meier*. Mit 2 Kupfertafeln. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hermann Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*).

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis und einer Beilage. . . . Von *H. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*).

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Von *Otto Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla. Ein Beitrag zur Kenntniss des Prâkrit von *Albrecht Weber*. 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritanischen Texten herausgegeben von *Samuel Kohn*. 1876. 12 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*).

—— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Texte et traduction par *Paulin Martin*. 1876. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 3 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*).

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. . . . von *Moritz Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 4 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu edited with an Introduction, Notes and a Prâkrit-Saṃskṛit Glossary by *Hermann Jacobi.* 1879. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens. Par M. l'abbé *Martin.* 1879 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*).

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla. Herausgegeben von *Albrecht Weber.* 1881. 32 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*). **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

—— VIII. Band (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar herausgegeben von *Heinrich Uhle.* 1881. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von *Ernst Leumann.* 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra edited by *E. Hultzsch.* 1884. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

—— IX. Band (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros..... Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 15 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*).

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt... von *Richard Garbe.* 1889. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*).

No. 4. Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

—— X. Band (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*).

No. 1. Die Çukasaptati Textus simplicior. Herausgegeben von *Richard Schmidt.* 1893. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 1 *M.* 80 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

No. 3. The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama edited... by *W. Caland.* 1896. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 75 *Pf.*).

No. 1. Wörterbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner zusammengestellt von *Rudolf v. Sowa.* 1898. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von *Carl Meinhof.* 1899. 8 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*). **Vergriffen.**

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von *Martin Hartmann.* 1899. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candragomin .... Herausgegeben von *Bruno Liebich.* 1902. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

XII. Band. 8.

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland.* 1903. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

No. 2. Die Liebenden von Amasia. Ein damascener Schattenspiel niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von *Joh. Gottfried Wetzstein.* Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von *G. Jahn.* 1906. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 75 *Pf.*).

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung, nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet .... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*).

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra)... herausgegeben von *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und ... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* (Arab., mit deutscher Bearbeitung.) 1857—1861. 4 Bände. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica in quinque tomos distributa. Tomus II sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther ... edidit ... *Augustus Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

— — Fasc. II, quo continentur libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

[Firdewsi, Das Buch vom Fechter. Türkisch herausgegeben von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.*] 1862. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Subhi Bey, Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta.* 1862. 8. 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*).

The Kāmil of el-Mubarrad. Edited .... by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 72 *M.*). Part I. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). Part II—X. 1866—1874. à 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*). Part XI (Indexes). 1882. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). Part XII (Critical Notes) (besorgt von *M. J. de Goeje*). 1892. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*).

Jacut's Geographisches Wörterbnch .... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—1873. 8. 180 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*).

—— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 11 *M.*).

—— V. Band. 1873. 24 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*).

—— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*).

—— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*).

Ibn Ja'îš, Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal .... herausgegeben von *G. Jahn.* 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*). **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

—— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

—— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1884. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albirûnî. ... herausgegeben von *C. Eduard Sachau.* 2 Hefte. 1876—1878. 4. 29 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*). **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

—— Heft 1. 1876. 13 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

—— Heft 2. 1878. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika nnd Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in fünf Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von *Friedrich Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*).

—— I.—III. Bnch. 1881—1885. à 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 6 *M.*).

—— IV. Buch. 1886. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Die Mufaḍḍalijât .... herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. 1885. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band. Drucke. 2. Aufl. bearbeitet von *R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob.* 1900. 8. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

—— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Nöldeke, Th., Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft nnd römischen Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). **Vergriffen.**

Teufel, F., Qnellenstudien znr neueren Geschichte der Chânate. (147 S.) 1884. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 38.)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*).

———— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

Goldziher, Ignaz, Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (245 S.) 1893. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 46 u. 47.).

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišin. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Ueberblick gegeben von den Geschäftsführern. 1895. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. gratis).

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) 1895. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49.)

Kâṭhakam, die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Meinhof, Carl, Das Ṭši-venḓa'. (76 S.) 1901. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55.)

Goeje, M. J. de, Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh. (14 S.) 1902. 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage (27 S.) 1902. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (23 S.) 1903. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Jacobi, Hermann, Ānandavardhana's Dhvanyāloka. (159 S.) 1903. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56 u. 57.)

Albrecht, K., Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. (53 S.) 1903. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 25 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Hertel, Johannes, Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. (68 S.) 1904. 2 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Krcsmárik, Johann, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. (133 S.) 1904. 4 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Socin, A., Der arabische Dialekt von Mōṣul und Mārdīn. (128 S) 1904. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 36 u. 37.)

Meinhof, Carl, Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. (132 S.) 1905. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58 u. 59.)

Hunnius, Carl, Das syrische Alexanderlied. Herausgegeben und übersetzt. (93 S.) 1906. 2 *M.* 90 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 90 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M G., Bd. 60.)

— *Jacobi, Hermann*, Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert. (79 S.) 1906. 2 *M.* 45 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

— *Jolly, Julius*, Zur Quellenkunde der indischen Medizin. (56 S.) 1906. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

— *Hultzsch, E.*, Die Tarkakaumudī des Laugākshi Bhāskara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (40 S.) 1908. 1 *M* 25 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 85 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 61.)

— *Schmidt, Richard*, Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch. (300 S.) 1908. 9 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 25 *Pf.*) (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 59 u. 61.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Kommissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Frankoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1908 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1402 Herr Dr. med. Weckerling in Heidelberg, Univ.-Frauenklinik,

1403 Herr Liz. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Ansbacher Str. 46 III, und

1404 Herr Dr. Jarl Charpentier in Upsala, Kungsgatan 59.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, in Paris, † 13. April 1908,

Herrn Dr. Eduard Glaser in München, † 8. Mai 1908,

Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Franz Kielhorn in Göttingen, † 19. März 1908, und

Herrn Prof. Dr. Gustav Oppert in Berlin, † April 1908.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. Dr. K. Vollers.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Oberbibliothekar Dr. A. Blau in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30,

Herr Dr. C. Frank in Strassburg i/E., Schweighäuserstr. 35 I,

Herr Prof. Dr. M. Grünert in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31,

Herr Prof. Dr. P. Haupt, 15. Mai bis 15. Sept. in Charlottenburg 2, Savigny-Platz 9/10,

Herr Dr. A. Helbig in Wiesbaden, Victoriastr. 17,

Herr Dr. J. Hell in München, Maximilianstr. 24 III,

Herr Dr. G. Hölscher in Halle a/S., Zinksgartenstr. 7 I,

Herr Dr. M. Horten in Bonn, Königstr. 55,

Herr Dr. W. Jahn in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25,

Herr Dr. H. Kurz, Stadtvikar in Ebingen,

Herr Dr. Sch. Ochser in Berlin, O, Tilsiter Str. 48,

Frau Dr. E. Rauschenbusch-Clough in Ongole,

Herr Konsistorialrat Dr. C. Reinicke in Elben bei Magdeburg,

Herr Prof. Dr. P. Schwarz in Leipzig, Elisenstr. 54 III,

Herr P. A. Strittmatter in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor,

Herr Dr. B. Vandenhoff in Münster i/W., Margaretenstr. 14,

Herr Dr. G. Weil in Berlin, NW 23, Brückenallee 22, und

Herr Prof. U. Wogihara in Tokio, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya.

Verzeichnis der vom 1. Dez. 1907 bis 18. Mai 1908 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List. Vol. XVIII, Nos. 9—10. Sept.—Oct., 11—12. Nov.—Dec., 1907. London.
2. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1907. Berlin 1907.
3. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 24. Bandes 2. Abteilung. München 1907.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1907. Heft 3. Geschäftliche Mitteilungen. 1907. Heft 2. Berlin 1907.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVI. Fasc. 6—8., 9—12 e indice del volume. Roma 1907.
6. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1907. No. 16. 17. 18. 1908. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. St.-Pétersbourg 1907. 1908.
7. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4⁰. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume VII. No. 8. Vol. VIII. No. 3. St.-Pétersbourg 1906.
8. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1907. XXXIX—LIII. 17. Oktober—12. Dezember. Berlin 1907.
9. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1907. Heft II. III. München 1908.
10. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1906 [and] Report . . . of the U. S. National Museum for the Year ending June 30, 1907. Washington 1907. 1908.
11. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses ... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IX. No. 1. Louvain 1908.
12. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVI. No. 186. April—September, 1907. Philadelphia 1907.
13. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1906. Volume XXXVII. Boston, Mass.

14. Zu Ab 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVII. — Fasc. I. II. Bruxellis 1908.
15. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. p. 321—384.
16. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Breslau 1908. (Vom jüd.-theol. Seminar.)
17. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XX. Jahrgang (für 1906). Zweites Heft. Berlin 1908.
18. Zu Bb 43. 4°. List of works in the New York Public Library relating to Arabic Poetry. Prepared by Miss J. A. Pratt under direction of Richard *Gottheil*. (Reprinted from the Bulletin, January 1908.) o. O. (Von Prof. Dr. Gottheil.)
19. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. III. Fasc. 97—99. Anno XII. 1907—1908. Roma.
20. Zu Bh 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Zevende Deel (Deel LX der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering . . . Deel LXI. Eerste en tweede Aflevering. 's Gravenhage 1908.
21. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VII, no. 1—2. Hanoi 1907.
22. Zu Bh 630. 4°. Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran. 30e Année. Tome XXVII. Fascicule CXII. CXIII. (3e, 4e Trim.) Octobre, Decembre 1907. Oran.
23. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume diciannovesimo. Parte prima. 1906. Volume ventesimo. 1907. Firenze 1906. 1908.
24. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-eighth Volume. Second Half. New Haven 1907.
25. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, April 1908. London.
26. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LXII. Vol. XXII. Bombay 1908.
27. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. Volume XIX. No. 58. Colombo 1908.
28. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome IX. No. 2. 3. X. No. 1. Paris.
29. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. X. 1907. 23. 24. XI. 1908. No. 1. 2. 3. 4.
30. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel L. Aflevering 1. 2. 3. 4. Batavia | 's Hage 1907. 1908.
31. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLV. 1907. Aflevering 2 en 3. 4. Batavia | 's Gravenhage 1907. 1908.
32. Zu Bb 901h. 4°. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor oudheidkundig onderzoek of Java en Madoera. 1905—6. Uitgegeven voor rekening van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1907.
33. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VIII. No. 4. 5. Leide 1907.

34. Zu Bh 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundsechzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1907.

35. Zu Bh 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XXI. Band. Heft 3. 4. Wien 1907.

36. Zu Bh 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. II, 3. 6. III, 1. 3. Leipzig 1907. 1908.

37. Zu Bh 1190. Bibliotheca Buddhica. III. Avadānaçataka I, 4; II, 1. IV. Mūlamadhyamakakārikās IV. St.-Pétersbourg 1906. 1907.

38. Zu Bh 1220. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Aethiopici. Versio. Series altera. Tomus XXI, I. Romae 1906. — Scriptores Syri. Textus. Series secunda. Tomus XCVIII. Fasc. I. Parisiis 1906. Versio. Series Secunda Tomus XCVIII, Fasc. I. Romae 1906.

39. Zu Bh 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. VI, 1. The Irshád al-Aríb ilá ma'rifat al-adíb ... edited by D. S. *Margoliouth*. Vol. I. London 1907.

40. Zu Bh 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1907. 2. 3. 4. 12. Jahrgang. Berlin.

41. Zu Bh 1841. 2°. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Vol. IX. Part III. Calcutta 1907. (Vom Secretary of State for India in Council.)

42. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée ... par Karl *Piehl*. Vol. XI. Fasc. III. Upsala.

43. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. 44. Band. 1. Heft. Leipzig 1907.

44. Zu De 55. La Littérature Populaire des Israélites Tunisiens. Par Eusèbe *Vassel*. Fascicule IV et dernier (de la page 225 à la page 276). Paris 1907. (Vom Verfasser.)

45. Zu De 6875. Ibn Qutaiba's 'Ujûn al aḫbâr ... herausgegeben von Carl *Brockelmann*. Teil IV. Straßburg 1908 Beiheft zum XXI. Band der Zeitschr. f. Assyriologie ... herausg. v. Carl *Bezold*. (Vom Herausgeber Prof. Brockelmann.)

46. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] 1906. 1907.

47. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending the 31st March 1907. Wednesday, August 28, 1907. ... for the Second Quarter ending the 30th June 1907. Wednesday, November 27, 1907. ... for the Third Quarter ending the 30th September 1907. Wednesday, March 4, 1908.

48. Zu Eh 225. 2°. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31th March ... the 30th June ... the 30th September 1907. Rangoon 1907. 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

49. Zu Eh 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30th September, 1905 ... the 31st December, 1906 ... the 31st March ... the 30th June, 1907 ... the 30th September, 1907. Lahore 1905—1907. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

50. Zu Eh 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 24. Calcutta 1907.

51. Zu Eh 485. 2⁰. Catalogne of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th March, the 30th September, the 31th December 1907. Nagpur 1907. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

52. Zu Eh 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya* ... Vol. IV. Itihāsa and Purāṇa. First Part. Madras 1907.

53. Zu Eh 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the First Quarter of 1907. (Allahabad 1907.)

54. Zu Eh 2485. 4⁰. Carakasaṃhitā ... Cakrapāṇidattakṛtaṭīkāsambalitā Kavirājaśrī Harināthaviśāradena saṃśodhitā. Khaṇḍa 20—29. Kalikātā.

55. Zu Eb 5270. 2⁰. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1904. By Syamsundar Das ... Allahabad 1907.

56. Zu Ec 1180. Dinkard, The. The Original Pahlavi Text; the same transliterated in Avesta characters; Translations of the Text in the English and Gujarati Languages; with Annotations and a Glossary of select words by Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Vol. X. Bombay 1907. (Vom Herausgeber.)

57. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1908. No. 1. 2. 3.

58. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος δωδεκατος, Τευχος α'—δ'. Τομος δεκατος τριτος, Τευχος α'. β'.* Санктпетербургъ 1906.

59. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VIII. évfolyam. 1907. 2—3. szám. Budapest.

60. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. 20. 21. Lieferung. Vierter Band, 2. u. 3. Lieferung. St. Pétersbourg 1906. 1907.

61. Zu Fa 2654. [Früher verteilt.] Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 8. Band. Der übereifrige Xodscha Nedim. Eine Meddāh-Burleske türkisch und deutsch mit Erläuterungen zum ersten Male herausgegeben von Friedrich *Giese*. Berlin 1907.

62. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXV, Part I. August, 1907.

63. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 11. Erstes Heft. Leipzig 1907.

64. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 11e année. No. 68. 69. Janvier, Mars 1908.

65. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale ... Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 1. Janvier 1908. No. 2. Avril 1908. Paris, Rome.

66. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome II (XII). 1907. No. 4. Tome III (XIII). 1908. No. 1. Paris.

67. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno IX. 1907. Dicembre. Anno XXV. Gennaio, Febbraio, Marzo, Aprile, 1908. Firenze.

68. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Zesde Jaargang. Aflevering 1. 2. Haarlem 1908.

69. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Band XXXI. Heft 1 bis 3. Leipzig 1908.

70. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1908. Nr. 1. 2. 3.

71. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXIX. Part 6. 7. Vol. XXX. Part 1. 2. 3. London 1907. 1908.

72. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 292. 293. 294. 295. 296. 297. VII. Band (Nr. 23. 24. 25. 26. 27. 28.) 1907. 1908.

73. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Volume XI. 1907. Number 4. Norwood, Mass. Dazu: Supplement to Volume XI. Annual Reports 1906—1907. Vol. XII. 1908. Number 1.

74. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome X. Septembre—Octobre, Novembre—Décembre 1907. Tome XI. Janvier—Février 1908. Paris 1907. 1908.

75. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1907. (Vom Government of Bombay. General Department. Archaeology.)

76. Zu Nf. 343. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle [jetzt: of the Superintendent of the Archæological Survey. Northern Circle], for the year ending 31st March 1907. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

77. Zu Nf 380. 2°. Annual Report of the Director-General of Archæology for the year 1905—06. Part I. Calcutta 1907.

78. Zu Nf 383. 2°. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey of Madras and Coorg for the year 1906—07. Madras 1907.

79. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Vol. VIII. Part VIII. Nov. 1907. Vol. IX. Part III. July 1907. Calcutta.

80. Zu Nh 201. Beiträge zur Erforschung steirischer Geschichte. [Früher: Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen]. 34. 35. Jahrgang. Graz 1905. 1906.

81. Zu Ni 406. Обозрѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1907—1908 учебный годъ. С.-Петербургъ 1907.

82. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLI. 1905 г. Выпускъ V. XLII. 1906. IV. V. XLIV. 1908 г. I—II. С.-Петербургъ 1906—1908.

83. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1905. 1906. 1907 годъ. С.-Петербургъ 1907. 1908.

84. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго [Русскаго] Географическаго Общества. По отѣленію Этнографіи. Томъ XXXII. С.-Петербургъ 1907.

85. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXX. No. 6. Vol. XXXI. No. 1. 2. 3. 4. 5. December, 1907. January, February, March, April, May, 1908. London.

86. Zu Oa 208. 8°. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 67. 68. Tunis 1907.

87. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1907. No. 9. 10. 1908. No. 1. 2. 3. 4. Berlin.

88. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVII, 1907. January to June, July to December. London.

89. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 1. Bombay 1907.

90. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... herausgegeben von M. *Grunwald*. 18./25. Heft. Leipzig 1906—1908.

91. Zu Oc 2380. 4°. Twenty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1903—04. Washington 1907.

92. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXI, Article 7. 9. 10. 11. Vol. XXIII, Article 1. Tōkyō 1906.

II. Andere Werke.

12337. Wilhelm von *Christ*. Gedächtnisrede ... von Otto *Crusius*. München 1907. (Von der KBAW.) Nk $\frac{211}{100}$ 4°.

12338. Texts, Primitive & Mediaeval Japanese, transliterated into Roman with Introductions, Notes and Glossaries by Frederick Victor *Dickins*. With a companion Volume of translations. Oxford 1906. (Von den Delegates of the Clarendon Press.) Fg 585.

12339. *Hoernle*, Rudolf, Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Osteology ... Oxford 1907. (Von denselben.) P 121

12340. *Meinhof*, Carl, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Berlin 1906. (R.) Fd 130. 4°.

12341. Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan. — Bhagavadgitâ. — Mokshadharma. — Anugitâ. In Gemeinschaft mit Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt von Paul *Deussen*. Leipzig 1906. (R.) Eh 3824.

12342. *Westermann*, Diedrich, Wörterbuch der Ewe-Sprache. Teil I. II. Berlin 1905. 1906. (R.) Fd. 910. 4°.

12343. *Dutoit*, Julius, Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert. Leipzig 1906. (R.) Hh 2447.

12344. *Beylié*, L. de, Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie. Paris 1907. (Vom Verfasser.) Ob 46. 4°.

12345. Tufail al-Ganawi: A Poem from the Asma'iyat in the recension and with the comments of Ibn As-Sikkit. By F. *Krenkow*. (A. aus JRAS., October 1907.) (Vom Verfasser.) De 11310.

12346. *Langdon*, Stephen, La Syntaxe du Verbe Sumérien (SA. aus: Babylonica, I.) Paris 1907. (Vom Verfasser.) Dh 328.

12347. *Iwanoff*, Neytscho, Das Geldwesen Bulgariens. (Erlanger Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. Jacob.) K 884 = Y 8. 8°.

12348. *Karosseroff*, Iwan, Zur Entwicklung der bulgarischen Eisenbahnen. (Diss.) Erlangen 1907. (Von demselben.) K 886 = Y 8. 8°.

12349. *Kossew*, Peter, Die Staatsschulden Bulgariens. (Diss.) Erlangen 1907. (Von demselben.) K 888 = Y 8. 8°.

12350. *Roberts*, Robert, Das Familienrecht im Qorân. (Diss.) Leipzig 1907. (Vom Verfasser.) De 1760 = Y 8. 8°.

12351. *Vassel*, Eusèbe, Note sur quelques stèles puniques. (SA. aus: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1907.) (Vom Verfasser.) Dl 301 = Y 9. 8°.

12352. *Brederek*, Emil, Konkordanz zum Targum Onkelos. Gießen 1906. (R.) Ih 1330.

12353. *Casartelli*, L. C., Leaves from my Eastern Garden. Market Weighton 1908. (Vom Bishop of Salford.) Ea 526.

12354. Ко дню семидесятилѣтія Василія Васильевича *Радлова* 5 Января 1907 года. С.-Петербургъ 1907. (Von der Akad. d. W. zu St.-Petersburg.) Al 79. 4°.

12355. Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan (Turkistan). Übersetzt und erklärt von O. *Franke*. Berlin 1907. (Vom Verfasser.) Ff 1005. 4°.

12356. The Aitareyalochanam. The Preface to the Aitareya Brahmana. By *Satyavrata Sāmasramī*. Second edition. Calcutta 1906. [= Bibl. Ind., N. S., Nos. 1145/47.] Bb 1200, s. 15 a.

12357. Supplement to a Palestinian Syriac Lectionary. Edited by Agnes Smith *Lewis*. Cambridge 1907 = Studia Sinaitica No. VI. (Von der Herausgeberin.) Dc 2648/25.

12358. Annual Progress Report of the Archæological Surveyor, Northern Circle. For the year ending 31th march 1906 ... 1907. Nf 341 b. 2°.

12359. Über das Rechenbuch des Ali ben Aḥmed el-Nasawi. Von Heinrich *Suter*. (A. aus: Bibliotheca Mathematica. III. Folge. VII.) (Vom Verfasser.) De 3379 = Y 9. 8°.

12360. Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st march 1907. Rangoon 1907. Nf 382 a. 2°.

12361. *Mechithar*'s des Meisterarztes aus Her „Trost bei Fiebern". Nach dem Venediger Drucke vom Jahre 1832 zum ersten Male aus dem Mittelarmenischen übersetzt und erläutert von Ernst *Seidel*. Leipzig 1908. (Vom Übersetzer.) Ed 847. 4°.

12362. *Suter*, Heinrich, Einige geometrische Aufgaben bei arabischen Mathematikern. (A. aus: Bibliotheca Mathematica. III. Folge. VIII. 1907.) (Vom Verfasser.) De 13051 = Y 9. 8°.

12363. *Suter*, Heinrich, Über den Kommentar des Muhammed ben ʿAbdelbâqi zum zehnten Buche des Euklides. (A. aus: Bibliotheca Mathematica. III. Folge. VII. 1907.) (Vom Verfasser.) De 8746 = Y 9. 8°.

12364. *Šilḥut*, Girgis, Al-kaun walmaʿhad ʿan alfunūn al gamīla walkanīsa . . . Bairūt 1907. De 10419/100.

12365. *Gottheil*, Richard J. H., Dhimmis and Moslems in Egypt. (A. aus: Old Testament and Semitic Studies in memory of William Rainey Harper. Chicago o. J.) (Vom Verfasser.) Ne 204. 4°.

12366. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Sezione di Scienze Storico-Filologiche [und] Giuridiche. — Rendiconto delle sessioni . . . Serie I. Tomo 1. Fasc. 1. Bologna 1908. (Tausch.) Ae 155. 8° und 4°.

12367. *Wensinck*, A. J., Mohammed en de Joden te Medina. (Leidener Diss.) Leiden 1908. (Vom Verfasser.) Hb 1073.

12368. ʿAbd-ul-Béha. Les Leçons de Saint-Jean-d'Acre. Recueillies par Laura Clifford *Barney*. Traduit du Persan par Hippolyte *Dreyfus*. Paris 1908. (Vom Verleger.) Ec 1582/100.

12369. Statuto della Reale Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Bologna 1908. Ae 155 a.

12370. *Hrdlička*, Aleš, Skeletal Remains suggesting or attributed to early man in North America. Washington 1907. = Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 33. Nh 76.

12371. *Becker*, C. H., Christentum und Islam. Tübingen 1907. = Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 8. (R.) Ha 14.

12372. „Und Kâtyâna stieg vom Berge ....“ Eine Mendoetphantasie. Leipzig 1907. (R.) L 1000.

12373. Erzählungen und Märchen, Japanische, von Hans *Haas*. Berlin o. J. = Deutsche Bücherei. Bd. 85. (R.) Fg 300.

12374. *Collins*, Mark, The Geographical Data of the Raghuvaṃśa and Daśakumāracarita ... (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Eb 4165.

12375. *Pizzagalli*, Angelo Maria, Nāstika Cārvāka e Lokāyatika. Contributo alla storia del materialismo nell'India Antica. Pisa 1907. (Vom Verfasser.) L 555.

12376. Société d'Histoire Coloniale en formation. Extrait de la Quinzaine Coloniale ... Paris 1908. Af 158 = Y 9. 8°.

12377. Texte, Altsemitische. Herausgegeben und erklärt von Mark *Lidzbarski*. Erstes Heft ... Gießen 1907. (R.) Da 1125.

12378. *Beylié*, L'Architecture des Abbassides au IXe siècle ... Paris 1907. (A. aus: Revue archéologique.) (R.) Ne 54 = Y 9. 8°.

12379. Hymnen und Gebete an Nebo. Von Johannes *Pinckert*. (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer) Db 458 = Y 9. 8°.

12380. *Fagnan*, E., Le Djihâd ou Guerre Sainte selon l'école Malékite. Alger 1908. (Vom Verfasser.) K 368 = Y 9. 8°.

12381. *Rosenzweig*, Arthur, Das Wohnhaus in der Mišnah. Berlin 1907. (R.) Db 2025.

12382. Records, Old Babylonian Temple. By Robert Julius *Lau*. New York 1906. (R.) Db 573.

12383. *Berjot*, J., Le Japonais parlé ... Paris 1907. (Vom Verfasser.) Fg 110.

12384. *Berjot*, J., Premières Leçons d'Annamite ... Paris 1907. (Vom Verfasser.) Ff 1935.

12385. *Guézennec*, François, Cours pratique de Japonais. Fascicule I. Leide 1907. (R.) Fg 145.

12386. *Poetry*, Popular, of the Baloches. By M. Longworth *Dames*. Vol. I. London 1907. (R.) Ec 2670.

12387. *Ginzel*, F. K., Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie ... I. Band ... Leipzig 1906. (R.) Na 83.

12388. *Golubovich*, Girolamo, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Tomo I. Quaracchi 1906. (R.) Ob 1381. 4°.

12389. *Planert*, Wilhelm, Die syntaktischen Verhältnisse des Suaheli. Berlin 1907. (R.) Fd 565.

12390. *Steinschneider*, Moritz, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. A. Schriften bekannter Übersetzer. (A. aus: SWA. CXLIX.) Wien 1904. De 53.

12391. Somālitexte. Gesammelt und übersetzt von Alfred *Jahn*. (A. aus: SWA. CLII.) Wien 1906. (R.) Cc 320.

12392. *Müller*, D. H., Semitica. Sprach- und rechtsvergleichende Studien. II. Heft. (A. aus: SWA. CLIV.) Wien 1906. (R.) Da 830.

12393. Satire Judéo-Tunisienne contre les Juifs de Djerba. Texte, Traduction et Notes. Par Eusèbe *Vassel*. (A. aus der Revue Tunisienne.) Tunis 1908. (Vom Verfasser.) De 10343 = Y 9. 8°.

12394. *Thalheimer*, August, Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. (Straßburger Diss.) Stuttgart 1908. (Von Prof. Dr. E. Leumann.) Fb 2285.

12395. *Schapiro*, Israel, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Teil I. (Straßburger Diss.) Berlin 1907. (Von dems.) De 1762 = Y 9. 8°.

12396. *Gabrielsson*, Johannes, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Erster Teil. (Diss.) Upsala 1906. (Von der Univ.-Bibl. Upsala.) Eg 343.

12397. *Aurelius*, Erik, Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden . . . Uppsala 1907. (Von ders.) Hb 1112/50.

12398. *Hallberg*, Ivar, L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIIIe, XIVe et XVe siècles. Étude sur l'histoire de la Géographie. Göteborg 1907. (Von ders.) Oa 321. 4°.

12399. *Пекарскій*, Э. К., Словарь Якутскаго Языка. Вып. первый. (а, ӓ) С.-Петербургъ 1907. (Von der Akad. d. W. zu St.-Petersburg.) Fa 3275. 4°.

12400. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno I. Volume I. Fasc. 1—3. Roma-Lipsia 1907. (Tausch.) Bb 885.

12401. Thought, Indian. A Quarterly devoted to Sanskrit Literature. Edited by G. *Thibaut* and Ganganatha *Jha*. Vol. I. No. 1—3. Allahabad. (R.) Eb 832.

12402. Report, Annual, of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1905—1906 [and] 1906—1907. Calcutta 1907. Nf 382. 2°.

12403. Report, Annual, of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1906—07. Peshawar 1907. Nf 384. 2°.

12404. Roseraie, La, du Savoir. Choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans . . . par Hocéyne-Âzad. [Text und Übersetzung.] Leide-Paris 1906. (R.) Ec. 2246.

12405. Zeitschrift für Geschichte, Steirische. Herausgegeben vom Historischen Verein für Steiermark. Jahrgang II—V. Graz 1904—1907. [Tausch.] Nh 202.

12406. Образцы народной литературы якутовъ. Собранные Э. К. Пекарскимъ. Выпускъ I. Санктпетербургъ 1907. (Von der Akad. der W. St.-Petersburg.) Fa 3263.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.



Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen.

Von

Ign. Goldziher.

I.

Die Wandlungen, welche im Laufe der Geschichte des Islam in der öffentlichen Stellung des Kalām und der mit derselben zusammenhängenden Dogmatik zutage treten, sind an zwei historische Momente geknüpft, welche die Epochen jenes geschichtlichen Verlaufs bezeichnen: 1. die mit der Regierung des Mutawakkil einsetzende Reaktion gegen die rationalistische Dogmatik zugunsten der den altkonservativen Standpunkt vertretenden Ḥanbaliten; 2. das durch die Schöpfungen des seldschukischen Vezirs Niẓām al-mulk ermöglichte offene Hervortreten der Kalām-Dogmatik, freilich in ihrer durch die Aš'ariten bewirkten Verdünnung.

In der Zwischenzeit hatten die rationalistischen Bestrebungen und ihre Vertreter sich vor der Mißgunst und Verfolgung seitens der das finstere Pfaffentum begünstigenden herrschenden Mächte von Baġdād in acht zu nehmen. Auf „die Furcht vor dem Schwert“, welche die Freidenker zwingt, ihre Gedanken über die religiösen Fragen nicht an die große Glocke zu hängen, berufen sich wiederholt die Ichwān al-ṣafā. Philosophische Köpfe — sagen sie — finden den Wortlaut der Offenbarungsschriften absurd und sie leugnen sie in ihrem Innern; allerdings sagen sie dies nicht offen heraus „aus Furcht vor dem Schwert“[1]. „Die meisten, die sich mit den philosophischen Wissenschaften (العلوم الحكميّة) beschäftigen, sowohl die Anfänger als auch die Mittleren (من المبتدئين فيها والمتوسّطين من بينهم: es sind also die wirklichen, vollendeten Philosophen nicht mit inbegriffen), schätzen die Sache des Religionsgesetzes und der gesetzlichen Verordnnngen gering, verachten ihre Anhänger und dünken sich zu vornehm, um sich solchen Gesetzen zu fügen; es sei denn, aus Furcht und Scheu

1) Rasā'il Ichwān al-ṣafā IV, 101 unten: انكروها بقلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك باللسان مخافة السيف.

vor der Macht der Regierung, welche die Schwester der Prophetie[1]) (d. h. der Religion) ist“[2]). Und speziell von den auch ihnen, wie den Philosophen im allgemeinen[3]) antipathischen Ǵadal-Leuten (d. h. *mutakallimūn*) wird gesagt, daß sie es leugnen, daß die Menschen den guten Eingebungen der Engel und den Einflüsterungen des Teufels unterworfen sind, „wenn sie auch diese Leugnung nicht offen aussprechen aus Furcht vor dem Schwert und der öffentlichen Züchtigung“ (مخافة السيف والشنعة)[4]).

Die stärksten Angriffe gegen die Mutakallimūn[5]) sind an mehreren Stellen der philosophischen Gespräche zu finden, die uns aus dem Kreise des Abū Sulejmān al-Siǵistānī al-Manṭiḳī durch seinen Schüler Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī u. d. T. المقابسات erhalten sind. Nicht nur ihre Denkmethoden werden angegriffen, sondern auch ihre religiöse Gesinnung wird verdächtigt. Diese Angriffe — deren höchst wichtiger Inhalt hier zu weit führen würde — werden an einer Stelle resümiert mit dem Zusatz, daß nach persönlicher Erfahrung des Abū Sulejmān die hervorragenden Vertreter des Kalām sich offen und geheim zu dem Lehrsatz von der Gleichwertigkeit der Beweise[6]) bekennen. Er würde sich erbötig

---

1) خوفا وكرها من قوّة الملك الذى هو اخت النبوّة, eine in der Literatur des Islam eingebürgerte persische Maxime (darüber Revue Hist. Relig. XLIII, 7 Anm. 2), die auch bei den Ichwān IV, 67, Mas'ūdī, Murūǵ II, 162, Miskawejhi, Tahdīb al-achlāḳ 121 als Sentenz des Ardešīr angeführt wird; vgl. auch 'Ujūn al-achbār I, 21, 11 السلطان والدين اخوان. In der hebräischen Übersetzung des Secretum secretorum ed. Gaster (JRAS. 1907) III, 39 wird nach einer griechischen Steininschrift angeführt: כי המלך והצדק אחים אי אפשר אל האחד בלתי האחר, wo המלך offenbar einem arab. مُلك entsprechen soll. Wie auch andere derartige Sprüche wurde der Satz الملك والدين توءمان später als Ḥadīṯ beansprucht; Kritik dagegen in Ṣaǵānī's Abhandlung über احاديث موضوعة (s. ZA. XXI, 245). Ibn 'Arabšāh rühmt in seiner Biographie des Sultans al-Malik al-Ẓāhir Ǵaḳmaḳ, daß während der Regierung dieses Fürsten التقى التوأمان بعد افتراقهما المُلك والدين (ed. Strong, in der Beilage zu JRAS. 1907, Heft 2; 13, 4). 2) Ichwān II, 329.

3) Vgl. Buch über das Wesen der Seele 13, Anm. zu 4, 5.

4) Ichwān IV, 169.

5) Jedoch darf man den Ausdruck *mutakallimūn* nicht immer auf diese *ahl al-ǵadal* beziehen. Häufig werden auch Prediger mit diesem Namen bezeichnet, wie es scheint, zumeist populäre Straßenprediger (Hermes Trismegistus ed. Bardenhewer 79, 3 (XI, 7) القصّاص والمتكلّمون انما يتكلّمون على شوارع الطرق), aber auch ernstere. Ibn Ǵubejr[2] 222, 15; 224, 8.

6) تكافؤ الأدلّة. Über diese Anschauung s. Ja'ḳūbī ed. Houtsma, I, 166 ult., Al-Fārābī ed. Dieterici 96, Schreiner, Kalām 10 Anm., ZDMG. 54, 399 (über

machen, die Bekenner dieser Gesinnung mit Namen zu nennen, wenn er es nicht vorzöge, Schonung walten zu lassen[1]). Dieser Vorbehalt bezieht sich ohne Zweifel auf die Gefahr, denen er die denunzierten Mutakallimūn seitens der Obrigkeit aussetzen würde, der der Philosoph Abū Sulejmān die Vertreter der Denkfreiheit doch nicht ausliefern möchte, so sehr ihm auch ihre Denkungsweise zuwider ist. Einen jedoch, der sich nur im geheimen zu der Lehre von der „Gleichwertigkeit der Beweise" bekannte und von dem er eine überaus spöttische Bemerkung über die religiöse Vorstellung von Paradies und Hölle mitteilt[2]), nennt

وقوف = *ἐποχή*). Icb habe bereits anderswo die Vermntung ausgesprochen, daß dieser Ausdruck die Übersetzung der pyrrhonistiscben *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* ist (Kultur der Gegenwart I, Abt. 5, 50); vgl. aucb تعارُض الإمكانَيْن ZDMG. 41, 86 Anm. 3.

1) Zur Veranschaulichung des Textzustandes der Bombayer Lithographie der Muḳābasāt (p. 53) gebe icb den Text dieser Stelle nach der Leidener Handscbrift nr. 1443 (fol. 60a) mit den Varianten der indischen Ausgabe: وهذا الذى يقول به اهل الكلام فى طرائقهم ليس بعقل وانّما هو شبيه به او شىء معه ظلّه[a]) او حلمه[b]) او خياله ولهذا ما خالطهم الهوى واستحوذ عليهم التعصّب وحسن عندهم التقليد ودبّ فى نظرهم وجدلهم[c]) اللجاج والضجاج[d]) وانفتح باب الحَيْرة عليهم وسُدّ باب اليقين عنهم قال ولهذا ايضا[e]) قلّ تألُّههم وتنزّههم وصاروا يقولون[f]) بتكافوء الأدلّة متجاهرين ومتساترين[g]) على هذا وجدنا اعلامهم وكبراءهم ولولا ايثار البُقْيا[h]) لذكرتُ لك اعيانهم واسماءهم

2) Mukābasāt fol. 38b (= B. 32 unten): سمعتُ ابا اسحاق النصيبى المتكلّم وكان من غلمان جُعَل يقول ما أعجبَ امرَ اهل الجنّة قيل وكيف قال لأنّهم يبقون[i]) هناك لا عمل لهم الّا الاكل والشرب والنكاح أما تضيق صدورهم * أما يملّون ما ياكلون[k]) اما يربئون بانفسهم عن هذه الحال الخسيسة التى هى مُشاكِلة لاحوال البهيمة اما

a) B. ظلّله. b) B. حكمة. c) B. وخذلهم. d) B. والصياح.
e) fehlt B. f) fehlt B. g) B. متجاهدين ومتسايرين. h) B. التقيا.
i) B. + ابدا. k) B. اما يكلّون.

er freilich dennoch beim Namen: Abū Isḥāḳ al-Naṣībī[1]), Schüler des Mu'taziliten Ḥusejn b. 'Alī al Ǵu'al (st. 299)[2]). Dieser scheint zu jener Zeit nicht mehr unter den Lebenden gewesen zu sein; darum wird Abū Sulejmān keine Scheu empfunden haben, seinen Namen preiszugeben.

Es wird von Interesse sein, mit diesen Stellen eine in denselben Kreis gehörige Äußerung des Ǵāḥiẓ[3]) zu vergleichen. Er erwähnt die These eines skeptischen Mutakallim, der die Möglichkeit sicheren Erkennens ablehnte und nur wahrscheinliches Wissen (das εὔλογον und πιθανόν der Skeptiker) zugab: ان الامور كلّها يعرف حقّها وباطلها بالاغلب. Trotzdem er ohne Nachkommen gestorben war, möchte Ǵaḥiẓ seinen Namen nicht preisgeben, weil er ihm durch die Gemeinschaft des Kalām unverletzlich ist تحرّم بحرمة الكلام وشارك المتكلّمين فى اسماء الصناعة; umsomehr, da er (mit den Mu'taziliten und im Widerspruch mit dem orthodoxen Dogma) das Vorhandensein der (der Tat) vorangehenden (freien) Willensmacht des Menschen (تقديم الاستطاعة) anerkannte[4]).

Es folgt hieraus, daß man zu jener Zeit das Andenken eines Menschen dem allgemeinen Hohn aussetzte, wenn man ihn mit gewissen Lehren der Mutakallimūn in Verbindung brachte.

بقيشون[a] اما يضجرون واخذ فى هذا وشبهه يبوح[b] متحجّبا[c] مستعظما وكان يقول بتكافو الادلّة * ويخفيه من[d] اكثر الناس ويفاتح فيه ابن الخليل ويناقله عليه.

1) Wohl identisch mit Abū Isḥāḳ al-Niṣībīnī des Aḥmed b. Jaḥjā ed. Arnold 68, 8; 69, 14, einem Lehrer des Abu-l-Ḳāsim 'Alī al-Murtaḍā.

2) Vgl. Schreiner, Zur Gesch. des Aš'aritenthums (Leiden 1890, Actes du VIIIe Congrès des Orientalistes) II; ausführliche Nachrichten über ihn bei Aḥmed b. Jaḥjā ed. Arnold, 62; er wird in der 54. *muḳābasa* (ed. Bombay 52) zitiert: وسمعت المنبز بجُعَل يقول الخ.

3) Ǵāḥiẓ, Kitāb al-ḥajwān VI, 11. Vgl. ibid. VII, 49, 11 منهم من لا استجيز تسميته.

4) Vgl. Šahrastānī 38, 7 v. u.

---

a) MS. يقون, B. يانفون. b) MS. يبوح. c) fehlt B.
d) B. ويجيب عن.

II.

Das ungünstige Verhalten der Regierenden gegenüber den Regungen des Rationalismus diente zu nicht geringer Ermutigung jenen muhammedanischen Eiferern, die durch alle Jahrhunderte die Bekämpfung der mit dem Kalām verbundenen Anschauungen und Formulierungen als ihre hauptsächlichste theologische Aufgabe betrachteten: den Ḥanbaliten.

Freilich stellten sich die Feinde der neuen Theologie die unterdrückende und verfolgende Aufgabe der Regierung noch energischer vor, als sie es in der Tat war. „Wäre ich an der Macht — so sagt z. B ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī —, so würde ich jeden, der sich zum Erschaffensein des Koran bekennt, in den Tigris werfen, nachdem ich ihm vorerst den Kopf abgeschlagen habe“[1]). Auch in erbrechtlicher Beziehung will er sie als Nichtmuslime betrachtet wissen und das Connubium mit ihnen untersagen[2]).

Die Kalāmfeindschaft der Ḥanbaliten beschränkt sich nicht bloß auf die *muʿtazilitische* Form des Kalām. Auch der reaktionäre Schritt al-Aśʿarī's konnte den Kalām und seine Dogmatik in ihren Augen nicht retten. Überdies ist ja die Schule des Aśʿarī den orthodoxen Zugeständnissen des Stifters[3]) nicht in allen Punkten treu geblieben. Während andere *maḏāhib* sich durch die von ihren Imāmen überlieferten kalāmfeindlichen Sprüche in der schließlichen Billigung der aśʿaritischen Lehren nicht irre machen ließen, hat die ḥanbalitische Schule an der unerbittlichen Zurückweisung der neuen Richtung, in welcher Form immer, unbeugsam festgehalten und dieser Ablehnung in Lehre und Leben schreienden Ausdruck gegeben. Sie hatte dabei den Vorteil, nicht nur des Schutzes der Obrigkeit, sondern auch des Beifalls der Massen sicher zu sein. Dem Rufe fanatischer Aufreizer folgend, mengt sich oft auch der Straßenpöbel in die theologischen Differenzen[4]). Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die orthodoxen Eiferer bei dieser gerne gepflegten Fühlung mit den Volksmassen auch in nicht eben geistlichen Beziehungen ihre Rechnung fanden. Die Charakteristik, die

1) Ḏahabī, Tadkirat al-ḥuffāẓ I, 302 unten: لو كان لى سلطان لالقيت من يقول ان القرآن مخلوق فى الدجلة بعد ان اضرب عنقه.

2) Bei Ibn Tejmijja, Maǵmūʿat al-rasāʾil al-kubrā (Kairo 1324) I, 438: لا يناكحوا ولا يوارثوا.

3) Ibn Tejmijja (l. c. 445—452) kann gelehrte Excerpte aus den Werken al-Aśʿarī's zur Bekräftigung seiner eigenen ḥanbalitischen Lehren anführen. Außer der Ibāna sind wörtliche Zitate aus اختلاف المصلّين ومقالات الاسلاميين (Brockelmann I, 195 Nr. 5) mitgeteilt.

4) ZDMG. 41, 62 ff.

im 8. Jahrh. d. H. der Šāfi'it Sihāb al-dīn al-Kilābī aus Aleppo (st. 733) in einer polemischen Schrift von dem Treiben der ḥanbalitischen Eiferer entwirft, wird wohl auch für die früheren Zeiten Geltung haben. Er teilt sie in zwei Gruppen, in deren eine die Leute gehören, die aus innerer Überzeugung, bona fide, dem حشو anhängen, während ein anderer Teil unter dem Vorwand, die Glaubensanschauungen der Alten zu verteidigen, auf die Triebe des gemeinen Volkes spekuliert, um in egoistischer Weise materielle Vorteile zu erwerben[1]). Die Volksmeinung ergriff mit Ostentation zumeist die Partei der ḥanbalitischen Orthodoxie und die Maßregelungen, denen Theologen ausgesetzt waren, die ihre Beeinflussung durch den emporkommenden Rationalismus merken ließen, sind wohl nicht ohne Mitwirkung der Obrigkeit und des Volks gelungen.

Wir dürfen einzelne markante Beispiele, die uns aus der Literatur bekannt werden, als Specimina für die Richtung des herrschenden Geistes betrachten. In den Schülerkreis des großen Nīsābūrer Gottesgelehrten Muḥammed b. Isḥāḳ ibn Chuzejma (st. 311 im Alter von 89 Jahren), der als eine der größten Stützen der orthodoxen Lehre galt[2]), hatte sich der Geist des Kalām eingeschlichen. Hinter dem Rücken des Lehrers disputierten die Jünger über den Begriff der Gottesrede (ob Wesen- oder Tätigkeitsattribut), über den Umfang der Lehre vom Unerschaffensein des Koran u. a. m. Der Lehrer fühlte sich veranlaßt, eine für alle seine Getreuen verpflichtende, den ḥanbalitischen Standpunkt starr vertretende Formel aufzustellen, die uns noch erhalten ist. Zu den Intimen des Schejchs gehörte Abū 'Alī al-Ṯaḳafī. „Trotz seiner Gelehrsamkeit — sagt wörtlich unsere Quelle — setzte er sich in einigen Fragen in Widerspruch zu dem Imām al-a'imma (Ibn Chuzejma), unter anderen in der Frage des Gottesbeistandes und der Entziehung desselben (التوفيق والخذلان) als bestimmender

1) Subkī, Ṭabaḳāt al-Šāfi'ijja al-kubrā (in 6 Bden., Kairo 1324) V, 182: وفريق يتستر بمذهب السلف لسحت ياكله او حطام ياخذه او هوى يجمع عليه الطغام الجهلة والرعاع السفلة.

2) Seinen Standpunkt erfahren wir gelegentlich bei Subkī l. c. 204 unten: ونقل عن ابن خزيمة ان من لم يقل ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب ان يُستتاب فان تاب والّا ضربت عنقه ثم أُلقِى على مزبلة لئلا يتأذى به (بنتن ريحه) اهل القبلة واهل الذمّة . . . . . . قد علم الخاص والعام حديثه فى العقائد والكتاب الذى صنفه فى التشبيه وسمّاه بالتوحيد. Dasselbe Zitat aus Ibn Chuzejma auch in der 'Aḳīda ḥamawijja des Ibn Tejmijja (Maǵmū'at al-rasā'il al-kubrā I, 439) mit der in Parenthese gesetzten Variante.

Faktor der guten und bösen Handlungen), in der Frage nach der Definition des Glaubens, in der des rezitierten Koranwortes (اللفظ بالقرآن)[1]. Da empörte sich das Volk (الجمهور) gegen ihn und er wurde gezwungen, sein Haus zu hüten bis an sein Lebensende und Inquisitionen wurden gegen ihn vollführt; dieser Abū ʻAlī war dabei ein Mann von großer Bedeutung[2])". Namentlich durch die Zulassung der These لفظى بالقرآن مخلوق — ein schwaches Zugeständnis an die Muʻtazila — konnte man die Altgläubigen zu jener Zeit[3]) noch in Harnisch bringen[4]). Selbst ein Mann wie Buchārī wurde in Nīsābūr wegen des Verdachts, diese Formel zuzulassen, einem peinlichen Kreuzverhör unterzogen[5]). Einer der Gewährsmänner des Buchārī und des Muslim, der Nīsābūrer Abu-l-ʻAbbās al-Sarrāǵ (st. 313)[6]) stachelte das Volk gegen al-Zaʻfarānī auf, der in der Frage des Unerschaffenseins des Koran von dem orthodoxen Standpunkt abzubiegen schien. Man stieß öffentliche Verfluchungen gegen ihn aus — dies ist eine Art Exkommunikation — so daß er nach Buchārā flüchten mußte[7]). Ḳazwīnī erzählt (ohne Angabe der Zeit) von einem Ḳāḍī, der in Hamadān öffentliche Vorträge hielt, in denen er sich als Gegner der anthropomorphistischen Theologie bekundete. Da er in den Regierungskreisen manchen Gönner hatte, konnte das gegen ihn gereizte Volk ihm öffentlich nichts zuleide tun. Die Leute sandten ihm jedoch Schmähschriften, in denen sie gegen ihn selbst sowie seine Kinder und Angehörigen Verwünschungen schleuderten. Daß man solches niederschreibe — pflegte hierauf der Ḳāḍī zu sagen — ist

---

1) Vgl. ZDMG. 61, 80 oben.

2) Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ III, 295.

3) Freilich haben in dieser Frage mit der Zeit auch die Ḥanbaliten der Vernunft Zugeständnisse machen müssen. Man konnte sich ja auf Männer, wie Buchārī berufen. So sagt auch Ibn Tejmijja in seiner Waṣijja: انكروا (ائمّة السلف) على من قال لفظ العبد بالقران غير مخلوق (Maǵmūʻat al-rasā'il I, 294); er behauptet sogar, daß weder Aḥmed b. Ḥanbal selbst, noch die späteren Autoritäten der Schule die ihnen zugeschriebene Auffassung über die Erscheinungsformen des Ḳoran gelehrt haben und daß diese Zumutung von Fachr al-dīn al-Rāzī erlogen sei (بكذب ابن الخطيب وافترائه Ibid. I, 410).

4) Ḏahabī l. c. 307 unten.

5) Ausführlich erzählt bei Subkī II, 11 ff.

6) Es ist interessant zu lesen, wie dieser Mann das tätige تغيير المنكر (vgl. meine Einleitung zu Ibn Tūmart) übte.

7) Ḏahabī l. c. 298 يقول العنوا الزعفرانى فيصيح الناس بلعنه فراح الى بخارى.

möglich; daß aber Gott auf einem Throne sitzend existiere, wird dadurch nicht weniger absurd[1]).

Die Agitation gegen rationalistische Formulierungen der strittigen dogmatischen Lehrstücke erstreckt sich auf die weitesten Gebiete der islamischen Welt und kennt, wie wir auch aus obigen Beispielen ersehen konnten, auch gegen gefeierte Autoritäten der Religionswissenschaft keine Rücksicht. Charakteristisch ist die Austreibung des großen Traditionsgelehrten Muḥammed ibn Ḥibbān al-Bustī (st. 354) aus Siǵistān. „Er hatte viel Wissenschaft — so erzählt ein Fanatiker, der bei seiner Ausweisung mitgewirkt hatte — aber nicht viel Religion; er kam zu uns und leugnete die räumliche Begrenztheit der Gottheit; da haben wir ihn hinausgetrieben" [2]). Derselbe Ibn Ḥibbān wurde auch wegen seiner rationalistischen Erklärung des Prophetismus als Zindīḳ gebrandmarkt[3]). Ein ähnliches Schicksal traf seinen Schüler Abū Bekr Muḥammed ibn al-Ǵiʿābī[4]) (st. 355) in Damaskus. Er war als Traditionsgelehrter so berühmt, daß kein Raum die Zuhörerschaft fassen konnte, wenn er Ḥadīṯe vortrug; man drängte sich auf den Straßen um ihn, um seine Mitteilung zu hören (يمتلئُ مجلسه ويمتلئُ السكّة التى يملى فيها والطّريق). Auf seinen Reisen kam er aus Ägypten nach der syrischen Hauptstadt. Dort verkehrte er mit Mutakallimūn, und das machte ihn verdächtig; dazu werden übrigens auch seine schīʿitischen Neigungen beigetragen haben. „Man erfuhr von seinen dogmatischen Ansichten, und er mußte als Flüchtling die Stadt verlassen". Man sagte ihm nach, daß er es auch mit dem Gebete und anderen religiösen Observanzen leicht genommen habe[5]). Dem entspricht es auch, daß man die Zurückweisung der neuen Richtung der Dogmatik auch in öffentlichen gottesdienstlichen Kundgebungen zum Ausdruck kommen ließ. Ich kann nicht bestimmen, auf welche Zeit die charakteristische Nachricht zu beziehen sei, daß man in Hamadān auf das Portal der Moschee als Inschrift die sechs استواء-Verse des Koran anbringen ließ[6]), gleichsam als Demonstration für den Standpunkt der *ahl al-taǵsīm* und als energische öffentliche Ablehnung des Versuchs, darin etwas anderes zu finden, als ihren wörtlichen, durch kein *ta'wīl* wegzudeutenden Sinn.

1) Kazwīnī ed. Wüstenfeld II, 259 unten.

2) Ḏahabī l. c. III, 135 نحن اخرجناه من سجستان كان له كبير علم ولم يكن له كبير دين قدم علينا فانكر الحدّ فاخرجناه.

3) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 57 oben.

4) In der Ausg. wiederholt الجعانى. Vgl. über die häufige Korruption dieses Namens Leidener Katalog, 2. Ausg. von de Goeje-Juynboll II, 56, Anm.

5) Ḏahabī l. c. III, 140.

6) Subkī V, 189, 1.

Die Znrückdrängung der Aśʿariten danert bis an die Anfänge der Seldschukenherrschaft fort. Die Ḥanbaliten hatten es vornehmlich auf die angesehensten Vertreter der theologischen Wissenschaften abgesehen; allenthalben fahnden sie auf dogmatische Bedenklichkeiten. Um diese Zeit war z. B. auch der weitberühmte Geschichtsschreiber von Baġdād, Abū Bekr al-Chaṭīb (st. 463), Gegenstand ihres wühlerischen Eifers (تحاملت الحنابلة على الخطيب). Sie fanden heraus, daß seine dogmatische Richtnng einen Stich in die aśʿaritische Richtung verrate[1]), und wollten nicht dulden, daß er in der Hauptmoschee (al-Manṣūr) Vorträge halte[2]).

Die Seldschukenherrschaft war im Zeichen der Orthodoxie aufgetreten und mutete sich den Beruf zu, als Hort des rechten Glaubens gegenüber jeder Art von Ketzerei zu wirken[3]). Ihre Anfänge entsprachen auch den Erwartungen der unbeugsamen Dogmatiker. Diese fanden in Toghrilbeg eine willkommene Unterstützung. Sein Vezir al-Kundnrī kann während der Regierung dieses Snltans neben der Verfluchung der Rāfiḍī's auch die der Aśʿariten gleichsam als liturgischen Akt in die Moschee einführen[4]). Die größten aśʿaritischen Lehrer seiner Zeit, unter ihnen Abu-l-Ḳāsim al-Ḳnśejrī und der auch als Lehrer des Ġazālī berühmte Imām al-Ḥaramejn, werden mit seiner Genehmigung verfolgt nnd verbannt[5]).

Erst der Schutz, den Niẓām al-mulk, der Vezir des Snltans Alparslān, den Aśʿariten gewährte, milderte die gefährliche Lage, in die sie überall im Bereiche der Baġdāder Orthodoxie gedrängt waren[6]). Im Jahre 470 zettelten die fanatischen Ḥanbaliten der Chalifenresidenz, angeführt vom Oberhaupt des *madhab*, dem Śerīf Abū Ġaʿfar b. Abī Mūsā, einen Aufruhr an gegen den berühmten Śāfiʿiten Abū Isḥāḳ al-Śīrāzī, der sich zu den aśʿaritischen Lehren bekannte, und gegen seine Anhänger, weil der beunruhigte Abū Isḥāḳ gegen die Verfolgungen der Ḥanbaliten in einer Beschwerdeschrift den Schutz des Niẓām al-mulk angerufen hatte. Zwanzig Tote fielen als Opfer des ḥanbalitischen Straßentumultes. Endlich mußte sich der Chalife, seiner Neigung nach Beschützer der Fanatiker, einmengen, und nach beiden Seiten beruhigen. Abū Ġaʿfar erhielt Arrest im Palaste. Niẓām al-mulk aber richtet eine in ihrem Wortlaut erhaltene Exhortation an die aufgeregten Ḥanbaliten, in welcher er sie darüber anfklärt, daß al-Aśʿarī nach Aḥmed

1) Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ III, 337; da wird auch die dogmatische Vermittlung des Chaṭīb reproduziert.

2) Mirʾāt al-zamān bei G. Salmon, Introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh (Paris 1904) 5, 21; nur obiges kann der Sinn des Verbotes sein „in die Moschee einzutreten".

3) JRAS. 1902, 571 ff.

4) E. G. Browne, A Literary History of Persia II, 174.

5) Subkī III, 86.

6) Vgl. jetzt Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London 1907) 379.

b. Ḥanbal der größte Sunna-Imām gewesen, daß sein Bekenntnis mit dem des Ibn Ḥanbal völlig identisch sei, woran kein Mensch zweifeln könne[1]). Dies zu erklären, war Niẓām al-mulk völlig berechtigt; al-Aš'arī hat ja in seiner Ibāna dem Aḥmed ibn Ḥanbal als dem größten Lehrer des Islam eine übersprudelnde Lobrede gehalten und sich mit seiner Dogmatik vollends identifiziert.

Dies Mahnschreiben bezeichnet wohl das früheste aš'ariten-freundliche öffentliche Auftreten des großen Vezirs. In der Folge hatte er mehr als einmal Gelegenheit, sich als Beschützer der in Baġdād verfehmten Kalāmtheologie zu bekunden. Denn die Ḥanbaliten hörten nicht auf, unter dem Schutz der Chalifen die großen aš'aritischen Lehrer zu verfolgen und zu vertreiben.

Wegen ḥanbalitischer *fitna* mußte Abū Naṣr al-Ḳušejrī, ein wegen seiner asketischen Frömmigkeit und seines mächtigen Einflusses verehrter Mann, Baġdād verlassen[2]), trotzdem man von seinen Vorträgen rühmen konnte, daß sie viele Nichtmuslime in den Schooß des Islam lockten (قلّما كان يخلو مجلسه عن اسلام جماعة من اهل الذمّة). Sein Verbrechen war, daß er in Schrift und Wort als Verteidiger der aš'aritischen Weise auftrat und mit rücksichtsloser Strenge die Muǵassima angriff. Aus Baġdād vertrieben, holte ihn Niẓām al-mulk nach Nīsābūr[3]).

Unter der Regierung des Sultans Alparslān und seines Vezirs können die Aš'ariten in der Tat frei aufatmen und in den von letzterem gegründeten Niẓāmijja-Hochschulen[4]) fand die Kalām-dogmatik angesehene, von regierungswegen begünstigte Stätten. Die veränderten Verhältnisse ermöglichen es nun auch den Anhängern des Aš'arī, ihr Mütchen an den Gegnern zu kühlen. Zur Regierungszeit des Alparslān lebte in Herāt der fromme Abū Ismā'īl 'Abdallāh al-Harawī (st. 481), bekannt als Verfasser des vielgelesenen ṣūfischen Handbuches *manāzil al-sā'irīn*. Wie anderen Anhängern der asketischen und ṣūfischen Richtung waren auch ihm die Spitz-

---

1) Subkī III, 99: كبير اهل السنّة بعده (احمد بن حنبل) وعقيدته وعقيدة الامام احمد واحدة لا شكّ فى ذلك ولا ارتياب وبه صرّح الاشعرى فى تصانيفه وذكر(ها) غير مرّة من ان عقيدتى هى عقيدة الامام المبجّل احمد بن حنبل.

2) Ibn al-Aṯīr ad ann. 485.

3) Subkī IV, 251.

4) Über die Hochschulengründungen des Niẓām al-mulk s. jetzt Julián Ribera, Origen del Colegio Nidami de Bagdad, im Homenaje a Francisco Codera (Zaragoza 1904) 3—17.

findigkeiten der Dogmatiker zuwider[1]); wie der große Ṣūfī ʿAbd al-Ḳādir al-Ġīlānī schlug auch er sich zu den Ḥanbaliten, wo er sich vor den Haarspaltereien der Dogmatik sicher fühlen konnte. Er bekämpfte sogar den Kalām in einer eigenen Schrift ذَمّ الكلام[2]). Als nun einmal der Sultan Alparslān die Stadt Herāt besuchte, verschafften sich die Kalāmleute eine Statuette aus Erz und schmuggelten sie in das *miḥrāb*, vor dem Abū Ismāʿīl sein Gebet zu verrichten pflegte. Als sie dem Sultan ihre Aufwartung machten, klagten sie darüber, daß der fromme Scheich ein arger *muǵassim* sei, der seinen Gott in Körpergestalt anbete, was sie auch durch Vorweisung des Bildwerkes, das der Gegenstand seines Kultus sei, beweisen wollten. Der ahnungslose Scheich hatte viel Mühe, den erzürnten Herrscher zu besänftigen und ihn von seiner Unschuld zu überzeugen[3]).

Dies Geschichtchen mag wohl nur den Wert einer Anekdote haben, die der durch seine Parteilichkeit bekannte al-Ḏahabī gerne erzählt, um die Bosheit der Gegner ins Licht zu stellen; es setzt jedoch als historische Tatsache voraus die Abneigung des Alparslān gegen das in den Kreisen der Ultraḥanbaliten gepflegte *taǵsīm* und seine Sympathie für die Kalāmtheologie.

Uns interessiert hier jedoch mehr die Reaktion der Ḥanbaliten gegen den neuen Geist. Sie mochten auch nach dem ihnen ungünstigen Umschwung der Verhältnisse das Schwert nicht in die Scheide stecken. Die Anerkennung der aśʿaritischen Richtung gewann immer mehr Boden. Mit Bezug auf die Mitte des 6. Jahrh. d. H. kann der vertrauenswürdige Tāǵ al-dīn al-Subkī, ein solider Kenner der theologischen Bewegungen jener Zeit, im Widerspruch gegen Ḏahabī aussprechen, daß „damals niemand mehr Mut gehabt hätte, die aśʿaritische Richtung zu verwerfen, die als die Heerstraße galt"[4]). Dies ist allerdings etwas übertrieben. Die Ḥanbaliten ließen sich weder in der Literatur noch im Leben einschüchtern. Die Literaturgeschichte des Islam, sowie die Ṭabaḳāt zeigen uns auch fortab den ungeschwächten Eifer der Ḥanbaliten nicht nur in der Aufrechterhaltung ihrer ritualistischen Überlieferungen, sondern auch ihrer dogmatischen Opposition gegen die zur Herrschaft gelangten Lehren. Das interessanteste literarische Produkt dieser Art ist aus dem 6. Jahrh. das auf populäres Verständnis

1) Vgl. Ẓāhiriten 179 ff. Zu den Ẓāhiriten zählt auch der Asket Ibn abī ʿĀṣim al-nabīl (st. 287), Schüler des Śaḳīḳ al-Balchī وكان مذهبه القول بالظاهر وترك القياس, Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ II, 214.

2) Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt. I, 433.

3) Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ III, 381.

4) Subkī IV, 239, 4 لا احد يتجرّأ فى ذلك الزمان على انكار مذهب الاشعرى لانّه جادّة الطريق.

angelegte Lehrgedicht des Muḥammed b. ʿAbdalmalik al-Karaǵī (st. 532) aus Karaǵ (zwischen Hamadān und Ispahān). Der Verfasser entwickelt in diesem gereimten Opus (عرائس القصائد فى شموس العقائد) in mehr als 240 Verszeilen das ganze System der Ḥanbaliten (inclusive *taǵsīm*) mit Ausfällen gegen Aśʿarī. Der biographische Schriftsteller al-Samʿānī hatte dies Lehrgedicht unmittelbar vom Verfasser gehört; aber al-Subkī vermutet, daß es seither viel Interpolationen und Erweiterungen erfahren haben müsse, bis es seinen definitiven Umfang erreichte. „Nicht möge — sagt er — Allāh freundlich sein dem, der diesem Werke Glauben schenkt, noch seinem Verfasser, wer es auch immer sein möge. Über al-Aśʿarī spricht er in der scheußlichsten Weise und erdichtet über ihn erlogene Dinge“ [1]). Jedoch die Tatsache, daß ein solches Lehrgedicht Gegenstand von immer zunehmenden Hinzufügungen und Erweiterungen bilden konnte, ist ja an sich ein Zeugnis dafür, daß es einem inneren Bedürfnis entsprach in den Kreisen, die daran arbeiteten. Auch das apologetische Werk des Ibn ʿAsākir (ed. Mehren) muß ja noch die persönliche Ehre und das Ansehen des Aśʿarī gegen die feindlichen Angriffe der Gegenpartei verteidigen.

Der Fanatismus der Ḥanbaliten bekundet sich jedoch nicht nur in literarischer Form. Mehr als mit der Feder wirken sie durch gesellschaftliche Mittel auf die Massen ihrer Getreuen, denen sie einen unbändigen Haß gegen die „Neuerer“ (مبتدعون) [2]) einflößen. Man dürfe ihnen nicht einmal einen Gruß erwidern; dafür wird eine angebliche Lehre des Ibn Ḥanbal hervorgeholt [3]): من سَلّم على اهل بدعة فقد احبّه und ich habe bereits an anderer Stelle [4]) auf den im Baġdāder Stadtteil Ḥarbijja im 6. Jahrh. gegründeten

---

1) Subkī IV, 83 f.: فلا نال فيها من اهل السنة وباح بالتجسيم حيّا الله معتقدها وقائلها كائنا مَن كان وتكلّم فيها فى الاشعرى اقبح كلام وافترى عليه اىّ افتراء.

2) Dies Epithet spenden einander gegenseitig die beiden Parteien. Der Aśʿarite nennt seine eigenen Gesinnungsgenossen اهل السنّة und die Altkonservativen sind ihm اهل البدعة.

3) Solche lieblosen Lehren des Aḥmed werden selbst von ʿAbd al-Ḳādir Ǵīlānī in seinem Buch الغنية لطالبى طريق الحق verwendet; von dorther sind sie mitgeteilt von Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī in الصواعق المحرقة فى الردّ على اهل البدع والزندقة (Kairo 1312) 149.

4) Kultur der Gegenwart I, Abt. 3, 117.

sozialen Verein السبعيّة hingewiesen, dessen Mitglieder diesem Begrüßungsverbot einen geradezu exzessiven Umfang gaben. Mit der Tendenz dieses Vereins entschuldigt ein in Damaskus wohnhafter Ḥanbalit seine Anstrengung, dem unter seinem Einfluß stehenden Traditionsbeflissenen ʻAbd al-Ġanī al-Ġammāʻīlī vom Verkehr mit dem Geschichtschreiber der Stadt Damaskus, Ibn ʻAsākir, zurückzuhalten. Dieser war ja Aśʻarit, Verfasser einer Apologie des Aśʻarī und der Ṭabaḳāt seiner Schule. Ein richtiger Ḥanbalit dürfe nicht in die Atmosphäre eines so gefährlichen Menschen treten[1]).

Aber sie scheuten auch vor drastischeren Gewalttätigkeiten[2]) nicht zurück. Gefährlich scheinende Personen wurden zuweilen durch Verabreichung einer Giftdosis aus dem Wege geräumt[3]). Wenigstens wurde den grimmigen Ḥanbaliten diese Kampfesweise zugemutet: es steht natürlich dahin, ob mit Recht oder aus gehässigen Motiven. Nur ganz kurze Zeit vor der Periode, die uns hier beschäftigt, mußte der Aśʻarite Abū Bekr ibn Fūrak[4]), Lehrer des Abu-l-Ḳāsim al-Kuśejrī, auf Geheiß des gewaltigen Maḥmūd ibn Sebuktagīn nach dessen Residenzstadt Ghazna reisen, um sich vor dem Fürsten von dem gegen ihn von den Muckern ausgestreuten Gerücht zu reinigen, er habe behauptet, die Prophetenwürde Muhammed's sei mit seinem Tode erloschen. Wäre ihm die Rechtfertigung nicht gelungen, so hätte ihn der fürstliche Beschützer der Orthodoxie dem Tode geweiht. Durch das Bekenntnis, „daß unser Prophet in seinem Grabe weiterlebe, und bis in alle Ewigkeit der Gesandte Gottes bleibt in Wahrheit, nicht in metaphorischer Bedeutung, so wie er bereits Prophet war, als unser Urvater Adam erst noch „zwischen dem Ton und Wasser“ sich befand; so sei denn das Prophetenamt Muhammed's ein ewiges, präexistierend und nachbleibend“ — nur durch dies Bekenntnis entging er einstweilig

1) Ibn Reǵeb, Ṭabaḳāt al-Ḥanāblia s. v. Aḥmed b. al-Ḥusejn al-Baġdādī (st. 583 in Damaskus) fol. 84 b: وكان متشددا فى السنّة ويقال انه منع الحافظ عبد الغنىّ من الاجتماع بابن عساكر الحافظ والسماع منه وندم الحافظ على ذلك وكان يقول كان عندنا فى الحربيّة قوم من المتشدّدين يسمّون السبعيّة لا يسلّمون على من سلّم على من سلّم الى سبعة على مبتدع.

2) Im Jahre 596 stiftet der ḥanbalitische Oberḳāḍī von Merw den Pöbel an, die neuerbaute Moschee der Śāfiʻiten niederzubrennen, Ibn al-Aṯīr ad ann. (ed. Būlāḳ XII, 66).

3) Über diese gegen die Feinde der Religion angewandte orientalische Methode s. E. G. Browne, A Traveller's Narrative written to illustrate the episode of the Bāb, II, 371 f.

4) Vgl. jetzt Vollers' Leipziger Katalog Nr. 316.

der Todesstrafe. Einstweilig — denn der Grimm der orthodoxen Gegner war durch diese Rechtfertigung nicht befriedigt; sie räumten den Aš'ariten auf seiner Rückreise nach Nīsābūr durch Gift aus dem Wege. Und es ist hinzuzufügen, daß ihr Haß sich in diesem Fall nicht etwa gegen einen anrüchigen Freigeist richtete. Ibn Fūrak war Fleisch von ihrem Fleisch, selbst Pietist wie sie. Er fühlte solche Ehrfurcht gegen das Papier, worauf der Koran geschrieben ist, daß er niemals in einem Haus schlafen wollte, unter dessen Dach sich ein Koranexemplar befand. Aber er urteilte über die aš'aritischen Formeln nicht so schrecklich wie die Ḥanbaliten, die ihren Weg zum Ohre des mächtigen Ghaznewiden zu finden wußten [1]).

Dieser Zug wiederholt sich dann mehreremal in der biographischen Literatur. Auch aus dem Jahre 567 haben wir ein Beispiel dafür, daß Ḥanbaliten mit denselben Mitteln gegen einen aš'aritischen Gegner arbeiten [2]), nämlich gegen den zu seiner Zeit in Baġdād sehr beliebten öffentlichen Lehrer Muḥammed b. Muḥammed Abū Manṣūr al-Barawī al-Ṭūsī. Er war Aš'arite und pflegte in seinen Vorträgen die Ḥanbaliten heftig anzugreifen. „Hätte ich zu befehlen — sagte er einmal — würde ich den Ḥanbaliten die *ǵizja*-Steuer (wie Andersgläubigen) auferlegen“ [3]). Dafür ließen die Ḥanbaliten heimlich Gift in sein Haus schmuggeln, woran er und seine ganze Familie starben [4]).

Auch dem großen Dogmatiker Fachr al-dīn al-Rāzī soll sein eifriger aš'aritischer Kampf gegen die Mu'taziliten damit belohnt worden sein, daß ihn die anthropomorphistischen Karrāmiten heimlich vergiften ließen [5]).

In Baġdād, dem Sitz ihres früheren Glanzes, war — wie uns bereits ein Beispiel gezeigt hat — das Ḥarbijja-Quartier die Brutstätte und der Mittelpunkt des ḥanbalitischen Fanatismus. Schon Ǵāḥiẓ [6]) erwähnt شيوخ الحربيّة als Vergleichungsobjekt für Leute

1) Subkī III, 53—54. 2) ibid. IV, 182.

3) Zu diesem Urteil fanatischer Madhableute gegen einander vgl. Jāḳūt I, 708. 9.

4) Ibn al-Mulaḳḳin, Al-'iḳd al-mudahhab (Leidener Handschr. Warner 532), fol. 141a: وكان فيه تحامُل على الحنابلة بحيث كان يقول لو ان لى امرًا لوضعتُ عليهم الجزية فسمّهُ بعض جَهَلَتهم. Die Todesart wird bei Subkī l. c. umständlicher beschrieben, hingegen fehlt bei ihm das im Text mitgeteilte Detail. 5) Subkī V, 35.

6) Kitāb al-ḥajwān III, 6, 16. Wenn ich die Stelle richtig verstehe, setzt Ǵāḥiẓ den schī'itischen Sektenfanatismus und das asketische Gehaben des dort geschilderten Mannes in Gegensatz zu seinem weinseligen unfrommen Lebenswandel (وكان مع ذلك نبيذيّا صاحب حمام); er will damit den abgefeimten Hypokriten brandmarken.

von asketisch düstrem Aussehen. Was für verbohrte Köpfe in dieser Umgebung zu finden waren, zeigt uns das Beispiel eines asketischen Sonderlings, Ibrāhīm al-Ḥarbī (st. 285), unmittelbaren Schülers des Aḥmed b. Ḥanbal. Er beschäftigte sich auch mit Luġa-Studien (جماعة للغة); aber so oft er einen Dichtervers anwandte, sühnte er diese unheilige Tat — wie er selbst berichtet — damit, daß er dem Zitat unmittelbar ein dreimaliges „Sprich, er ist Allāh der einzige“ folgen ließ[1]). Vor dem Tore der Ḥarbijja ist der Friedhof gelegen, der die Grabmäler einiger heiliger Männer birgt, die *maḳābir al-šuhadā*[2]). Auch Aḥmed b. Ḥanbal war hier beigesetzt worden. Diese Nachbarschaft scheint auf den auch von früher her auf Fanatismus gestimmten Geist der Bewohner nur noch mehr suggestiv gewirkt zu haben. Der Erregung ihres Fanatismus war sie jedenfalls sehr förderlich. Hingegen wurde das Grab des Aš'arī profaniert und in der gemeinsten Weise geschändet[3]). Ihr unbezähmbarer Ingrimm richtet sich vorzüglich gegen den Sitz der Ketzerei, die Niẓāmijja. Sie halten es beispielsweise für ausgeschlossen, daß das Totengebet (*ṣalāt al-ǵināza*) für einen der ihrigen in der Niẓāmijja abgehalten werde; der Ort galt ihnen als viel zu unheilig[4]). Sie benutzen um diese Zeit gerne eine feierliche Gelegenheit, die ihnen für eine ḥanbalitische Demonstration gegen den Geist der verhaßten Niẓāmijja geeignet erschien. Da lassen sie ihrem verhaltenen Groll die Zügel schießen und erneuern die Ausbrüche des Terrorismus, mit dem sie zur Zeit ihres Glanzes jede freie Geistesregung einzuschüchtern pflegten. Als solchen Anlaß benutzten sie im Jahre 521 das Begräbnis des in Baġdād verstorbenen frommen Zāhid 'Alī b. al-Mubārak. Als Ausdruck der Trauer über seinen Tod wurden an diesem Tage alle Bazare der Stadt geschlossen — eine gewöhnliche Art der Trauerkundgebung[5])

---

1) Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ II, 162, 5 v. u.: ما انشدتُ بيتا قط الّا قرأتُ بعده قل هو الله احد ثلاث مرّات.

2) Chaṭīb Baġdādī ed. Georges Salmon (oben S. 9 Anm. 2) 79 (Text). Guy Le Strange, Baghdad during the Abbaside Caliphate (Oxford 1900) 158. Auf diesem Friedhof, in der Nähe der Grabstätte des Bišr al-Ḥāfī, beigesetzt zu werden, galt als besonderes Privilegium; s. beispielsweise Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ IV, 20. Chaṭīb Baġdādī trank Zemzemwasser mit der Intention, dieses Vorzugs teilhaft werden zu können; s. Muh. Stud. II, 273, Anm. 3.

3) Ibn 'Asākir ed. Mehren 110, 4 v. u. ff.

4) Ibn Reǵeb l. c. fol. 119b s. v. 'Abd al-Mun'im Muḥammed al-Bāǵarī (st. 612 in Baġdād): وقال القادسىّ صُلّى عليه بباب جامع المدينة لامتناع الحنابلة أن تصلّى عليه بالنظاميّة.

5) Vgl. WZKM. XVI, 326.

— und während des Begräbnisses rief das liebe Volk aus voller Kehle: „Das ist einmal wieder ein sunnitischer, ḥanbalitischer, kein ḳušejritischer, aš'aritischer Tag". Zu jener Zeit lebte in Baġdād Abu-l-futūḥ (in unserm Text fälschlich: Abu-l-farağ) al-Isfarā'inī, ein überzeugter aš'aritischer Lehrer; ihn hatte der Straßenpöbel schon öfters mit Steinen und verendeten Tieren[1]) beworfen. An diesem Begräbnistag entlud sich sein Grimm gegen den seiner Lehre wegen verhaßten Mann. Der Pöbel stieß öffentlich Schmähungen und Verwünschungen gegen ihn aus, so daß ihm sein Beschützer[2]), der Chalif al-Mustaršid, den Rat geben mußte, die weiteren Vorträge zu unterlassen und sich aus der Stadt zu entfernen. Zwei Tage nachher soll man — so erzählen Ḥanbaliten — im Hause eines seiner Freunde Hefte gefunden haben, in denen geringschätzige Äußerungen über den Koran zu lesen waren. Das Volk ergriff nun den Isfarā'inī, schleppte ihn durch die Straßen der Stadt, wobei die Ursache der Mißhandlung ausgerufen wurde, und machte Miene, ihn dem Feuertode preiszugeben[3]). Später gestattete ihm der Chalif al-Muḳtafī die Rückkehr nach Baġdād; darüber entstand abermals ḥanbalitischer Tumult, der ihn wieder zur Auswanderung nötigte. In stiller Zurückgezogenheit von den öden Kämpfen um die dogmatischen Wortklaubereien, deren Opfer er war, ließ er sich nach vielem Umherwandern schließlich in Bisṭām nieder, wo er 538 starb und an der Seite des gefeierten Ṣūfīlehrers Abū Jezīd al-Bisṭāmī die Grabesruhe fand[4]).

---

1) Über diese Art der Missbandlung s. Ǧāḥiẓ, Kitāb al-ḥajwān V, 85, 15. Man verwendete dabei zumeist tote Katzen; man sagt رُجِم بالسنانير الميّتة.

2) Ibn al-Aṯīr ad ann. 516.

3) Ibn Reǵeb fol. 39a: وكان ذلك يوما مشهودًا غُلِقت فيه اسواق بغداد وكان اهل بغداد يصيحون فى جنازته هذا يوم سُنّى حنبلىّ لا قشيرىّ ولا اشعرىّ وكان حينئذ ببغداد ابو الفرج الاسفرايينىّ الواعظ وكان العوامّ قد رجموه غير مرّة فى الاسواق ورموا عليه الميّتات فاظهروا فى ذلك اليوم لعنَهُ وسبَّهُ فبلغ ذلك المسترشد فمنعه من الوعظ وامره بالخروج من بغداد وظهر فى ثانى يوم عند رجل من اصحابه كراريس فيها ما يتضمّن الاستخفاف بالقرآن وطيف به البلد ونودى عليه فهمّت العامّة باحراقه وظهر الشيخ عبد القادر وجلس للوعظ وعكف الناس عليه وانتصر به اهل السنّة.

4) Subkī IV, 95.

III.

Wenn nun die Ḥanbaliten auf jede Trübung des orthodoxen Lehrbegriffes nach außen in maßloser Weise reagieren, so ist es leicht begreiflich, daß sie in ihrem eigenen Kreise strenge darüber wachen, daß nicht Füchse den Weinberg verderben. Wir wollen an einem Beispiel zeigen, wie strenge sie das strafende Schwert gegen die innerhalb ihres eigenes Kreises vorkommenden Entgleisungen schwingen konnten.

Ein ḥanbalitischer Jüngling, Abu-l-wafā ʿAlī b. ʿAḳīl (st. 513)[1], der später berufen war, unter seinen Zeitgenossen die angesehenste Autorität der ḥanbalitischen Schule zu werden, hatte die Kühnheit, sich bei einigen muʿtazilitischen Lehrern über die Lehrmeinungen dieser Partei unterrichten zu lassen. Obgleich er den Verkehr mit jenen Leuten möglichst verheimlichte, verriet sich sein Umgang mit ihnen durch manche Andeutung, die er gesprächsweise fallen lies. Er sprach z. B. vom *taʾwīl* einiger Attribute Gottes u. a. m. Seine von der Orthodoxie abbiegende Sinnesart konnte er selbst weder leugnen noch beschönigen, als die ketzerriecherischen Schnüffler schriftliche Aufzeichnungen von ihm auftrieben, die seine Rechtgläubigkeit arg kompromittierten. Als besonders schwerwiegendes Crimen wird ihm angerechnet, daß er dem Muʿtaziliten Abū ʿAlī folgend die These aussprach: die Dunkelheit sei nicht ein positives Accidens mit schwarzer Farbe, sondern bloß die Privation des Lichtes, also kein Seiendes, sondern ein Nichtseiendes (Steresis)[2]. Der ketzerische Verkehr des jungen Abu-l-

1) Dies Sterbejahr wird in den arabischen Quellen festgehalten; Brockelmann (I, 398 Nr. 2) gibt 515/1121.

2) Eine in den Kalām-Schulen vielfach umstrittene Frage, in deren Beantwortung die Muʿtaziliten nicht einig sind. Sie hängt mit der allgemeinen Fragestellung zusammen: ob die Privationen als in Wirklichkeit existierende Accidense zu betrachten seien. Die auseinandergehenden Ansichten der Mutakallimūn darüber s. bei Schreiner, Der Kalām in der jüd. Litteratur 50 und dazu Ǵāḥiẓ, Kitāb al-ḥajwān V, 16 ff. Speziell die Frage, ob **Finsternis** ein positives **Accidens**, oder nur die **Privation** des Lichtes sei, wird in diesem Zusammenhang eifrig behandelt. Auch Saʿadjah bespricht sie eingehend in Amānāt 53 f.; anknüpfend an Eccl. 2, 13 erörterte er sie auch im Sēfer ha-gālūj und gelangt zu dem mit der Lehre des Abū ʿAlī übereinstimmenden Resultat: انّ الظلام ليس هو اصل وضدّ للنور وانّما هو عدمه; dafür wird er von den Gegnern hart angegriffen. S. den Text des R. Mubaššir bei Harkavy, Studien u. Mittheilungen V (St. Petersburg 1891; Mek. Nird., VII. Jahrg.), 183—185. [Vgl. jetzt auch S. Poznański, Ḥajjūjah ha-Balchī im hebr. Jahrbuch הגרן, VII, 9 des SA.] Nach dem Bericht des Maimūnī (Dalālat I, c. 73, Prop. 7 zu Ende; ed. Munk I, 111 b) wird die These des Abū ʿAlī (in Bezug auf Licht und Finsternis) von manchen Muʿtaziliten abgelehnt, die sonst die Existenz privativer Accidense nicht anerkennen: وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست امورا موجودة بل يقول ان . العجز عدم القدرة والجهل عدم العلم

Wafā scheint jedoch nicht auf Muʿtaziliten beschränkt gewesen zu sein. Er muß wohl, ob nun in persönlichem Verkehr oder durch das Studium ihrer Schriften, auch von den Ideen der pantheistischen Mystiker gekostet haben. Denn noch schwerer als die eben erwähnte metaphysische Subtilität fiel ins Gewicht, daß er in einer der aufgestöberten Schriften den Erzketzer Ḥallāǵ, den die Orthodoxie als Ungläubigen dem Henker preisgegeben hatte, wie einen rechtgläubigen Asketen und Wundertäter behandelte, und daß er der Erwähnung seines Namens den Segensspruch „möge Gott ihm barmherzig sein" folgen ließ. Dies alles konnte der Scherīf Abū Ǵaʿfar, den wir bereits in seinem Verfolgereifer kennen lernen konnten (oben S. 9), aus dem ihm vorgelegten Beweismaterial unleugbar feststellen. Er und seine Gesinnungsgenossen gaben nun die Parole aus auf die persönliche Verfolgung des jungen ḥanbalitischen Gelehrten. Dieser war vor ihnen nunmehr seines Lebens nicht mehr sicher und mußte sich lange Zeit im verborgenen herumtreiben, um den Nachstellungen ihrer Schergen zu entgehen. Später fühlte er sich nur in dem zum Sultanspalast führenden *bāb al-marātib*[1]) in Sicherheit, wo ihn der Dolch seiner fanatischen Glaubensgenossen nicht erreichen konnte; das Weichbild des Palastes galt als *ḥaram*, als Asyl. Der Hetze müde, entschloß er sich nach fünfjähriger Angst zu einem öffentlichen Widerruf seiner Irrtümer. In Anwesenheit der angesehensten Religionsautoritäten gab er seine demütige Bußfertigkeit kund und fertigte eine schriftliche Lossagung von jeder Verbindung mit den Ketzern und von den ihm zur Last gelegten Verirrungen aus. Es wird dabei ausdrücklich erwähnt, daß Abū Ǵaʿfar dieser Versammlung nicht persönlich präsidierte, da er eben wegen eines öffentlichen Mißbrauches, den er bekämpfte[2]),

---

ولا يطّرد ذلك فى كلّ عدم ولا يقول ان الظّلام عدم الضوء ولا ان السكون عدم الحركة. Über die verschiedenen Definitionen des *ʿadam*-Begriffes in den Kalām-Schulen vgl. Biram, Die atomistische Substanzlehre (Leiden 1902) arab. Text 64 ff.; Ġazālī, Tahāfut (Kairo 1303) 21—23.

1) Dies Detail erwähnt Ibn al-Aṯīr ad ann. 513.

2) Es handelt sich um ein تغيير المنكر, wie es von den Ḥanbaliten öfters recht stürmisch geübt und gefordert wurde (vgl. oben S. 7 Anm. 6); vgl. die für die gesellschaftlichen Zustände jener Zeit charakteristische Erzählung bei Ṭab. Ḥanābila fol. 24a, s. v. al-Maʿmar b. ʿAlī al-Baḳḳāl, genannt Abū Saʿd (st. 506): وكان فى زمن ابى على بن الوليد شيخ المعتزلة يجلس فى مجلسه ويلعن المعتزلة وخرج مرّة ولقى مغنّية خرجت من عند تركىّ فقبض على عودها وقطع اوتارها فعادت الى التركى فاخبرته فبعث من كبس دار ابى سعد واثلت فاجتمع بسبب ذلك الحنابلة وطلبوا من الخليفة إزالة المنكرات كلّها.

mit den Behörden im Streit war. Daraus folgt, daß der Widerruf nicht nur vor einem ḥanbalitischen Kollegium, sondern vor dem offiziellen Tribunale (*dīwān*) stattfand. Abū Ǵa'far hatte jedoch in den vorzulegenden Widerrufungsakt früher Einsicht genommen und denselben gebilligt. 5

Mit Stumpf und Stiel waren allerdings die Früchte seines früheren Umganges aus dem Geiste des Ibn 'Aḳīl nicht ausgetilgt. „In vielen seiner Reden — sagt von ihm Ibn Tejmijja[1]) — war ein Stück von mu'tazilitischer Sprache", und er erwähnt ihn auch im Zusammenhang jener Mutakallimūn, die das *ta'wīl* zulassen[2]). 10 Als bleibenden Niederschlag jener Periode seiner Entwickelung kann man es betrachten, daß er sich in der Frage: ob die Gotteserkenntnis auf bloße Überlieferung (*taḳlīd*), oder auf spekulative Erwägung (*naẓar*) gegründet sein müsse, jenen anschloß, die in ihrer Stellungnahme sich dem Kalāmstandpunkte nähern. Eine der größten 15 Autoritäten der ḥanbalitischen Dogmatik führt den Ibn 'Aḳīl unter jenen an, die, entgegen dem bedingungslosen *taḳlīd* der allgemeinen ḥanbalitischen Schule, das *naẓar* fordern[3]).

Ich halte dies Widerrufungsdokument aus kulturhistorischem Gesichtspunkt für wichtig genug, um den Text desselben als 20 Specimen solcher Kundgebungen, die wohl öfters vorkamen, hier in dem Zusammenhang mitzuteilen, in dem es in dem Klassenwerk über die Ḥanbaliten von Ibn Reǵeb[4]) erscheint:

وذلك انّ اصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل تردّده الى ابن
25 الوليد وابن التبّان شيخَى المعتزلة وكان يقرأ عليهما فى السرّ علم
الكلام ويظهر منه فى بعض الاحيان نوع الانحراف عن السنّة وتأوّل
لبعض الصفات[5] .... رحمه الله، ففى سنة احدى وستين
اطّلعوا على كُتُب فيها شىء من تعظيم المعتزلة والترحّم على الحلّاج

---

1) al-Iḥtiǵāǵ bil-ḳadar (Rasā'il II, 131 unten): وابن عقيل لمّا كان فى كثير من كلامه طائفة من كلام المعتزلة.

2) Tafsīr sūrat al-ichlāṣ (Kairo 1323) 70, 11: وهذا قول اكثر المتكلّمين النُّفاة من الجهمية والمعتزلة ومن سلك مسلكهم حتّى ابن عقيل وامثاله.

3) al-Kalām 'alā al-fiṭra (Rasā'il II, 331): وقد دخل فى هذا القول طوائف من الفقهاء من اصحاب الائمة الاربعة كالقاضى ابى يعلى واتباعه مثل .... وابن عقيل وغيرهم.

4) Ṭabaḳāt al-Ḥanābila fol. 32a.

5) Hier sind in der Handschr. 4—5 Worte gestrichen.

وغير ذلك ووقف على ذلك الشريف ابو جعفر وغيره فاشتدّ ذلك
عليهم وطلبوا أذاه فاختفى ثمّ التجى الى دار السلطان ولم يزل
امره فى تخبيط الى سنة خمس وستّين فحضر فى اوّلها الى الديوان
ومعه جماعة من الاصحاب فاصطلحوا ولم يحضر الشريف ابو جعفر
لأنّه كان عاتبا على وُلاة الامر بسبب إنكار مُنْكر قد سبق ذكره فى 5
ترجمته فمضى ابن عقيل الى بيت الشريف وصالحه وكتب خطّه:

يقول على بن عقيل بن محمّد انّى ابرأ الى الله تعالى من
مذاهب المبتدعة الاعتزال وغيرِه ومن صحبة اربابه وتعظيم اصحابه
والترحّم على اسلافهم والتكثّر باخلافهم وما كُنتُ علّقتُه ووُجد بخطّى
من مذاهبهم وضلالتهم فانا تائب الى الله تعالى من كتابته ولا 10
تحلّ كتابتُه ولا قراءتُه ولا اعتقادُه وانّنى علّقت مسئلةَ الليل فى
جملة ذلك وانّ قوما قالوا هو اجسادٌ[1] سُودٌ وقلت الصحيح ما
سمعته من الشيخ ابى على وانه قال هو عَدَمٌ ولا يسمّى جسمًا ولا
شيئا اصلا واعتقدت انا ذلك وانا تائب الى الله تعالى منهم
واعتقدت فى الحلّاج انه من اهل الدين والزهد والكرامات ونصرت 15
ذلك فى جزء عملته وانا تائب الى الله تعالى منه وانه قُتل باجماع
علماء عصره واصابوا فى ذلك واخطأ هو ومع ذلك فانّى استغفر
اللّه تعالى واتوب اليه من مخالطة المعتزلة والمبتدعة وغير ذلك
والترحّم عليهم والتعظيم لهم فان ذلك كلّه حرام ولا يحلّ لمسلم
فعله لقول النبىّ صلعم من عَظَّمَ صاحب بدعة فقد اعان على 20
هدم الاسلام وقد كان الشريف ابو جعفر ومن كان معه من الشيوخ
والأتّباع سادتى واخوانى حرسهم الله تعالى مُصيبين فى الانكار علىّ
لما شاهدوه بخطّى من الكتب التى ابرأ الى الله تعالى منها وأتحقّق
انّى كنت مُخْطئا غير مُصيب ومتى حُفظ علىّ ما ينافى هذا الخطّ
وهذا الإقرار فلإمام المسلمين مكافأتى على ذلك وأشهدتُ اللّهَ 25

1) Handschr. احساد.

وملئكتّه وأُولى العلم على ذلك غير مُجْبَر ولا مُكْرَه وباطنى وظاهرى
يعلم الله تعاً فى ذلك سواءً قال اللّه تعالى ومن عاد فينتقم الله
منه والله عزيز ذو انتقام وكتب يوم الاربعاء عاشر محرم سنة خمس
وستّين واربعمائة،

5 وكانت كتابته قبل حضوره الديوان بيوم فلما حضر شهد
عليه جماعة كثيرة من الشهود والعلماء،

IV.

Seitdem durch den Erfolg der theologischen Bewegungen im 12. Jahrh. die aš'aritische Dogmatik zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungen und dabei angelangt war, als *iǵmā'* der maßgehenden Lehrer zu gelten, hat die gegnerische ḥanbalitische Richtung nur noch als tolerierte Unterströmung fortwirken können. Syrien in weitem Sinne, das bereits im 10. Jahrh. n. Chr. als hauptsächlichster Sitz der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* gerühmt wird[1]), war besonders dazu vorbereitet, den ḥanbalitischen Bestrebungen Raum zu gewähren und den Einfluß ihrer Vertreter auf sich wirken zu lassen. Eine feste Stellung erringt das ḥanbalitische *maḏhab* in diesen Landen durch die Bemühungen des Abu-l-faraǵ 'Abd al-Wāḥid al-Šīrāzī (st. 486 in Damaskus). Er war Schüler des berühmten ḥanbalitischen Schulhauptes in Baǵdād, Abū Ja'lā ibn al-Farrā und wanderte vom 'Irāḳ nach Jesusalem, von da nach Damaskus aus, wo er durch Schüler und Anhänger, die sich um ihn scharten, dem ḥanbalitischen *maḏhab* große Verbreitung verschaffte[2]).

Auch nach dem Sieg der Kalāmrichtung bleibt es hier in großem Ansehen. Anschließend an den offiziellen Dankgottesdienst nach der Wiedereinnahme Jerusalems durch Saladin besteigt ein ḥanbalitischer Prediger Zejn al-dīn ibn Naǵijja, ein Abkömmling des eben erwähnten Abu-l-faraǵ al-Šīrāzī, ein Katheder gegenüber der Ḳibla der Ṣachramoschee und hält vor gedrängter Versammlung einen religiösen Vortrag. Dieser Prediger stand in großem Ansehen bei Saladin, der ihm den Ehrennamen eines „'Amr b. al-'Āṣ" verlieh, sich häufig seines Rats bediente und seinen Vorträgen persönlich beiwohnte. Er nahm ihn später zu sich nach Kairo, wo er 599 starb[3]). Die häufigen Nisben vieler der angesehensten ḥan-

1) Muḳaddasī ed. de Goeje 39, 9.

2) Muǵīr al-dīn, al-Ins al-ǵalīl 263: قدم الشام فسكن ببيت المقدس وهو الذى نشر مذهب الامام احمد فيما حوله ثمّ اقام بدمشق فنشر المذهب بها وكان له اتباع وتلامذة.

3) al-Ins al-ǵalīl 301. 593.

balitischen Autoritäten, als: al-Dimiśḳī, al-Ṣafrāwī al-Ṣāliḥī (nach al-Ṣāliḥijja bei D.), al-Ḥarrānī[1]), al-Ba'lī (Ba'lbek), al-Muḳaddasī, al-Ǵammā'īlī, al-Mardāwī (bei Nābulus)[2]), al-Karamī (aus Ṭūr al-Karam b. N.), al-Safārīnī (gleichfalls bei N.)[3]) zeigen am deutlichsten die Bedeutung der syrischen Provinz für die ḥanbalitische Schule. Muǵīr al-dīn gibt in seiner Monographie von Jerusalem und Hebron die Liste der berühmten ḥanbalitischen Lehrer von der Ejjubidenzeit bis an das Ende des 9. Jahrhunderts[4]). Besonders Nābulus und sein Bezirk waren Pflanzstätten der ḥanbalitischen Theologie. In neuerer Zeit gilt, wie ich von Eingeborenen erfahre, Hebron als fanatisches Ḥanbalitennest[5]).

In dem in kultureller Beziehung mit Syrien eng verbundenen Ägypten scheint der ḥanbalitische Geist in der ejjubidischen Zeit weniger zur Geltung gekommen zu sein, wenn auch die Einwanderung seiner Vertreter aus Syrien nach Ägypten nicht zu den Seltenheiten gehört. Die Literatur kennt zwar manchen ägyptischen Vertreter der ḥanbalitischen Theologie[6]) und noch heute ist ihre Lehre an der Azhar-Moschee durch Lehrer und Schüler offiziell, wenn auch verhältnismäßig spärlich, vertreten. Für sie ist das Fiḳh-Lehrbuch نيل المآرب بشرح دليل الطالب (Kommentar von 'Abdalḳādir b. 'Omar al-Dimiśḳī, st. 1135, zu dem Grundwerk des Mar'ī b. Jūsuf, st. 1030 in Kairo) im Druck (Būlāḳ 1288) ver-

1) Vollers, Leipziger Katalog Nr. 171 nennt sich ein 'Abdalḳādir al-Ḥarrānī (übrigens Śāfi'it) السلفى معتقدا vgl. WZKM. XX, 394. Unter ihnen scheint die strenge, puritanische Lebensauffassung von altersher eingebürgert. Schon Aḥmed b. Ḥanbal kann von ihnen sagen: اهل حرّان قلّما يرضون عن احد هو يغشى السلطان بسبب صنعة, Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ II, 48, 3 v. u.

2) Nābulus als Sitz von muslimischem Fanatismus Musil, Arabia Petraea III, 228, 2.

3) Von dem ZDMG. 61, 74 Anm. 2 genannten Träger dieser Nisba empfing der Verfasser des Tāǵ al-'arūs eine *iǵāza* كتب التى مرويّاته واجازنى بها.

4) al-Ins al-ǵalīl 592—604.

5) Die fanatische Bevölkerung von al-Chalīl Musil, Arabia Petraea, II, 1, 223 ult.

6) Eine große Anzahl von Ḥanbaliten ging noch in den letzten Jahrhunderten aus dem Orte Buhūt (Bez. Maḥallat al-kubrā, mudīrijja ǵarbijja) hervor; vgl. die Biographien bei 'Alī Mubārak, Chiṭaṭ ǵadīda IX, 99. Der berühmteste unter ihnen, Manṣūr b. Jūnus al-Buhūtī (als شيخ الحنابلة فى مصر bezeichnet, st. 1051), verfaßte den Kommentar عمدة الطالب zu dem oben erwähnten نيل المآرب und sein Neffe Ṣāliḥ b. Ḥasan gab eine Versifizierung dieses Werkes heraus (Kairoer Katalog III, 300 unten).

öffentlicht worden (bei Brockelmann II, 369 zu ergänzen). Es möge hieran die Beobachtung angeschlossen sein, daß in allerneuester Zeit wieder auffallend viel dogmatische und polemische Bücher der ḥanbalitischen Autoritäten (besonders Ibn Tejmijja, Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja, Safārīnī)[1]) aus den Kairoer Druckerpressen[2]) hervorgehen.

Um bei älteren Zeiten zu verbleiben, kann für die in Ägypten vorwiegende Gesinnung folgende Tatsache als charakteristisch gelten. An der Schwelle der Ejjūbidenepoche wird dem angesehenen, frommen Theologen Muḥammed b. Ibrāhīm al-Kīzānī (st. 562) eine Grabesstelle neben dem Ruheort des Šāfi'ī gewährt, die größte Ehrenbezeigung, die dem Andenken eines Gottesgelehrten in Kairo zu teil werden kann. Dieser al-Kīzānī hatte sich zur anthropomorphistischen Gottesauffassung bekannt (er wird bezeichnet als hervorragend بالعلم والزهد والتجسيم). Nun begann sich die öffentliche Meinung bald darauf, daß dies Bekenntnis im Sinne der inzwischen zum Range der Orthodoxie erhobenen Dogmatik als heterodox verurteilt werden müsse. Ohne Rücksicht auf das gegen Exhumierungen herrschende Vorurteil wird der Leichnam Kīzānī's von der ihm gewährten Grabesstätte entfernt und dies Vorgehen wiederholt, nachdem seine Getreuen versucht hatten, ihn nochmals in die Nachbarschaft des Šāfi'ī-Grabes zu bringen: der Heterodoxe dürfe nicht in der Nähe des Wahrhaften begraben sein: لا يُدْفَن زنديق بقرب صدّيق[3]). Saladin selbst gab später einen strengen Erlaß heraus, der in allen Moscheen seines Machtgebietes auf den Kanzeln verlesen werden mußte, in dem es unter Androhung von Strafen aufs entschiedenste verboten wurde, über die Frage „der Buchstaben und Laute" (النهى عن الخوض فى الحرف والصوت) zu verhandeln; eine der wichtigsten Thesen des Ḥanbalitismus, daß nämlich die Worte und Laute des geschriebenen und rezitierten Korans als Kalām Allāh anerkannt werden müssen (Aš'arī degradierte

1) Über sein jüngst im Druck erschienenes theolog. Werk Revue du monde musulman II, 596.

2) Als ḥanbalitischer Druck aus Syrien kann aus neuerer Zeit verzeichnet werden: الروض المُرْبِع فى شرح زاد المُسْتَقْنِع (Regierungsdruckerei in Damaskus — nach Mašriḳ IV, 879 —), ein Superkommentar zu dem Werke المستقنع, von dem oben genannten Manṣūr al-Buhūtī; dies selbst ist ein Kommentar zum مختصر المُقْنِع von Abu-l-Naǵā Šaraf al-dīn al-Muḳaddasī (st. 968); das Grundwerk المُقْنِع (Brockelmann I, 398), eines der angesehensten Werke der ḥanbalitischen Literatur, hat Muwaffaḳ al-dīn ibn Ḳudāma (st. 620) zum Verfasser.

3) Subkī IV, 65.

sie zu Exponenten — عبارة des Gotteswortes)[1]. Darüber dürfe nun nicht verhandelt werden und Saladin wendet in seinem Erlaß auf die Zuwiderbandelnden den Koranspruch 33, 60 ff. an, von den Leuten „in deren Herzen Krankheit", die „verflucht sind, und, wo sie immer ergriffen werden, des Todes getötet werden sollen" [2]).

Einige Zeit nach Saladin scheint man der Rührigkeit der Ḥanbaliten in der Tat Hindernisse in den Weg gelegt zu bahen. Dafür ist der Fall 'Abdalġanī al-Ǵammā'īlī (st. 600) cbarakteristisch. Dieser der altorthodoxen Richtung huldigende, als Traditionist berühmte Theologe — man gewährte ibm das Epithet eines *amīr al-mu'minīn fi-l-ḥadīṯ* [3]) — „redete übcr die Attribute und den Koran in einer Weise, die das Mißfallen der *ahl al-ta'wīl* erregte; sie machten darüber großen Lärm und man hielt eine Gerichtsversammlung in der Residenz des Sultans in Damaskus ah. 'Abdalġanī verharrte (hei seinen Lehren) und man gah ihn vogelfrei. Nur infolge der Dazwischenkunft der kurdischen Emire wurde es ihm möglich, aus Damaskus nach Ägypten zu entkommen, wo er his zu seinem Tode unbeachtet (خاملا) lehen konnte" [4]). Nach anderen Berichten[5]) verursachte er auch hier Unruhen und es wäre ihm auch hier ühel gegangen, wenn ibn nicbt die Regierung, die dem religiösen Gezänke abhold war, geschützt hätte[6]).

Aher einen dauernden Erfolg batten die Verfügungen Saladin's in Syrien nicbt. Hier hietet das 7. Jahrhundert fortwährend Beispiele der Beunruhigung, denen die Aś'ariten von seiten der Ḥanbaliten ausgesetzt sind — هولا الحنابلة آل الفتنة heißt es von diesen [7]) —, wohei hei der Partei der letzteren gewöhnlich auch das mit den Ḥanbaliten sympathisierende Volk heteiligt erscheint. In der Biographie des Historikers von Damaskus, 'Ahdalraḥmān ihn 'Asākir, kann erzählt werden: „Zwiscben ibm und den Ḥanbaliten gab es Vorkommnisse, wie deren zwischen dem Pöhel der letzteren und den Aś'ariten an der Tagesordnung sind. Er ging niemals an einem Ort vorüher, an dem sich Ḥanbaliten aufhielten, aus Furcbt, daß sie ihm etwas antun würden" [8]). Und hei Gelegenheit der

1) Vgl. ZDMG. 61, 80, 1, oben S. 7.
2) Subkī IV, 331.
3) JRAS. 1907, 289 n. 11. Dieser Ebrentitel wird großen Ḥadīṯkennern nicbt selten gegeben: Sufjān al-Ṯaurī in Nawawī, Tahḏīb 287, 3; Hišām al-Dastawā'ī bei Ḏababī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ I, 148, 4, Muḥammed b. Isḥāḳ, ibid. 156, 6, Šu'ba, ibid. 174, 8, 'Abdallāb b. al-Mubārak, ibid. 251, 6 v. u., Dāraḳnṭnī, ibid. III, 201, 5; er ist also nicbt auf die Jonrn. as. 1907, 1, 220 nnten verzeicbnete Person ausnahmsweise beschränkt. Vgl. Vollers, Leipz. Katal. Nr. 678.
4) Ḏababī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ IV, 166 ff. wird die Begebenbeit mit Ausführlicbkeit erzählt.
5) Jāḳūt II, 113.
6) Ḏahabī l. c. 172, 10: وكان بمصر كثير من المخالفين لكن رائحة السلطان كانت تمنعهم.
7) ibid. 171, 6 v. u.
8) Subkī V, 69.

Biographie eines anderen Gelehrten aus derselben Zeit werden die Verhältnisse in Damaskus in die Worte zusammengefaßt: „Die Ḥanhaliten errangen die Oberhand über die *ahl al-sunna* (damit sind vom Standpunkt des Verfassers die Aś'ariten gemeint, s. oben S. 12 Anm. 2), so sehr, daß jene, wenn sie mit den letzteren an einem Orte zusammentrafen, ihnen fluchten und sie prügelten“[1]). Als wäre von einem weißen Raben die Rede, so wird ein ausnahmsweise nicht aggressiver ḥanhalitischer Schulmeister in Jerusalem mit den Worten charakterisiert: „die Leute hliehen unversehrt von seiner Hand und seiner Zunge“[2]). Zeitweilig gelang es ihnen, die Unterstützung der Regierenden zu gewinnen, ohne deren Konnivenz es ihnen ja kaum möglich gewesen wäre, ihren Terrorismus zu üben. Eines der lehrreichsten Kapitel dieses Teils der Kulturgeschichte des Islam in Syrien bietet die Intrigue, welche die Hanhaliten (طائفة من مبتدعة الحنابلة القائلين بالحرف والصوت) in Damaskus beim Sultan al-Malik al-Aśraf Mūsā gegen den als die größte Autorität seiner Zeit anerkannten śāfi'itischen Schejch 'Ahd al-'Azīz 'Izz al-dīn h. 'Ahd al-Salām (st. 660) anzettelten[3]). Durch jene Umtriebe wurde eine imposante 'Aḳīdaschrift dieses Theologen in aś'aritischem Sinne hervorgerufen, die jedoch anfänglich wenig Erfolg heim Sultan hatte, dem sich auch die feigen Kollegen des 'Izz al-dīn fügten, bis durch die Ankunft des Bruders des Sultans, al-Malik al-Kāmil, aus Ägypten die Rehabilitierung des verfolgten Schejchs herbeigeführt wurde. Man wird die aktenmäßige Darstellung des ganzen Herganges hei Suhkī V, 85—102 nicht ohne Nutzen für die Kenntnis der Zeitgeschichte lesen.

Der Einfluß der Ḥanhaliten in Syrien spiegelt sich auch in einer kontinuierlichen Kette der ḥanbalitischen theologischen Tradition in dieser Provinz des Islamreiches, die um diese Zeit die hervorragendsten Vertreter jener theologischen Richtung in Literatur und Schule hervorgehracht hat. Diese ḥanhalitische Tradition erreicht ihren Höhepunkt im 8. Jahrhundert mit Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (st. 728) und seinem Schüler Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja. Die große Bewegung, in die die theologischen Kreise des Islam infolge des Auftretens des Ihn Tejmijja gerieten, war bereits Gegenstand der Darstellung[4]). Die mächtige Wirkung seiner Schriften läßt sich zunächst aus der Flut von Gegenschriften folgern, die sie hervorriefen. Wenn auch vom *iǵmā'* der orthodoxen Theologen verurteilt, fanden sie viel Anklang heim gemeinen Volk, dem fort-

1) Subkī ibid. 97.

2) al-Ins al-ǵalīl 603, 9 والناس سالمون من يده ولسانه.

3) Vgl. das Zitat aus den Jawāḳīt des Śa'rānī bei Nicholson, Literary History of the Arabs 461.

4) Schreiner, Beitr. zur Gesch. d. theolog. Bewegungen im Islam 76—109 (= ZDMG. 52, 540—563; 53, 51—61).

währenden Beschützer der ḥanbalitischen Eiferer. Wohl verkündete man nach der Verurteilung des Ibn Tejmijja in allen Moscheen von Damaskus ein Dekret, nach welchem die Rückkehr zu seinen Irrlehren mit körperlicher Züchtigung und Vermögensstrafen bedroht wurde; in öffentlichen Versammlungen mußten die Ḥanbaliten die Zugehörigkeit zu diesem *maḏhab* verleugnen und sich zum šāfi'itischen bekennen[1]). Dies minderte jedoch nicht die Wirkung der Bewegung, die das Auftreten jenes Ḥanbaliten hervorgerufen hatte.

Die politischen Verhältnisse waren zu dieser Zeit dem in jener Bewegung sich kundgebenden Aufschwung des Ḥanbalitismus überaus günstig. Man konnte dem Volke predigen, daß die inzwischen über die Länder des Islam eingebrochene Mongolennot eine Strafe der erzürnten Gottheit für die allenthalben in Leben und Lehre um sich greifende Herrschaft von Liberalismus und Toleranz sei[2]). Das Aufflackern der unduldsamen Gesinnung war auch vom Wiederaufleben längst veralteter fanatischer Praktiken begleitet. Zu diesen gehörte beispielsweise die Reaktivierung der theoretischen religiösen Gesetze in Bezug auf die Bethäuser der Andersgläubigen[3]), welche der hierarchische Einfluß der älteren 'Abbasidenzeit auch in der Praxis möglichst zur Geltung zu bringen strebte[4]). Jetzt hört das Volk nicht ohne Erfolg, daß die Mongolen nicht gekommen wären, wenn man nicht lange Zeit im Widerspruch mit den Lehren des strengen Islam gegen die Andachtsstätten der Ungläubigen un-

---

1) Ibn Ḥaǵar al-'Askalānī, al-Durar al-kāmina (Handschr. der Hofbibliothek zu Wien, Mxt Nr. 245) I, fol. 78a: ثمّ جمعوا الحنابلة من الصالحية وغيرها وشهدوا على انفسهم انّهم على معتقد الامام الشافعى.

2) Ibn Tejmijja, al-Furkān bejna-l-ḥakk wal-bāṭil (Rasā'il I, 139 ff.) sucht nachzuweisen, daß jedesmal wenn im Islam die Ketzerei um sich griff, seine Staaten von Feinden vernichtet wurden. Hulagu war der Nebucadnezar des Islam: هو للمسلمين بمنزلة بخت نصر لبنى اسرائيل (140, 12). Diese Schrift des I. T. ist nicht identisch mit der bei Brockelmann II, 104 Nr. 5 verzeichneten, deren Titel ebenfalls mit den Worten *al-Furkān* beginnt; diese letztere (aber im Titel richtiger *bejna* statt *fī*) ist ebenfalls im Druck erschienen, Kairo (Takaddum-Druckerei) 1322; 109 SS. Aus dem Inhalt der beiden Bände der *maǵmū'at al-rasā'il al-kubrā* kann die Ibn Tejmijja-Bibliographie mit 24 Nummern ergänzt werden.

3) Vgl. meinen Aufsatz: Sa'īd b. Ḥasan d'Alexandrie in RÉJ. XXX, 9.

4) Sehr belehrend ist eine Notiz in Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ I, 339 oben: In Mosul gab es eine verfallende Kirche, welche die Christen wieder herstellen wollten (dies war nach dem islamischen Gesetz unzulässig). Da brachten sie die Summe von 100000 (Dirhem) zusammen, um durch dieselbe den Ašjab (Kāḍī von Mosul, st. 209) für die Zulassung des Neubaues zu stimmen. Der Kāḍī deponierte das Geld bei einem der Beisitzer und als sie sich (zur Gerichtssitzung) in der Moschee versammelten, sprach er: „Bezeuget mir, daß ich den Beschluß fasse, den Neubau der Kirche zu untersagen". Das Geld wurde den Christen zurückgegeben.

berechtigte Nachsicht[1]) geübt hätte. Man reizte zu fanatischen Maßregeln, die durch den toleranten Geist der Ejjubidenregierung zurückgedrängt waren. Ein poetischer Zeitgenosse des Ibn Tejmijja, Zejn al-dīn ʿOmar al-Wardī, unter dessen Produkten man auch eine Ḳaṣīde auf den im Kerker erfolgten Tod jenes Eiferers findet[2]), richtet eine eigene poetische Beglückwünschung an den Ḳāḍī Kamāl al-dīn ibn al-Zamlakānī, der übrigens eine leitende Rolle in der Verfolgung des Ibn Tejmijja gespielt hatte[3]), zur Feier des Ereignisses, daß dieser Gottesgelehrte die Juden von Aleppo gewaltsam aus ihrer Synagoge verjagte, um dieselbe für ein *dār al-ḥadīṯ* in Anspruch zu nehmen[4]). Er drückt seine Freude darüber aus, daß der Ḳāḍī „dadurch die Qualen der Juden verdoppelt hat und daß nun ihre Gesichter gleich ihren Turbanen[5]) gelb werden“[6]). Der Fanatismus der Ḥanbaliten hat in dieser finsteren, eingeschüchterten Zeit auch auf gemäßigtere Kreise gewirkt; sie selbst tun das mögliche, um in den die Bethäuser Andersgläubiger, sowie auch in anderen die Nichtmuslimen betreffenden Fragen, im Gegensatz gegenüber duldsameren *maḏāhib*, ihre intoleranten Anschauungen zur Geltung zu bringen[7]). Sie konnten dabei des Beifalls und der tätigen Unterstützung der Menge sicher sein. Die vernünftigeren Mamlukenpolitiker unterstützten freilich die fanatischen Triebe nicht[8]); sorgten vielmehr in der Regel dafür, in ihren Landen das Gleichgewicht möglichst aufrecht zu erhalten, wenn auch gerade in der Behandlung der Heiligtümer Andersgläubiger die Taten des Fanatismus nicht vollends verschwinden konnten[9]). Der grausame

---

1) Solche Nachsicht wird besonders der fāṭimidischen Epoche zur Last gelegt; vgl. Gottheil, An eleventh-century document concerning a Cairo Synagogue (Jewish Quarterly Review, 1907, 27).

2) Dīwān .... al-Wardī (Stambul 1300, Sammelband aus der Ǵawā'ib-Druckerei) 234.

3) Schreiner, ZDMG. 52, 552.

4) Dīwān ... al-Wardī 249: وقال فى انقاذ كنيسة اليهود بحلب على يد القاضى كمال الدين ابن الزملكانى وجعلها مدرسة الحديث.

5) Zur Mamlukenzeit (unser Beispiel ist aus dem Jahre 882 H.) war es eine Art der Züchtigung, mit dem gelben Turban der Juden auf dem Kopfe durch die Straßen der Stadt geführt zu werden: فضُرب بين يديه . . . . . ثم اقامه واحضر له عمامة يهودىّ صفراء والبسها فقصد يشهره بالقاهرة Ibn Ijās, Ta'rīch Miṣr II, 177, 2.

6) Dīwān al-Wardī ibid. v. 9:

وضاعفتْ أمراض اليهود بنزعها * فاوجههم تحكى عمائمهم صُفْرُ

7) Lehrreiche Beispiele sind bei Muǵīr al-dīn l. c. 600 ff. zu finden.

8) Bezeichnend hierfür ist die Vereitelung des Fanatismus der ʿUlemā von Jerusalem in der Frage der Synagogenzerstörung, Muǵīr al-dīn l. c. 633 ff.

9) [Vgl. Gottheil in der Harper-Gedenkschrift (Chicago 1908) II, 366 ff.]

junge Sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammed II, Sohn des Kaitbai, ordnete 903 d. H. die Zerstörung der von den Juden seit alter Zeit als heilige Weihestätte verehrten Moses-Synagoge in Damweh bei Gīzeh[1]) an und leitete persönlich an Ort und Stelle die Ausführung dieses Befehls[2]). Aber darin ist nicht eben ḥanbalitischer Einfluß zu erkennen.

Die bald in den Vordergrund tretende osmanische Vormacht trug besonders zur Zurückdrängung des Ḥanbalitismus bei. Als der Sultan Sulejmān der Große den Gedanken faßte, nach alter Art als bleibendes religiöses Monument seiner Regierung in Mekka Lehrkurse für alle vier *maḏāhib* zu gründen und mit ausreichenden Waḳfmitteln für Lehrer und Schüler auszurüsten, konnte bei der Ausführung dieser Einrichtung, deren Eröffnung der Sultan nicht mehr erlebte (975 d. H.) — wie Ḳuṭb al-dīn al-Nahrawālī, dem die Vertretung der ḥanafitischen Kurse anvertraut wurde, berichtet — für die „zur Wiederbelebung des ḥanbalitischen *maḏhab* gegründete Anstalt in Mekka keine Lehrkraft mehr gefunden werden, die für dieses Amt tüchtig genug gewesen wäre. Man errichtete daher an Stelle der geplanten ḥanbalitischen Lehranstalt eine Spezialschule für Ḥadīṯ, in welcher die sechs Ṣiḥāḥ-Werke vorgetragen wurden“[3]).

Jedoch sollte die durch Ibn Tejmijja und seine Schüler ausgestreute Saat nicht für alle Zukunft fruchtlos bleiben. Wenn auch in den Lehrhäusern zurückgedrängt, kommt ihre praktische Wirkung im 18. Jahrhundert in der mächtigen Wahhābitenbewegung, deren Zusammenhang mit den Bestrebungen des Ibn Tejmijja nachgewiesen ist[4]), zu offener Geltung.

---

1) Jewish Quarterly Review XV, 74.

2) Ibn Ijās, Ta'rīch Miṣr II, 337, ult.

3) Ḳuṭb al-dīn, Gesch. d. Stadt Mekka ed. Wüstenfeld (III) 354 penult.; vgl. Seybold, Verzeichnis der arabischen Handschriften; Tübingen, I, 51 unten.

4) ZDMG. 52, 156; vgl. Macdonald, Development of Muslim Theology etc. (New York 1903) 283; Nicholson, A Literary History of the Arabs 462.

The Derivation of *šabattu* and other notes.

By

Stephen Langdon.

In Maḳlu I. 12 occurs the following line

elili nubū ḫidūti sipdi "my joy is become lament, my gladness is become ṣighing".

nubū lament is to be derived from נבא call out, as Tallquist p. 116 correctly interpreted. A very common abstract formation in Babylonian is (*a*)*t* identical with the feminine formation as *tanattu* glory, *kišittu* property etc. When this *tu* is added to roots ל״י, Babylonian follows the Aramaic rule of uniting *i̯* followed by a half vowel into *ī*, cf. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, Par. 32 d, thus *rabi̯*^{u}*tu* = *rabītu*, while Arabic retains the root intact as قَرْيَةٌ a village etc. Aramaic however like Arabic retains ח (*ḥ*) ע [*'* and *ġ*] before the suffix, although tendency to confuse א with י in these forms is seen in ܡܠܝܬܐ *m'lāi̯tā* fulness, cf. however ܣܢܐܬܐ for *sena'tā* where the disappearing *'* leaves its trace on the vowel *a* changing it to *e*, *ē*. In Assyrian *ḫ*, *'*, *ġ* follow the analogy of א (') with tendency however to unite with the *t* of the ending as in *sibittu* seven for *siba'tu*. Where ל״ו roots are not confused with ל״י roots, Assyrian like Aramaic preserves the rule of uniting *u̯*^{a} into *ū* as *nigūtu* but pl. *nigāti* = *nigawāti*. In the case of forms in *ītu*, *aitu* it is therefore sometimes difficult to tell whether the root has a final י or א. The assimilation of א to י forms is seen in *nišītu* from נשׂא. Forms like *kamātu* from ל״י roots go back however to فَعْلٌ formations not فَعَلٌ and follow the analogy of Aramaic *ai̯*^{u} = *ā*. Naturally the tendency to unite the weak sounds א ע ח (*ḥ*) with the following *t* can occur only in forms which had a vowel before these sounds i. e. فَعَلٌ, فُعَلٌ, فِعَلٌ, etc. Beside the case of assimilation of ע in *sibittu* we have the assimi-

lation of א in *nibittu*, name, a فِعَّل form = *niba'ᵃtu*, cf. *nigittu*
light. The word *nubattu* is apparently an analogous form from
nabū lament i. e. فُعَّل and *ūm nubatti* = day of lamentation.

Returning to the Maḳlu text cited above we find in *sapdi*
5 the root *sapādu*, well known in Aramaic and Hehrew, for *wail.*
A فَعَّلَة form would then he *sapattu* wailing. In as much as *ūm*
nubatti = *ūm šabatti*, [cf. King, Magic 61, 11 *ūm nubatti* name
of 15th day of the month, which day acc. to text puhlished by
Pinches in PSBA. 26, Feh. 1904 had also the name *ūm šabatti*]
10 and *nubū* in the ahove passage is hrought into direct antithesis
with *sipdi* it is natnrally a further inference that *šab(p)attu* must
he derived from the same root *sapadu*. That *nubattu* is derived
from נבא is also clear from the spelling *nu-ba-ti* in CT. II, pl. 1, 19.

The difficulty then lies in the change of س to ش or of *s*
15 to *ś* or *š*. Hehrew, Aramaic and Assyrian certainly confirm the
pronunciation *s* in North Semitic although the Massora on Jer. 49, 3
writes ספד with שׂ, *ś*. The surd *p* is also attested for the verb
in Assyrian hy various forms as *i-sa-ap-pi-du* s. Muss-Arnold p. 777.
In our present inability to explain why the root shonld he *sapādu*
20 and the derivative *šapattu*, it is necessary to assume an early form
śabādu whence was derived *śabattu* a form so generally used that
its pronunciation became fixed, whereas the verh changed the frica-
tive *ś* to *s* and the sonant *b* to *p*. *šabattu* then = *day of lament.*

Bēl-kabi contemporary of *Sinmubaliṭ.*

25 In Vol. VI Series A of the Bahylonian Expedition of the
University of Pennsylvania Dr. Hermann Ranke has published as
No. 18 the record of the purchase of a slave. The importance
of this document has been ohserved by Ranke p. 9 where he
makes clear the fact that *Hammurabi* and *Šamši-Adad* king of
30 *Aššur* were contemporaries. In fact the recent puhlication of
historical texts from the British Museum hy M. King makes it clear
that not only *Šamši-Adad* was a contemporary of *Hammurabi*
hut that part of the so-called Second Dynasty of Bahylon was con-
temporary with the first and that the beginning of the First Dynasty
35 must have been nearly contemporary with the founding of the
dynasty at Aššur.

Ranke has however misunderstood a Sumerian phrase in con-
tract No. 18 which is very important for the clearing up of the
historical situation. In line 4 *lugal-a-ni-ir* means 'for his king' =
40 *ana šarri-šu.* The contraction of *ra* = *ana* into *r* after vowels
is a very well known rule of Sumerian grammar. The contract
then means,

[1]One male slave, by name Ina-gati-Šamaš, [2]slave of Amel-damḳu, [3]from Amel-damḳu [4]*for his king*, [5]Adajatum, [6]son of Abuwaḳar, [7]has purchased. [8]The price in full [9]in silver he paid. [10]*giš-gan-na ib-ta-bal.* [11]Hereafter one shall not complain against the other. 5

[13]By Marduk and Sinmubaliṭ, [14]by *Bēl-DA-bi* [15]and his consort have they sworn. [17]In the presence of *Šamaš-ma-*////, [18]*Arad-*////, [19]*Uti* . . . . ., [20]. . . . ., [21]*Sin* . . . . . *bi*, [22]year when [Sin-muhaliṭ] built the wall *Lu-ba-tum*, [i. e. first year of this king]. 10

This contract makes it clear that *Be-el-DA-bi* was a contemporary ruler of *Sin-mubaliṭ* and perhaps also of Apil-Sin. Now in the list of early Assyrian kings hy Frederick Delitzsch, based upon recent discoveries of the Deutsche Orientalische Gesellschaft a certain *Bēl-ka-bi* is given as predecessor of Šamši-Adad. But 15 *Bēl-DA-bi* is certainly a variant writing since *da* in Sumerian is a shortened form of *dug* = *ḳabū*, cf. Brünnow no. 505. That *da* is a variant for *KA* = *dug* is evident from several facts. The element *dúg* is a verbal affix by means of which Sumerian forms numerous compound verbs with evidently no change of meaning 20 upon the root, cf. Th.-Dangin in ZA. 17 p. 198. In place of this element *KA* = *dúg*, *da* is often attached to form compounds also without changing the sense; thus a ***simda*** is the same musical instrument as a ***sim*** and for examples see ZA. 17 p. 199 n. 4. Furthermore *RI* = *dal* = *dā* is also frequently added to roots 25 in the same way, thus *ud-zal-zal* in Raw. IV, 28* b, 45 = ***uštabri*** he is satiated, but CT. XV, 12 rev. 1 *ud-zal-zal-la-dā* = ***uštabrī***. *da* therefore is certainly for *dúg* = *ḳabū* in *Bēl-DA-bi* i. e. *Bēl-ikbi* or as we know from Delitzsch's list *Bēl-kabi*. See now also Bezold in ZA. 21 p. 253. 30

buganu šutuk.

The exact meaning of neither of these words in this familiar ceremony are clear. According to *Šurpu* III, 3 a ban is produced with the [iṣu]*bukanu*. According to Jensen, KB. VI, 1, 373 two roots *etēḳu* exists a) break, tear away; b) waver. The latter meaning, 35 *change*, shafel, *cause to change*, must be assumed for the verb here since the ideogram is *BAL* also an ideogram for *ēnū* waver. In as much as this word must have a (legal) sense we have no doubt but that the permansive *šutuk* means here *it was transferred.* In nearly all these legal ceremonies the order is a) he paid in full 40 b) the *bugan* was transferred[1]) c) the affair was terminated d) his

1) Compare passive form in Sumerian *ib-ta-bal*, with active forms *in-na-an-lal* = *iškul*, *al-til* = *gamir*, *al-dug* = *ṭab*. See also for the passive Babyloniaca I, 226 and passive forms with instrumental case Bab. II, 73, also Poebel in ZA. 21 p. 221 ff.

heart was content. But when witnesses are lacking *b*, *c* + *d* are also lacking with rare exceptions. When the sum is given *b* usually is lacking, cf. CTVIII, 15 a, b; 22 c, but when the sum is not given the *buganu* ceremony is performed. Exceptions are CTVIII, 18 a, b. In CTVIII, 26 b instead of *giš-kan-na ib-ta-bal* is found *šim ikli-šu kaspu* = the price of his field is silver.

The meager conclusion which we can draw is that this ceremony had to be performed in the presence of witnesses and that when the sum was not stated this ceremony in some way certified that money was paid. The ceremony may be the historical precedent of the *ki pi atri* ceremony in later times. On the primitive Sumerian origin and meaning of giving a small sum of money over and above the sum stipulated in a sale see the writer's *Babylonia and Palestine* p. 57.

tam distributive.

In OLZ. April 1907 the writer discussed the origin and meaning of the particle *tam* always used distributively. The correct understanding of this particle is necessary to comprehend many of the contracts. Thus Ranke p. 23 in his translation of No. 35 misunderstands the following phrase, 3 ***isinni Šamaš*** 1 ***meširti***[1]) 10 ***ḳa karâni tam.*** Here the Sumerian particle puts the three ***feasts*** of Šamas in ***distributive*** relation to one piece of meat and ten *ḳa* of wine. The meaning is that the renter of the house in question must bring for each of the three Šamas feasts a piece of meat and ten *ḳa* of wine.

Schorr in his *Altbabylonische Rechtsurkunden* although correctly interpreting ***isinnu*** has also failed to understand numerous parallel passages. Frequent in this period is the stipulation that a person who has been given property, must support the giver and provide meat, grain and wine for the Šamaš feasts.

1) On the reading *meširtu* for [cuneiform] cf. CT. VIII, 42 c. 12—14; Frederick, Sippar 104, 15—16 and Schorr p. 90.

Der Sabbat.

Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung.

Von

Eduard Mahler.

In einer der allgemeinen Sitzungen des II. intern. religionshist. Kongresses (Basel 1904) erörterte ich verschiedene biblische Kalenderdaten und deren religionshistorische Bedeutung. Ich wies dort nach, daß שָׁבַת nicht „ruhen", sondern „fertig sein, zu Ende sein" bedeute und daß, damit zusammenhängend, das Wort שַׁבָּת = *šabattu* in chronologischem Sinn „Zyklus" heiße und seinen Ausgangspunkt vom „Vollmondstage" genommen habe, d. i. dem Tage, an dem der Mond seinen Kreislauf vollendet.

Das große Interesse, das diese Frage erregte, veranlaßte mich — hierzu auch von mehreren Fachgenossen aufgefordert — dieses Thema und mehrere damit in Verbindung stehende Fragen näher auszuarbeiten und die Resultate meiner daraufbezüglichen Untersuchung im XXIV. Bande der „Annales du Musée Guimet" niederzulegen. Da aber die dort gegebenen Auseinandersetzungen bereits am 15. Jan. 1905 abgeschlossen waren und diese Frage seither auch von anderen Seiten einer nähern Erörterung gewürdigt wurde (besonders hervorzuheben wären da Zimmern, Meinhold und Hehn), so wird es mit Rücksicht auf das hohe wissenschaftliche Interesse, das diese Frage erheischt, vielleicht nicht als unerwünscht erscheinen, wenn ich auf diesen Gegenstand nochmals zurückkomme und auf dessen chronologische Bedeutung hinweise.

Unter den Fragen, die zufolge der epochemachenden Resultate der altorientalischen Forschungen die Aufmerksamkeit der Bibelforscher und Exegeten in reger Weise in Anspruch nahmen, war die Sabbat-Frage eine der wichtigsten. Wir würden jedoch sehr irren, wenn wir der Meinung Raum geben wollten, als ob diese Frage lediglich den Resultaten der neuesten Forschungen entsprungen sei. Vielmehr haben die Assyriologen schon im Anfange der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts auf Grund der aus den entdeckten Keilschrifttäfelchen geschöpften Lehren die Überzeugung gewonnen, daß der Sabbat der Israeliten eine uralte In-

stitution sei, welche schon Abraham, als er aus Ur-Kasdim auswanderte, mit anderen Kulturelementen von dort mit sich gebracht hatte. In einer früheren Ausgabe seines Werkes „Die Keilinschriften und das Alte Testament" macht Eb. Schrader die folgende Bemerkung: „Die Heiligkeit des siebenten Schöpfungs- und zugleich Wochentages hängt zusammen mit dem Institute der siebentägigen Woche als einem Ganzen und der Heiligkeit der Siebenzahl überhaupt. Die siebentägige Woche, den Ägyptern und Griechen, die eine zehntägige, ebenso wie den Römern (vor Christus), die eine achttägige Woche hatten, überhaupt unbekannt und zu den Arabern erst durch die Juden gekommen, ist eine alte hebräische, demgemäß als vormosaisch bezeichnete Institution, ist aber anderseits nicht spezifisch hebräischen Ursprungs, ist auch nicht durch die Aramäer zu den Hebräern gekommen, ist vielmehr eine altbabylonische Institution, welche die Hebräer von ihrem Aufenthalte in Südbabylonien, zu Ur-Kasdim mitbrachten". Wenn dieser Satz auch nicht seiner Gänze nach mit den Resultaten der neueren Forschung in Übereinstimmung ist, — insbesondere nicht, so weit dies die Ägypter betrifft — so geht doch aus demselben die Tatsache mit Sicherheit hervor, daß es nicht erst eine Errungenschaft unserer Tage ist, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß die Institution der siebentägigen Woche auf die Babylonier zurückzuführen sei; schon vor mehr denn drei Dezennien hat man dies als feste unverrückbare These hingestellt. Das gleiche gilt von der Feier des siebenten Wochentages, dem *Šabattu*. In dem zitierten Werke sagt Schrader: „Auf den Monumenten begegnen wir zuvörderst der siebentägigen Woche mit dem siebenten Tage als dem Tage, da keine Arbeit getan werden und kein Opfer dargebracht werden sollte ...... Bezeichnet ward dieser Tag, da man kein Geschäft verrichten sollte, zugleich auch als *šabattuv* שבת d. i. als „(Tag) der Ruhe" (II. Rawl. 32, 16 a. b, nach Friedr. Delitzsch's Verbesserung), wie denn in der erklärenden Kolumne jenes *šabattuv* ausdrücklich durch *ûm nuḥ libbi* d. i. durch „Tag der Ruhe des Herzens" d. i. „Ruhetag" erläutert wird". So könnten wir aber noch eine ganze Reihe der älteren Werke anführen; überall würden wir erkennen, daß es weit gefehlt wäre, wenn wir die Erörterung der Sabbat-Frage als Ausfluß der Forschungen der letzten Zeit hinstellen würden.

Der „Babel-Bibel"-Streit, der in den letzten Jahren die Gemüter gar so sehr erregte, tatsächlich aber nichts anderes bezweckte, als die den Assyriologen schon längst bekannten und von der Wissenschaft sich zu eigen gemachten Resultate der Forschung auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat es in natürlicher Weise mit sich gebracht, daß in der Reihe der babylonisch-biblischen Kulturfragen auch die in der Bibel entwickelte Sabbat-Feier von Neuem erörtert wurde.

Und merkwürdigerweise harret dieses Problem noch heute seiner einfachen und darum auch natürlichen Lösung. Sehr lehr-

reich und höchst beachtenswert sind die beiden Artikel[1]), in denen H. Zimmern die Sabbat-Frage erörtert. Und das Resultat, zu dem er gelangte, daß „der babylonische *šapattu* (*šabattu*), und damit im letzten Grunde auch der israelitische Sabbat, mit dem Vollmondstag verknüpft ist", muß als unanfechtbar hingestellt werden. Gleiches gilt von seinem Hinweis auf Hos. 2, 13; Amos 8, 5; Jes. 1, 13; 2 Kön. 4, 23 bezüglich der Gegenüberstellung von Neumond und Sabbat. Was aber die Etymologie des Wortes שבת betrifft, so äußert sich Zimmern also: „Unter den obwaltenden Umständen erscheint es mir daher auch geratener denn je, auf eine Etymologie des Wortes *šapattu*, *šabattu* und damit auch des daraus aller Wahrscheinlichkeit nach doch erst entlehnten שַׁבָּת einstweilen noch zu verzichten". Auf Zimmern fußend hat auch Meinhold[2]) den Sabbat als Vollmondsfest erklärt; seine übrigen Erörterungen jedoch, die er über Sabbat und insbesondere über die siebentägige Woche gibt, sind aus chronologischen Gründen nicht haltbar. Die siebentägige Woche ist eine uralte Institution, die notwendigerweise dort entstehen mußte, wo der Mondlauf die Grundlage der Zeitteilung im Großen bildete. So wie der kalendarische Monat, der aus dem synodischen Monat hervorgegangen ist, nicht 29,53059 Tage, sondern bald 29, bald 30 Tage zählt, weil eben im Kalender nur mit ganzen Tagen und nicht mit Bruchteilen des Tages gerechnet werden kann, so hat sich aus der mittleren Dauer der einzelnen Mondphasen die Woche als chronologischer Begriff entwickelt. Sie ist eine uralte Einrichtung, die den Babyloniern und auch den Ägyptern schon lange bekannt war, noch ehe Israel den Boden der Geschichte betrat. Wie aus dem Festkalender im Felsengrabe des Chnumḥotep zu Benihassan hervorgeht, war in Ägypten die Feier des Neu- und Vollmondes sowie der Halbmonde — also der vier Mondphasen — schon zur Zeit des mittleren Reiches (ca. 2000 v. Chr.) wohl bekannt. Es ist also gar nicht nötig „zu vermuten, daß die Israeliten Neumond- und Sabbatfeier aus der arabisch-midianitischen Sinaihalbinsel nach Kanaan mitgebracht haben" (vgl. Meinhold p. 10); sie haben sie entweder — wie Schrader meint — schon als ein uraltes babylonisches Kulturelement aus Ur-Kasdim mit sich gebracht, oder aus Ägypten, das sie zur Zeit der Hyksosherrschaft aufgesucht und erst zur Zeit der XIX. Dynastie, ausgerüstet mit zahlreichen Elementen der ägyptischen Kultur, verlassen haben.

Auch Hehn[3]) findet die einfachste und natürlichste Erklärung des Ursprungs der Siebenerperioden, also auch die des Ursprungs der siebentägigen Woche in den Mondphasen (vgl. p. 61 Z. 6); die von ihm gegebene Etymologie und Erklärung des hebr. שבת muß

1) ZDMG. Bd. 58, 199—202 und ibid. 458—460.

2) Sabbat und Woche im Alten Testament. Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1905.

3) Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Leipziger sem. Studien II, 5.

ich jedoch aus mehrfachen Gründen als hinfällig bezeichnen. Wenn wir die historische Entwickelung der Sabbatfeier in Betracht ziehen, ist es geradezu absurd anzunehmen, daß der Ausgangspunkt für die Sabbatfeier die durch den Mond abgegrenzten
5 Siebenerperioden gewesen seien, wie dies Hehn (vgl. p. 117, Z. 15 —16) vorgibt. Den Siebenerperioden ist, wie wir weiter sehen werden, eine lange Entwicklungsperiode vorangegangen. Der Vollmond war es, nicht aber die Sichelgestalt des Mondes und auch nicht der Halbmond, der im Gegensatze zur Sonne ein מאור הקטן
10 war לממשלת הלילה. Der Vollmondstag war es, an dem der Mond seinen Kreislauf vollendete, er war sonach der *ūmu šabattu* oder יום השבת „der Tag des Vollseins", und von ihm ausgehend wurde auch die mittlere Dauer des synodischen Monats erkannt und bestimmt. Erst später trat, der Zweiteilung des Jahres und der
15 Zweiteilung des bürgerlichen Tages entsprechend, die Zweiteilung des Monatskreises (und zwar in die Hälfte des abnehmenden und die des zunehmenden Mondes) und sonach die Feier des Neumondes hinzu, und erst nach einem weiteren Entwickelungsstadium, als man die Notwendigkeit einer Vierteilung des Jahres und einer Vierteilung
20 des Tages erkannte, machte sich auch die Notwendigkeit einer Vierteilung des Monatskreises geltend, die sich zufolge der Mondphasen von selbst ergab. Es wurde dann nicht nur wie ursprünglich nur der Vollmond und wie später Voll- und Neumond als *ūmu šabattu* gefeiert, sondern der Tag einer jeden Mondphase. Erst aus dieser
25 Feier der Mondphasen ergab sich als letzte Entwickelungsstufe die Siebenerperiode und mit ihr die Feier des siebenten Tages, dem man — wie ursprünglich dem Vollmondstage und dann später den Phasentagen — den Namen שבת beilegte. Also nicht den Ausgangspunkt für die Sabbatfeier bildete die Siebenerperiode, es
30 ist dem vielmehr eine lange Entwickelungsperiode vorangegangen und die ursprüngliche Bedeutung des שבת kann somit unmöglich mit der Siebenzahl zusammenhängen, weshalb auch die Annahme, daß sich שבת „wahrscheinlich aus dem Stamme שבע entwickelt" habe (vgl. Hehn, p. 98, Z. 13 v. u.) hinfällig wird.

35 Auch die Etymologie des Wortes שבע, vermöge welcher dieses Wort auf die Wurzel שב$_4$א und damit möglicherweise auf das Verbum *šebū* = „sich sättigen", „satt sein" und zwar im Sinne des Vollseins, der Fülle überhaupt zurückzuführen sei, kommt mir als etwas zu viel gewagt vor, insbesondere so weit dies die Frage:
40 „woher die Benennung der Siebenzahl?" betrifft. Hehn meint (vgl. p. 58) „eine leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende Naturerscheinung" bietet uns die entsprechende Siebenheit. „Die Siebenheit bietet uns das zweite große Himmelsgestirn, der Mond, dessen Phasen je ein Viertel von $29^1/_2$ oder $7^3/_8$ Tage
45 betragen. Naturgemäß konnte man den Bruchteil nicht in die Zeiteinteilung aufnehmen, weil man für die Praxis nur ganze Tage brauchen kann. Hier liegt nicht bloß die Wurzel der Siebener-

periode, der Woche, sondern der eigentümlichen Bedeutung der Siebenzahl überhaupt". Dies ist aber nur richtig, soweit dies die Entwickelung des Wochenbegriffes betrifft. Diese, ein kalendarisches und daher künstlich ins Leben gerufenes Zeitmerkmal, ist aus der ein Viertel der mittleren Dauer des synodischen Monates $= 7^3/_8$ Tage betragenden Mondphasendauer mit Vernachlässigung der Bruchteile des Tages hervorgegangen, und dies auch erst nach einer langen Entwickelungsperiode, die dieser Zeiteinteilung voranging. Keineswegs ist aber diese Siebenerperiode, die wir „Woche" nennen, eine „leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende Naturerscheinung". Herr Hehn versuche doch einmal nachzuprüfen, ob zwischen Neulicht — und nur dieses, nicht aber die wahre Konjunktion kann mit freiem Auge beobachtet werden — und dem Halbmonde oder 1. Viertel $7^3/_8$ Tage liegen, oder ob zwischen dem letzten Viertel und dem Neulicht die Siebenzahl so leicht abzulesen ist. Eine leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende Naturerscheinung ist die mittlere Dauer des synodischen Monates d. i. die Zeit von einem Vollmonde bis zum nächsten. Diese drängt sich dem Beobachter von selbst auf und somit kann diese, nicht aber die Siebenerperiode, als „Vollzahl" bezeichnet werden und ebenso nur der Tag des Vollmondes ein Tag des „Vollseins" genannt werden, wie dies auch in zahlreichen Inschriften tatsächlich der Fall ist. Also nicht der Zeitraum von sieben Tagen ist es, der „zunächst als die „Fülle" im Sinne der vollen Periode, des Zyklus, „gefaßt" wurde, sondern die Daner des synodischen Monates als die Zeit von einem Vollmonde zum nächsten, und erst von diesem ausgehend entwickelte sich als mittlere Daner einer Phasenlänge die Zahl $7^3/_8$ und sonach die Siebenerperiode oder Woche.

Es ist somit die Deduktion des Wortes שבע „sieben" von der Wurzel שבא$_4$ und damit möglicherweise von dem Verbum *šebū* = „sich sättigen", „satt sein" (also hebr. und aram. שבע = סבע) und damit dann zusammenhängend die Etymologie des Wortes *šabattu* als eine *qăttăl*-Form des Stammes שבא$_4$ d. i. שבע vom astronomisch-chronologischen Standpunkte aus zurückzuweisen.

Es dürfte also zweckmäßig sein, der Etymologie des Wortes שבת nachzuspüren und die chronologische Bedeutung dieses Wortes näher ins Ange zu fassen.

Es ist Tatsache, und es kann dies auch gar nicht ernst in Zweifel gezogen werden, daß die Babylonier in der Beobachtung der himmlischen Erscheinungen staunenswerte Resultate erzielt haben. In vielen Zweigen der Astronomie sind wir noch heute dort, wo die alten Babylonier waren, und nur wenige Völker des Altertums vermochten den Babyloniern auf diesem Gebiete der Forschung, dem auch tiefe religiöse Gefühle und Anschauungen zu Grunde lagen, zu folgen. Im babylonischen Talmud, Traktat Berachot 58 b, werden dem Rabbi Samuel, dem Meister der Astronomie seiner

Zeit und dem Scböpfer der nacb ihm benannten Thekupbim-Rechnung, der aus einer der unter babylonischem Einfluß gestandenen Astronomenschulen bervorgegangen ist, folgende Worte in den Mund gelegt:

נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעה לבר מככבא דשביט
דלא ידענא מאי ניהו

„Die Bahnen der Himmelskörper sind mir so bekannt, wie die Straßen von Neherdaah, ausgenommen jene der Kometen, von denen wir nicht wissen, was sie sind".

In unvergleichlich größerem Maße können wir dies von den Babyloniern sagen, den Lehrmeistern in der Astronomie.

Besondere Aufmerksamkeit scbenkten sie der Beobachtung der einzelnen Mondphasen. Aucb im alten Ägypten, wo man scbon seit der ältesten Epoche der Geschichte des Landes die Sonne zum Regulator des Kalenders gewählt hatte, widmete man der Babn des Mondes besondere Aufmerksamkeit und die einzelnen Phasentage wurden als *Ḥb*-„Festtag" bezeichnet. Dabei baben die Ägypter, wie ich dies bereits an anderer Stelle[1]) bervorgehoben, nicht den Tag des Neumondes, sondern den des Vollmondes *tp-n-ibd* „Anfang des Monates" = ראש חדש genannt. Dies desbalb, weil sie von der ganz verständnisinnigen Anscbauung ausgingen, daß der Mond am Tage des Vollmondes, nicht aber an dem der Konjunktion, an dem er gar nicht mit freiem Auge wahrgenommen werden kann, seinen Kreislauf beende und somit auch seine Phasenbildungen erneuere. Der Tag des Vollmondes war der Tag der Erneuerung des Mondes, an ihm hat sicb „Osiris erneut als Mondgott". Zur Zeit der Opposition „begrüßt das Sonnenauge das Mondauge nnd der Mond kebrt zurück an seine Stelle". Deshalb lesen wir auch (Brugsch, Thesaurus, 30):

„Leben und Erneuerung findet in Ewigkeit hier statt; der Mond kebrt zurück an seine Stelle, und das Vollmondauge ist ausgestattet mit seiner Herrlichkeit".

Ebenda lesen wir:

„Osiris-Onophris, der Triumphator, er bat sich vereint mit dem Vollmondauge. Er hat den Kreislauf wiederbolt und er bat erleucbtet Himmel und Erde mit seiner Herrlichkeit".

Auf p. 34 daselbst lesen wir:

„Das sind die Götter, welche verberrlicben das Mondauge (den Vollmond), wenn er erneut seinen Kreislauf am 15. Tage des Mondmonates".

1) WZKM. XII, 137.

An anderer Stelle (Br. p. 35) lesen wir:

> „Das Mondauge ist unversehrt; das Mondauge ist ausgestattet mit seinen Herrlichkeiten zum Segen; es ist unversehrt und verjüngt sich allmonatlich“.

Auf p. 38 daselbst lesen wir:

> „Der Himmel ist in Festesfreude, indem er die Gestalt des Vollmondes trägt. Die Seelen der Götter treten in ihm zum Vorschein und Osiris geht leuchtend auf in ihm als Mondgott“.

In noch erhöhtem Maße gilt dies aber von den Babyloniern, welche, insofern es heute feststeht, daß die Ägypter nicht autochthon in Afrika waren, sondern aus Asien über die Völkerbrücke der Landenge von Suez nach Afrika gekommen waren, unbedingt die Lehrmeister der Vorfahren der Ägypter waren. Die Babylonier waren es, welche in uralter Zeit den Tag des Vollmondes zum Ausgangspunkte ihrer Mondrechnung wählten und ihn als einen dem Mondgotte geweihten Tag feierten. Daß wir in ihren Kalenderangaben dann doch den Tag des Neumondes als ersten, den des Vollmondes als 15. Tag des Mondmonates finden, hat seine kulturhistorische Bedeutung.

Es ist zweifellos, daß bei der Zählung der einzelnen Mondphasen der Vollmond als Ausgangspunkt diente. In der vollen Mondscheibe, welche „Himmel und Erde mit ihrer Herrlichkeit erleuchtet“, sah man das eigentliche Bild des Mondes, in dem sich Gott *Sin* verkörpert, genau so wie *Šamaš* in der glanzvollen Sonnenscheibe. Der synodische Monat war somit die durch Beobachtung gar nicht schwer eruierbare Dauer von einem Vollmonde bis zum nächsten. So wie aber der Tag, dessen charakteristische Natürlichkeit der Sonne zuzuschreiben ist und darum eben dem *Šamaš* geweiht ist, nicht mit der Kulmination der Sonne, also nicht in dem Momente seinen Anfang nimmt, da die Sonne in ihrem Tageslaufe ihre größte Leucht- und Wärmekraft der Erde zusendet, sondern mit dem Hervortreten der Sonne aus der dunklen Nachtsphäre, d. i. in dem Momente, da sie ihre Leucht- und Wärmekraft der Erde zuzuwenden anfängt, so hat man in konsequenter Weise auch den Monat nicht mit dem Zeitpunkte begonnen, da *Sin* sich in seiner schönsten Gestalt der Erde zeigt, d. i. mit dem Vollmonde, sondern mit dem Tage, da er von neuem leuchtend hervortritt, d. i. mit dem Neumonde.

Aber nur zur Zeit des Sommersolstitiums und ihres höchsten Standes über der Erde zeigt uns die Sonne ihre ganze Machtfülle; und in ganz analoger Weise hat man auch den Mond von allem Anfange an nur im Glanze seiner Vollscheibe als jene himmlische Lichtkraft verehrt, welcher die Herrschaft über den nächtlichen Himmel zukommt. Man stattete den Vollmond mit göttlichen Attributen aus und feierte den Tag des Vollmondes als einen dem Mondgotte geweihten Tag.

In der Bibliothek Assnrbanipal's, deren Täfelchen im British Museum aufgespeichert sind, ist ein keilinschriftlicher Text[1]), mit dem sich bereits Pinches[2]), dann Zimmern[3]) und Delitzsch[4]) beschäftigten und aus dem deutlich hervorgeht, daß der 15. Tag des babylonischen Monats, oder — wie dies auch schon Zimmern richtig erkannt hat — der Tag des Vollmondes den Namen *ša-bat-tu* führte, welchem im Vokabular (II. R. 32. 16 a b) die Bezeichnung *ūm nuḫ libbi* entspricht, d. i. „Tag der Ruhe des Herzens" oder eigentlich: „Tag der Freude des Herzens", eine Bezeichnung, die wir um so richtiger erfassen, wenn wir die Benennungen der einzelnen Tage des ägyptischen Monats uns vor Augen führen. Der Vollmondstag war da dem Osiris als Mondgott geweiht: „sein Herz ging über vor Freude, wenn er das Vollmondsauge begrüßte am 15. Tage, da der Mond seinen Kreislauf erneuert".

Diese Auffassung jedoch, daß das Herz des Mondgottes voller Freude ist angesichts des Vollmondes, ist eben nicht ausschließlich ägyptisch, sondern kommt bei allen jenen Völkern vor, deren Religion eine astrale ist, und hat gewiß in Babylon ihren Ursprung. Hier in Babylon, wo jeder göttliche Wille sich in der Sonne, dem Monde nnd den Sternen offenbarte, hat sich ein eigener Mondkultus entwickelt. Den Mondgott betrachtete man hier als den Vater der Götter, und als solcher stand er an der Spitze des babylonischen Pantheons.

Auf diese Weise können wir uns die Bedeutung des Vollmondstages als den eines „*ūm nuḫ libbi*" erklären und auch die Entwickelung der etymologischen Bedeutung des Wortes „*ša-bat-tu*" = שבת dürfte kaum mehr auf Schwierigkeiten stoßen. Am Vollmondtage beendet der Mond die stufenweise Bildung seiner verschiedenen Phasen und strahlt als Vollmondscheibe am Himmel. Am Vollmondtage erschien der Mond in seinem vollendeten Glanze; es war der Tag, an dem kein Zunehmen und kein Abnehmen merkbar war, an dem also die Phasenbildung vollkommen abgeschlossen und vollendet war und eben deshalb ein „*ūm nuḫ libbi*" d. h. ein Tag war, an dem der Mondgott sich ans vollem Herzen freute, denn an demselben שבת מכל מלאכתו, hatte der Mondgott sein Werk, seine Phasengestalt vollendet und abgeschlossen, um die Erde im Glanze seiner Vollgestalt erleuchten zu können. „שבת" ist also seiner Bedeutung nach: „vollenden, beenden, beschließen, abschließen", eigentlich aber: „zu Ende sein, fertig sein", dann in der Kausativform: „ein Ende machen", auch: „wegschaffen, fortschaffen, wegräumen" etc., und der 15. Tag des babylonischen Monats hieß darum auch „*šapattu*" oder auch „*šabattu*", d. h. Tag der Vollendung, des Fertigseins, des Zuendeseins, nämlich

1) K. 6012 + K. 10684. col. II. l. 12; — 82. 3. 23, 4605, obs. l. 5; — 82. 3. 23, 4504, l. 4. 2) P. S. B. A. XXVI. Febr. 1904.
3) ZDMG. 58, 199 ff. — ibid. 458 ff. 4) Zeitgeist, Nr. 16, 1904.

der Vollendung oder des Fertigseins oder des Zuendeseins eines Zeitkreises oder Zeitzirkels oder Zyklusses. Wie der Punkt der Sonnenbahn, in dem die Sonne während ihres Laufes innerhalb eines Jahres die höchste Stelle erreicht, als ein Punkt des „Sonnenstillstandes“ (solstitium) betrachtet wird, so ist der Moment, in dem der Mond in seiner Vollgestalt erscheint, ein שבת = [illegible] d. i. ein Moment, in dem er seine Entwickelung „beendet“ hat, ein Moment, in dem er „aufhört“, sich weiter zu entwickeln.

In diesem Sinne wird das Wort שבת auch in der Bibel gebraucht. Die Genesis (Kap. I, 16) hebt in ihrer Schöpfungslegende hervor, daß der Mond geschaffen wurde, לממשלת הלילה, um Nachts über am Firmament zu herrschen, im Gegensatze zur Sonne, die berufen war לממשלת היום tagsüber das Szepter zu führen. Da kann wohl kaum vom Neumond die Rede sein, denn dieser leuchtet nicht des Nachts, hier kann nur der Mond in seiner vollen Gestalt, also der Vollmond gemeint sein, denn dieser geht abends im Osten auf und geht erst morgens wieder im Westen unter, leuchtet sonach die ganze Nacht hindurch und ist so in der Tat im Gegensatze zur Sonne ein מאור הקטן לממשלת הלילה, das schwächere Licht, das nachts über zu leuchten bestimmt ist. Und nun lesen wir weiter (Kap. II, 1—3):

a) ויכלו השמים והארץ וכל צבאם
b) ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה
c) וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה
d) ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו
e) כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות.

In a) wird also berichtet, daß Himmel, Erde und das ganze Universum vollendet waren. Dann folgt in b) und c) ein Parallelismus, der sich in seinem Bau äußerlich durch die Worte ויכל und וישבת unterscheidet; es müssen sonach beide Worte synonyme Begriffe enthalten, etwa so: ויכל = er vollendete
וישבת = er war fertig, er war zu Ende,

so daß wir folgenden Wortlaut haben:

b) „Gott hatte vollendet am 7. Tage sein Werk, das er gemacht“;
c) „er war fertig (oder: er war zu Ende) am 7. Tage mit all seinem Werke, das er gemacht“.

Daß dem so ist und וישבת nicht „er ruhte“ sein kann, lehren die folgenden zwei Zeilen d) und e). In diesen enthält e) die Begründung für d). Nehmen wir nun שבת in der sonst üblichen Deutung, d. i. = ruhen [1]), dann wird uns die Mitteilung kund:

1) In diesem Sinne gebraucht auch Strack (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften, Erste Abteilung p. 4) dieses Wort. Strack übersetzt

d) „Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn“,
e) „denn an demselben ruhte Gott aus von all seinem Werke, das er erschaffen und gemacht hatte“.

Es wird also die Heiligung des siebenten Tages begründet durch die Ruhe, und sonach die Heiligkeit dieses Tages als eine Folge der Ruhe hingestellt, während es doch konsequenter wäre, die Ruhe an diesem Tage als eine Folge der Heiligung dieses Tages hinzustellen und die Ruhe mit der Heiligkeit dieses Tages zu begründen. Auch erscheint der ganze Satz e), wenn שבת in der Bedeutung des „ruhen“ genommen wird, als überflüssig; denn dann erzählt uns Satz b), daß Gott am siebenten Tage das Schöpfungswerk vollendet hatte, Satz c), daß Gott nach Vollendung dieses Werkes „geruht“ hatte und d), daß der siebente Tag als solcher geheiligt wurde. Der Begründungssatz e) ist sonach ganz überflüssig. Anders erscheint die Sache, wenn wir שבת in der hier vorgeschlagenen Bedeutung nehmen, d. i. שבת als Synonym von כלה = vollenden, fertigstellen, abschließen, fertig sein, zu Ende sein, aufhören oder dergleichen auffassen; denn dann ist es motiviert, warum e) als Begründungssatz von d) erscheint:

d) „Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn“,
e) „denn an demselben „hatte er abgeschlossen“ (oder: „war zu Ende“) sein zu vollführendes Schöpfungswerk“.

Wie sehr sich diese Interpretation des Wortlautes der Wahrheit nähert, erkennen wir aus einem andern Satze:

„אתה קדשת את יום השביעי לשמך
חכלית מעשה שמים וארץ“.

„Du heiligtest den 7. Tag deinem Namen,
als Zeit der Vollendung der Schöpfung von Himmel und Erde“.

Zur näheren Begründung der hier vorgeschlagenen Deutung von שָׁבַת (= fertig sein, zu Ende sein, dann im Kausativum: zu Ende führen, ein Ende machen, (eine Arbeit) einstellen, fortschaffen etc.) wollen wir noch eine Reihe von Beispielen anführen, die wir der Bibel entnehmen:

1. Im Buche Genesis VII und VIII wird von der Sintflut berichtet, welche alles vernichtete und auch auf die periodische Wiederkehr der verschiedenen Zeitmerkmale, wie: Tag und Nacht, Sommer und Winter, störend und unterbrechend wirkte. Nun sprach Jahve (Gen. VIII, 22):

---

die hier angeführte Bibelstelle also: „Und Elohim vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte, und ruhte am siebenten Tage von all seiner Arbeit, die er gemacht hatte. Und Elohim segnete den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hatte er von all seiner Arbeit geruht, welche er schöpferisch gemacht hatte.“ Hinzu fügt Str. auch die Bemerkung: „von dieser Ruhe der Name des Tages: שבת“.

„עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה
לא ישבתו“.

ישבתו ist die 3. pers. Plur. des Imperfekts der Qalform des Zeitwortes שבת = „zu Ende sein“, daher ישבתו = sie sollen zu Ende sein; mit der Negation לא verbunden heißt es also: sie sollen ohne Ende sein, oder: sie sollen ohne Ende fortdauern. Wir haben hier somit:

„fortan soll Aussaat und Ernte, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Tag und Nacht ohne Ende fortdauern“.

2. Im Buche Jehoschuah, Kap. V, 12 lesen wir:

„וישבת המן ממחרת“.

d. i. „Tagsdarauf war das Manna zu Ende (oder: hatte das Manna aufgehört)“.

3. In ähnlichem Sinne lesen wir (Jesaia XXXIII, 8):

„נשמו מסלות שבת עבר ארח“.

d. i. „die Steige sind wüste, es gehet niemand mehr auf der Straße (d. h. mit dem Straßenwandern ist es zu Ende, oder: das Straßenwandern hat aufgehört)“.

4. Ganz in ähnlichem Sinne ist auch das ישבתו im folgenden Satze (Jeremia XXXI, 34—35) zu nehmen:

„כה אמר יהוה נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור
לילה רגע הים ויהמו גליו יהוה צבאות שמו: אם ימשו החקים
האלה מלפני נאם יהוה גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני
כל הימים“.

d. h. nur dann, wenn die ewig dauernden und unwandelbaren Naturgesetze aufhören werden, dann wird auch Israel „aufhören (zu Ende sein)“ ein Volk zu sein.

5. Im Liber Threnorum V, 14. 15 lesen wir:

„זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם“.
„שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולנו“.

d. h. „die Alten sitzen nicht mehr unter dem Tore, die Jünglinge treiben ihr Saitenspiel nicht mehr“.
„Die Freude unseres Herzens ist zu Ende (hat aufgehört), unser Reigen ist in Wehklagen verkehrt“.

6. Im Buche Nehemia VI, 3 finden wir:

„מלאכה גדולה אני עשה ולא אוכל לרדת למה תשבת המלאכה
כאשר ארפה וירדתי אליכם“.

Die Kausativform in der Bedeutung „ein Ende machen“, „(eine Arbeit) einstellen“, „vertilgen, ausrotten, fortschaffen etc.“ finden wir in folgenden Beispielen: . . .

1. Exod. V, 5:

הן רבים עתה עם הארץ והשבתם אתם מסבלתם

„Siehe, zahlreich ist jetzt das Volk des Landes; und doch laßt ihr sie die Frohnarbeit einstellen?“

2. Exod. XII, 15:

שבעת ימים מצות תאכלו

אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם

„Sieben Tage sollt ihr ungesäuerte Brote essen;
jedoch schon am ersten Tage sollt ihr fortgeschafft hahen den Sauerteig aus euren Häusern!“

3. Levit. XXVI, 6:

והשבתי חיה רעה מן הארץ

„ich will fortschaffen das Ungetier aus dem Lande“.

4. Deut. XXXII, 26:

אשביתה מאנוש זכרם

„ich werde ein Ende machen ihrem Andenken unter den Menschen“.

5. Könige B, XXIII, 5:

והשבית את הכמרים אשר נתנו מלכי יהודה

„er räumte weg die Camarim, welche die Könige Juda's gestiftet hatten“.

6. Könige B, XXIII, 11:

וישבת את הסוסים אשר נתנו מלכי יהודה לשמש

„er schaffte fort die Pferde, welche die Könige Juda's dem *Šamaš* gegeben hahen“.

7. Jesaia XVI, 10:

ונאסף שמחה וגיל מן הכרמל, ובכרמים לא ירנן לא ירעע, יין ביקבים לא ידרך הדרך, הידד השבתי.

„Freude und Wonne schwindet vom Felde, in den Weinhergen jauchzt und ruft man nicht; man keltert keinen Wein in den Keltern, des Gesangs hahe ich ein Ende gemacht.

8. Jesaia XXI, 2:

כל אנחתה השבתי

„allem Seufzen mache ich ein Ende“.

9. Jesaia XXX, 11:

סורו מני דרך הטו מני ארח השביתו מפנינו את קדוש ישראל

„Weichet vom Wege, weichet ah von der Bahn, schaffet ah hei uns den Heiligen Israel's!“

10. Jeremia VII, 34:

והשבתי מערי יהודה ומחצות ירושלם קול ששון וקול שמחה...

„Ich werde aufhören lassen in den Städten Juda's und in den Straßen Jerusalem's die Stimme der Wonne und die Stimme der Freude“, (auch: „ich werde fortschaffen aus den Städten Juda's und den Straßen Jerusalem's die Stimme der Wonne und die der Freude“).

11. Jeremia XVI, 9:

הנני משבית מן המקום הזה לעיניכם ובימיכם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה.

„ich entziehe diesem Orte, vor euren Augen und in euren Tagen, die Stimme der Freude und der Wonne, die Stimme des Bräutigams und der Braut“.

12. Jeremia XLVIII, 35:

והשבתי למואב נאם יהוה מעלה במה ומקטיר לאלהיו.

„Ich will, spricht Jahve, in Moab damit ein Ende machen, daß sie nicht mehr auf den Höhen opfern und ihren Göttern räuchern sollen“.

13. Ezechiel VII, 24:

והבאתי רעי גוים וירשו את בתיהם
והשבתי גאון עזים ונחלו מקדשיהם

„ich will die Ärgsten der Nationen kommen lassen, damit diese ihre Häuser einnehmen;
ich will der Gewaltigen Hoffart ein Ende machen und ihre Heiligtümer entweihen“.

14. Ezechiel XXIII, 27:

והשבתי זמתך ממך ואת זנותך מארץ מצרים

„ich will ein Ende machen deiner Unzucht und deiner Buhlerei mit Ägypten“.

15. Ezechiel XXIII, 48:

והשבתי זמה מן הארץ

„ich will ausrotten die Unzucht aus dem Lande“.

16. Ezechiel XXVI, 13:

והשבתי המון שריך

„Dem Getöne deines Gesanges will ich ein Ende machen“.

17. Ezechiel XXXIV, 10:

והשבתים מרעות צאן ולא ירעו. עוד הרעים אתם

„ich will mit ihnen aufräumen, auf daß sie nicht mehr Hirten seien, und sie sollen sich nicht mehr selbst weiden“.

18. Ezechiel XXXIV, 25:

והשבתי חיה רעה מן הארץ
(Vgl. oben Levit. XXVI, 6; Beisp. 3.)

19. Hosea I, 4:

והשבתי ממלכות בית ישראל

„Ich will dem Königreiche des Hauses Israel ein Ende machen".

20. Hosea II, 13:

והשבתי כל משושה הגה חדשה ושבתה וכל מועדה

„ich will ein Ende machen ihren Freuden, Festen, Neumonden und Šabattu-Tagen und allen ihren Feiertagen".

21. Psalmi VIII, 3:

מפי עוללים ויונקים יסדת עז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם.

„Aus dem Munde der Lallenden und Säuglinge hast du eine Macht gegründet, der Widersacher willen, um Feind und Rachgierigen den Garaus zu machen.

22. Daniel IX, 27:

והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה.

„Er wird vielen den Bund stärken eine Woche lang; und mitten in der Woche wird er einstellen Opfer und Speiseopfer".

23. Daniel XI, 18:

והשבית קצין חרפתו לו

„Ein Fürst wird seiner Schmach ein Ende machen".

24. Nehemia IV, 5:

לא ידעו ולא יראו עד אשר נבוא אל תוכם והרגנום והשבתנו את המלאכה.

„sie sollen nichts wissen und nichts sehen, his wir unter sie gekommen sind; dann wollen wir sie erschlagen und dem Werke so ein Ende machen.

Die Niphalform dieses Verbums finden wir in den folgenden Beispielen:

1. Jesaia XVII, 3:

ונשבת מבצר מאפרים

„Es wird aus sein mit der Feste Ephraim's".

2. Ezechiel VI, 6:

למען יחרבו ויאשמו מזבחותיכם ונשברו ונשבתו גלוליכם.

„damit eure Altäre zerstört und verwüstet werden, eure Götzen zerbrochen und zunichte werden".

3. Ezechiel XXX, 18:

ונשבת בה גאון עזה

„es wird darin zn Ende werden die Hoffart ihrer Macht".

Ist nun so die Bedeutung des Wortes שָׁבַת genügend erläutert, dann ist es in der Tat nicht schwer, in dem Vollmondstage

einen „*ūm nuḫ libbi* = *šabattu*" zu erkennen. Es war der Tag, an dem die Phasenbildung des Mondes zu Ende war und der Mond seinen Kreislauf beendet, also abgeschlossen hatte, um dann einen neuen Zirkel zu beginnen. (Vgl. übrigens auch Zimmern a. g. O.)

Sollte aber hierüber denn doch noch ein Zweifel aufkommen, daß die ursprüngliche Bedeutung der *šabattu*-Feier die Feier des Vollmondes war, so wird dieselbe durch eine Stelle im Buche Hosea (II, 13) zerstreut. Hier lesen wir:

והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה

Es wird hier somit durch den Mund des Propheten Hosea dem Volke Israel angedroht, daß es jeder Freude, Wonne und alles dessen, was Festesstimmung herbeiführen könnte, verlustig werden wird. Da sind vor allem die im biblischen Schrifttum als חגים bezeichneten Feste hervorgehoben. חגים sind Passah (חג הפסח), Šabuoth (חג השבעות) und Succoth (חג הסכות), welche auch (siehe: Exodus XXIII, 14—17 u. a. O.) als חג המצות, חג הקציר und חג האסיף bezeichnet werden. Und so oft in der Bibel von חג die Rede ist, es bezieht sich immer auf eines der genannten drei Feste. In Bezug auf diese finden wir auch ausdrücklich die Bemerkung hervorgehoben: ושמחת בחגך „freue dich an deinem Feste" (Deut. XVI, 14). An mehreren Bibelstellen ist diese Festesfreude noch näher präzisiert. Es heißt da: „Freue dich an deinem Feste: du, dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, sowie der Levite, der Fremde, der Waise und die Witwe, die in deinen Toren sind".

In unserem Texte heißt es nun weiter: חדשה ושבתה וכל מועדה. Worauf da das חדשה Bezug hat, unterliegt keinem Zweifel: es sind die Neumonde. Was bedeutet aber ושבתה וכל מועדה? Allgemein wird ושבתה auf die Sabbate und zwar auf die alle sieben Tage periodisch wiederkehrenden Sabbate bezogen. Und hierin scheint ein Irrtum obzuwalten. Das sich wiederholende ו, einmal vor שבתה und dann vor כל מועדה, bietet uns einen Anhaltspunkt zur richtigen Deutung. Denn es ist klar, daß, wenn hier von dem üblichen Sabbate die Rede wäre, das ו vor dem Worte שבתה überflüssig sein müßte. Dieses שבתה bezieht sich aber meines Dafürhaltens nicht auf den Sabbat, sondern auf den Vollmondstag als „*ūmu šabattu*". Das Wort שבתה, als Bezug habend auf den Vollmondstag, steht sonach im Gegensatze, zugleich aber auch im Zusammenhange mit dem früher genannten, auf den Neumond sich beziehenden חדשה: beide gehören somit zusammen: חדשה ושבתה „ihre Neu- und Vollmondstage". Und darum ist der obige Satz (Hosea II, 13) also zu übertragen: „ich will ein Ende machen ihrer Freude, ihren Festen, ihren Neumonden und Šabattu-Tagen", woselbst unter dem „Šabattu-Tag" nicht der gewöhnliche Sabbat, der siebente Wochentag, sondern der Vollmondstag als Gegensatz zum Neu-

mondstage gemeint ist. Der gewöhnliche Sabbattag ist in dem Ausdrucke וכל מועדה mit inbegriffen, der auch die übrigen Feiertage (1. Tišri und 10. Tišri) einschließt. Daß dem so ist, lehrt Leviticus XXIII. Hier heißt es: אלה הם מועדי „dies sind meine Festzeiten“, und da werden aufgezählt: 1. der Sabbat; 2. das Passahfest; 3. das Wochenfest; 4. der 1. Tag des 7. Monats (also 1. Tišri), dieser als זכרון תרועה „Erinnerung durch Lärmblasen; 5. der 10. Tag des 7. Monats als יום הכפרים und 6. das Succothfest. Sie alle werden (siehe Levit. XXIII und auch Numeri XXVIII und XXIX) als Tage einer מקרא קדש d. i. als Tage „heiliger Berufung“ oder „heiliger Festversammlung“ bezeichnet. Während also חג nur eines der drei Feste: Passah, Šabuoth und Succoth bezeichnet, ist jeder Tag, an dem ein מקרא קדש stattfindet, ein מועד. Da nun der Sabbattag an und für sich ein מקרא קדש par excellence ist, so ist er eo ipso ein מועד-Tag.

Allerdings ist es auffallend (siehe auch: S t r a c k, Kurzgefaßter Kommentar, pag. 352), daß Levit. XXIII eine doppelte Überschrift trägt: eine in Vers 2, und eine zweite in Vers 4, so daß es viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der in Vers 3, auf den Sabbat Bezug habende Teil einer späteren Redaktion angehört. Gesetzt nun den Fall, daß dem wirklich so wäre und Vers 3 die Einschaltung eines spätern Redaktors wäre, so ist erst recht zu bedenken, ob die spätere Redaktion diese Einschiebung nicht mit Absicht vorgenommen, um eben auch den Sabbattag, der wie die übrigen Feste ein Tag „heiliger Festversammlung“ ist, ja in dieser Beziehung die übrigen Fest- und Feiertage an Bedeutung überragt, in die Reihe dieser Feste zu stellen. — Schauen wir uns aber Vers 2—4 auch etwas näher an und fragen wir, ob es a b s o l u t n o t w e n d i g ist, für Vers 3 eine spätere Redaktion vorauszusetzen, ob nicht eine andere Erklärung auf einer viel rationelleren Unterlage basiert?! Nach der ersten Einleitung wird das Sabbatfest angeführt und erläutert; es wird als ein Fest hingestellt, das in der sechstägigen Schöpfung des Weltalls seine Begründung hat. Nun sollen Feste folgen, die nicht wie der Sabbat allwöchentlich, an von Monatsdaten unabhängigen Tagen, gefeiert werden, sondern an festgesetzten Kalendertagen. Da, glaube ich, ist es doch ganz natürlich, daß die Aufschrift nochmals wiederholt wird, und zwar mit dem Zusatze: אשר תקראו אתם במועדם „die ihr zu f e s t g e s e t z t e n Z e i t e n (festgesetzten Monatsdaten) ausrufen sollet“.

Während der Sabbat als siebenter Wochentag weder mit der Sonne noch mit dem Monde, also mit keinem der beiden Himmelskörper übereinstimmt, die nach Genesis I, 14 berufen sind, daß „sie dienen sollen zu Zeichen und zu Zeitterminen (לאותת ולמועדים)“, sind die anderen Festtage, an denen ebenso wie am Sabbattage „heilige Festversammlungen“ stattfinden, an den Lauf beider Himmelskörper gebunden. Sie sind die מועדים im strengen Sinne des Wortes.

Indem nun alle Tage aufgezählt werden sollten, an denen „heilige Festversammlungen“ stattzufinden haben, und die, weil sie im Großen und Ganzen an bestimmte Zeiten gebunden sind, ganz allgemein als מועדים bezeichnet werden, ist es wohl selbstverständlich, daß zuerst mit dem Sabbat als mit jenem Tage begonnen wird, der allen voran ein Tag „heiliger Festversammlung“ ist; da aber diesem dann alle jene Feste folgen, die, weil man an bestimmte Kalendertage gebunden, im engeren Sinne des Wortes מועדים stehn, so ist es nur natürlich, daß die in Vers 2 angeführte Einleitung nochmals wiederholt werde, aber mit dem Zusatze: אשר תקראו אתם במועדם, damit eben der Unterschied zwischen dem Sabbat und den folgenden Festen deutlich hervorgehoben sei.

Allerdings könnte man noch die Frage aufwerfen, warum am Schlusse dieses Kapitels (Levit. XXIII, 37—38) gesagt wird: „Dies sind die Festzeiten Jahve's, welche ihr ausrufen sollet als heilige Festversammlungen — um Jahve darzubringen Feueropfer, Brandopfer und Speisopfer, Schlachtopfer und Trankopfer, die Gebühr jedes Tages an seinem Tage, außer den Sabbaten Jahve's und außer euren Gaben und außer all euren Gelübden und außer euren freiwilligen Gaben, welche ihr Jahve geben werdet“? Es könnte dies — namentlich die Bemerkung: „außer den Sabbaten Jahve's“ — zu der Annahme verleiten (wie dies von Seite vieler Kommentatoren auch wirklich geschehen ist), daß der Sabbat von den genannten festen (מועדים) auszuschließen sei. Doch eine ruhige, sachliche Überlegung zeigt wiederum, daß dem nicht so ist, und daß die in Vers 38 hervorgehobenen Ausnahmen keine Aussonderungen und ganz am Platze sind. Es werden die Opfer genannt, die an den einzelnen Festen dargebracht werden sollen. Nun dauern aber gewisse Feste (Passah und Succoth) sieben Tage; es ist somit einer der sieben Festtage sicherlich ein Sabbat. Anderseits könnte ja auch sonst noch der Fall eintreten, daß einer der Festtage (ein Passahtag, oder der 1. Tišri, oder der 10. Tišri, oder einer der sieben Succoth-Tage) auf Sabbat fällt, dann sollen außer den üblichen Sabbatopfern noch die genannten Festopfer dargebracht werden. Dies der Sinn des Bibelwortes.

Dann aber ist es wohl selbstverständlich, daß wir in dem וכל מועדה (Hosea II, 13) alle Fest- und Feiertage verstehen müssen, die ein מועד sind und an denen ein מקרא קדש stattfindet, sonach auch den alle sieben Tage wiederkehrenden Sabbattag, denn dieser geht allen Tagen heiliger Festversammlungen an Wichtigkeit und Bedeutung voran. Es geht dies übrigens auch aus einer andern Bibelstelle hervor. Im Buche Numeri X, 2 lesen wir:

עשה לך שתי הצוצרת כסף
מקשה תעשה אתם
והיו לך למקרא העדה

d. h. „Mache dir zwei silberne Trompeten, getriebener Arbeit sollst du sie machen; und sie seien dir, um die Gemeinde zu berufen (d. h. gebrauche sie, wenn die Gemeinde zu festlicher Versammlung berufen wird)".

Wenige Zeilen weiter (Numeri X, 10) lesen wir:

וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם
ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם
והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני יהוה אלהיכם

„Und an eurem Freudentage und an euren Festtagen sowie an euren Neumondstagen, da stoßet in die Trompeten zu euren Brandopfern und zu euren Friedensopfern, damit sie euch zn gnädigem Andenken gereichen vor eurem Gott: ich Jahve hin euer Gott".

Wiewohl also die Trompeten למקרא העדה dienen sollen, und an Sahhattagen ehenso eine מקרא העדה stattfindet wie an allen andern Festtagen, so werden hier dennoch nur die יום שמחתכם (Freudentage), מועדיכם (Festtage) und ראשי חדשיכם (Neumonde), nicht aher auch die שבתתיכם (Sahhattage) hesonders hervorgehohen. Der Einwand vielleicht, daß dies deshalh nicht geschieht, weil nur an Festtagen, nicht aber an Sabhaten geblasen werden soll, da das Trompetenhlasen als Arbeit (מלאכה) an Sabhaten nicht erfolgen darf, ist aus mehrfachen Gründen nicht stichhaltig. Vor allem ist nicht nur am Sabhate, sondern auch an jedem Festtage eine Arbeit, die nicht zu gottesdienstlichen Zwecken geschieht, verboten. Anderseits war das Trompetenblasen sowie die Benutzung jedes andern Blasinstrumentes als gottesdienstliche Handlung üherhaupt nicht verhoten. Im Gegenteile: am Sahhate hahen ehenso wie an jedem andern Tage um die Zeit, da das Brandopfer (עולה) dargebracht wurde, die Leviten und Priester gesungen, Trompeten geblasen und verschiedene andere Musikinstrumente gespielt (vgl. Chron. A, VII, 6 — Chron. B, XXIX, 27 u. 28). Noch im Talmud (Traktat Roš-hašanah 29 h) wird darüber gesprochen, ob das Schofarhlasen am Roš-hašanah gestattet ist oder zu erfolgen habe, wenn dieser Tag ein Sahbat ist? Und da heißt es:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת
במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה;
משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי,
שיהו תוקעין בכל מקום, שיש בו ב"ד.

d. h. „fiel Roš-hašanah auf einen Sahhat, dann wurde im Tempel geblasen, nicht aher in der Provinz; seit der Zerstörung des Tempels wnrde durch Rahhi Jochanan hen Sakkai die Verfügung getroffen, daß man üherall, wo ein Beth-din (ein aus autorisierten Gelehrten zusammengesetzter Gerichtshof) hesteht, hlasen solle".

Wenn nun dessenungeachtet in Numeri X, 10 nur von מועדיכם im allgemeinen, nicht aher besonders vom Sabhattage die Rede ist,

so müssen wir wohl annehmen, daß dies nur deshalb der Fall ist, weil im Worte מועדיכם nicht nur die Feiertage, sondern alle Tage inbegriffen sind, an denen ein מקרא קדש stattfindet, somit auch die Sabbate, denn diese sind eo ipso Tage „heiliger Bernfung" oder „heiliger Festversammlungen". 5

Es ist daher anch in dem Ausdrucke וכל מועדה (Hosea II, 13) der Sabbattag mit inbegriffen, und somit kann das Wort ושבתה daselbst nicht auf den siebenten Wochentag, sondern nur anf den auch keilinschriftlich als „*šabattu*" bezeichneten Vollmondstag Bezug haben, den der Prophet im Zusammenhange mit dem Neu- 10 mondstage durch die Worte חדשה ושבתה hervorheben wollte. Der Prophet Hosea, der in den Tagen Usia's, Jotham's, Achas' und Hiskia's wirkte (also am Ende des 8. Jahrhunderts und Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr.), kannte genau die Kulturzustände und Einrichtungen auch der übrigen Völker des Orients. Ihm war die 15 Bedeutung des Šabattu (assyrisch: [cuneiform] = *ša-bat-ti*) als Vollmondstag im Gegensatze zu חדש, dem Neumondstage, klar; er stellte diese deshalb nebeneinander und sagte:

והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה.

Gleiches gilt von Amos VIII, 5. Hier lesen wir: 20

מתי יעבר החדש ונשבירה שבר
והשבת ונפתחה בר

„Wann wird vorüber sein der „Neumond", daß wir Nahrung (Getreide) verkaufen, und der „Sabbat", daß wir die Grube (mit dem Getreidevorrat) öffnen?" 25

Es wird also חֹדֶשׁ und שַׁבָּת in eine Parallele gestellt, wohl deshalb, um dem Tage des „Neumondes" den des „Vollmondes" gegenüber zu stellen, oder umgekehrt.

Im gleichen Sinne ist auch Jesaia I, 13 zu verstehen:

חדש ושבת קרא מקרא 30

und ebenso Könige B, IV, 23:

היום לא חדש ולא שבת

Šabattu war also ursprünglich der Vollmondstag.

Später jedoch widmeten die Babylonier ihr Augenmerk nicht nur dem Vollmondstage, sondern jedem Phasentage überhaupt und 35 nannten demgemäß nicht nur den Vollmondstag, sondern jeden Tag, an dem irgend eine Mondphase und somit ein gewisser Zeitzirkel zu Ende war, mit dem Namen „*šabattu*" oder „*šapattu*". So wie sie aber zufolge ihrer Mondzählung in natürlicher Weise gezwungen waren, den bürgerlichen Tageskreis mit Sonnenuntergang, also mit 40 dem Unsichtbarwerden der Sonne und nicht mit dem Kulminationspunkte derselben zu beginnen, so haben sie dann auch später in konsequenter Weise den Mondkreis — d. i. den Mond-

monat — nicht mehr mit dem Volllichte des Mondes begonnen, sondern mit dem Tage des Unsichtbarwerdens des Mondes d. i. mit dem Tage der Konjunktion, um so in gewissem Sinne eine Harmonie bezüglich der Verehrung der beiden Gottheiten *Šamaš* und *Sin* auch äußerlich besser zum Ausdrucke zu bringen. War dies einmal geschehen und war es ihnen ein Gebot der Notwendigkeit, die Phasentage als Šabattu-Tage zu feiern, so ergab sich dann für sie auch allmählich die Gewohnheit, jeden siebenten Tag des Mondes als einen Šabattu-Tag zu feiern. Indem man dann später bei Festlegung des sich so ergebenden Wochenzirkels als siebentägigen Zeitkreis vom Mondlauf ganz abstrahierte, ergab sich in konsequenter Weise die Feier eines jeden siebenten Tages der Woche von selbst, und so entstand der Sabbat, dessen religiöse Begehung bei den Babyloniern — der hier geführten Erörterung gemäß — sich in natürlicher Weise entwickelt hat und von diesen zu den Juden übergegangen ist.

שבת = *šabattu* = *šapattu* ist sonach im chronologischen Sinn „Zyklus", „Zirkel" oder „Zeitkreis" und hat — insofern der Vollmond das erste sichtbare und auch wahrgenommene Zeichen eines größeren in sich abgeschlossenen und immer wieder erneuernden Zeitkreises oder Zeitzirkels ist — zuerst auf den Vollmondstag Bezug genommen. Der Vollmondstag war der Tag, an dem der erste größere Zeitzyklus, den die mit stets wachsender Kultur fortschreitende Menschheit wahrgenommen, seinen Abschluß fand; er wurde sonach „*šabattu*" genannt. Eine hierauf bezügliche Anspielung läßt sich auch der Bibel entnehmen. Nach dem Wortlaute der Genesis (Kap. I, 14) sind Sonne und Mond nicht nur wegen des Unterschiedes von Tag und Nacht da, sie sind unter anderen auch da לאותת „zu Zeichen". Daß hier, in dem Schöpfungsberichte, nur der Vollmond gemeint sein kann, habe ich bereits oben gezeigt. Nur vom Vollmonde kann hervorgehoben werden, er sei zum Unterschiede von der Sonne das „schwache Licht", das berufen ist לממשלת הלילה „die Nacht zu regieren". Nun wird aber auch in Bezug auf den Sabbat an verschiedenen Stellen hervorgehoben, er sei ein אות „ein Zeichen" (vgl. z. B. Exodus XXXI, 13. 17); es hat also der Sabbat dem Bibelworte gemäß dieselbe Bestimmung, wie der Vollmond.

Als sich nun im Laufe der Zeit aus den verschiedenen Mondphasen der Begriff der „Woche" entwickelte, wurde auch diese zu einem Zeitzyklus und daher der siebente Tag derselben, welcher diesen Zyklus abschließt, ein שבת, wie denn dann überhaupt jeder Zeitzirkel mit dem Namen „שבת = *šabattu*" belegt wurde.

Daß dem wirklich so ist, lehrt wieder am deutlichsten das Bibelwort selber. Im III. Buche Mosis, Kap. XXIII wird im Anschluß an die Bestimmung des Passahfestes die Feier des Wochenfestes (שבועות) besprochen und da heißt es (Vers 15—16):

וספרתם לכם ממחרת השבת
מיום הביאכם את עמר התנופה
שבע שבתות תמימת תהיינה
עד ממחרת השבת השביעת
תספרו חמשים יום 5

Der Ausdruck ממחרת השבת hat hier zu allerlei Deutungen Anlaß gegeben, die aber alle einen gewissen inneren Widerspruch in sich bergen. Wird nun שבת in der hier (im Anschlusse an die Zimmern'sche Untersuchung) entwickelten Bedeutung genommen, dann ist jede Schwierigkeit hehoben. Der 15. Nisan war als Vollmondstag ein 10 „*šabattu*"; der darauffolgende Tag, der 16. Nisan, an dem man das Omer darbrachte, war sonach ein מחרת השבת. Von da ab sollen sieben volle siebentägige Zeitzirkel (שבתות) gezählt werden, so daß bis zum מחרת השבת השביעית (d. i. bis zu dem auf den 7. Šabattuzirkel, also 7. Wochenzyklus folgenden Tag) 50 Tage 15 gezählt werden sollen.

Die Bedeutung שבת = *šabattu* = „Zyklus" = „Zeitzirkel" geht auch aus einer anderen Stelle hervor. In Levit. XXV, 8 lesen wir:

וספרת לך שבע שבתת שנים 20
שבע שנים שבע פעמים
והיו לך ימי שבע שבתת השנים
תשע וארבעים שנה

Da nun שבת unserer Erörterung zufolge in chronologischem Sinne einen abgeschlossenen und periodisch wiederkehrenden Zeitkreis oder „Zeitzyklus" und im engeren Sinne auch einen mit der Siebenzahl verbundenen Zeitzyklus bedeutet, so sind שבתת שנים „Jahreszyklen" d. h. „periodisch wiederkehrende siebenjährige Zeitzyklen"; שבע שבתת שנים bedeutet somit „sieben Jahreszyklen" oder „sieben siebenjährige Zyklen", wie dies denn auch durch den erläuternden Nachsatz שבע שנים שבע פעמים d. i. „siebenmal sieben Jahre" begründet wird. Wir haben hier sonach folgenden Wortlaut:

„Zähle sieben Jahreszyklen (Sabbat-Jahre):
sieben Jahre siebenmal; 35
es beträgt die Dauer der sieben Jahreszyklen
neunundvierzig Jahre".

Es hat dies auch seine Begründung, wenn wir den astralen Charakter, der einer jeden Zeitrechnung zu Grunde liegt, näher ins Auge fassen. Ich habe an anderer Stelle (ZDMG. 60, 852 ff.) nach- 40 gewiesen, daß dem irdischen Kalender ein sogenannter „Himmelskalender" parallel läuft, in dem das Quadriennium das ist, was im bürgerlichen Kalender der Tag ist, und in dem daher das Jahr, das sogenannte „Himmelsjahr" oder auch „große Jahr", als aus 365

solchen Tagen bestehend, 365 × 4 = 1460 Jahre zählt. Der „große Monat“ oder „Himmelsmonat“ zählt 30 Quadriennien, und die „Himmelswoche“ oder „große Woche“ hat 7 Quadriennien. Es ist dies (7 Quadriennien = 7 × 4 Jahren = 28 Jahre) die 28jährige Sonnenperiode oder der „Sonnenzirkel“, nach dessen Ablauf die Tage des Sonnenkalenders auf denselben Wochentag wiederkehren. So wie aber die anderen Zeitkreise: das Jahr, der Mondmonat und der Tag bei der Entwickelung der Zeiteinteilung in vier Teile geteilt wurden (das Jahr in 4 Jahreszeiten, der Mondmonat in 4 Phasenperioden, der Tag in Vor- und Nachmittag sowie in Vor- und Nachmitternacht), so wurde im Himmelskalender auch die Woche in 4 Teile geteilt. Die Himmelswoche zählte 7 Himmelstage d. i. 7 Quadriennien = 28 Jahre; ein Viertel davon betrug sonach sieben Jahre und bildete für sich ebenso eine abgeschlossene Periode, wie deren Vierfaches: die Himmelswoche, die 28 Jahre zählte. Dann ist es aber begründet, warum jedes siebente Jahr, welches diese Siebenjahrperiode abschloß, mit שבת bezeichnet wurde (Levit. XXV, 4) und zwar zum Unterschiede von dem die Siebentagperiode oder Woche abschließenden שבת mit den Worten: שבת שנים oder im Plural: שבתת שנים (vgl. שבע שבתת שנים, Levit. XXV, 8).

Aber gerade der Umstand, daß dies schon einen sehr späten, vielleicht letzten Entwickelungsprozeß in der Zeiteinteilung involviert, führt uns zu dem Schlusse, daß die Redaktion der Bibelstelle Levit. XXV, in welcher auch von dem am 10. Tage des 7. Monats zu feiernden יום הכפרים die Rede ist, einer sehr späten Zeit angehört, ein Umstand, auf den wir übrigens im Laufe unserer Untersuchungen noch zurückkommen werden.

Es ist auf diese Weise die Bedeutung des Wortes „*šabattu* = שבת“ genügend klar, und es erscheinen damit auch die biblisch-kalendarischen Bestimmungen für die Festtage der Hebräer in neuem Lichte.

Das Passahfest wird am 15. Tage des Monats Nisan gefeiert, also zur Zeit des Vollmonds, und dauert 7 Tage, also eine ganze Mondphase hindurch. Sieben Mondphasen nach dem Passah-Vollmonde wird das Schabuothfest gefeiert. Am 15. Tage des siebenten Monats, also wiederum zur Zeit des Vollmonds, begeht man das Succothfest, das gleichfalls eine ganze Mondphase hindurch gefeiert wird. Dabei wird (siehe Leviticus XXIII, 39) der 1. Tag des Festes, also der „Vollmondstag“, als „*šabattu*“ (ביום הראשון שבתון) und auch der 8. Tag des Festes d. i. der folgende Phasentag als „*šabattu*“ (וביום השמיני שבתון) bezeichnet.

Schon aus diesen Tatsachen dürfte der astrale Charakter dieser Feste klar zu erkennen sein. Wir sehen dies aber noch deutlicher, wenn wir die in der Bibel (Exodus XXIII, 14—17; Exodus XXXIV, 18—23) dargelegte Bedeutung dieser drei Feste in Betracht ziehen. Hier lesen wir unter anderem:

Exodus XXIII, 17:

שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן יהוה

„dreimal des Jahres erscheine jeder Mann vor Adon, dem Jahve“;

Exodus XXXIV, 23:

שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן יהוה אלהי ישראל

„dreimal des Jahres erscheine jeder Mann vor Adon, dem Jahve, dem Gotte Israels“.

Der hier genannte „Adon“ wird gewöhnlich mit „Herr“ übertragen, doch halte ich dafür, daß hier, wo der Aufenthalt Israels in Ägypten, ihre Leidensgeschichte daselbst und ihr Exodus von dort vorgetragen wird, nicht unabsichtlich die Erinnerung an jenen Sonnengott „*Aten*“ wachgerufen wird, der gerade kurze Zeit vor dem Auszuge Israels sich allgemeiner Verehrung von Seite der Ägypter erfreute. Es war dies jener monotheistisch verehrte Gott, der sich in der Sonnenscheibe manifestierte und dessen Kraft und Wille im Glanze der Sonnenstrahlen sich offenbarte und dessen Begründer, der König Amenhotep IV, deshalb auch „*Chu-n-Aten* = Glanz der Sonnenscheibe“ genannt wurde.

Wenn jemals irgendwo die Religion der wichtigste Faktor einer kulturellen Bewegung der Menschheit war, wenn jemals die Religionsgeschichte eines Volkes zugleich seine Kulturgeschichte war, so war dies in Ägypten, dem Stromlande des Nils, der Fall. Hier war das nationale Leben mit dem religiösen aufs innigste verknüpft; jede religiöse Bewegung berührte die nationalen Regungen und Empfindungen, jede religiöse Umwälzung riß die bestehende Staatsgewalt mit sich fort und hatte eine Umwälzung im staatlichen Leben zur Folge.

Die Religion hatte sich so tief in den Organismus des Staates eingewurzelt, daß alle Mittel des Staates an Tempelbauten und religiösen Stiftungen verschwendet wurden und die Priesterschaft nicht nur die Machtstellung des Königs, sondern die ganze Staatsgewalt zu vernichten drohte.

Ein solcher Umschwung im Staatsleben erfolgte mit dem Regierungsantritte Amenhotep's IV. (1403 v. Chr.). Mutig und erobernd sind seine Vorgänger aufgetreten und hatten die Macht Ägyptens bis weit nach Asien hinüber ausgedehnt. Er aber suchte seinen Ruhm und seine Kulturbestrebungen nicht in kriegerischen Erfolgen; ihm schwebten andere Ideale vor Augen. In Ägypten war die Gottesidee schon früh zur Entwicklung gelangt. Was die Semiten unter dem Namen אל oder *īlu* verstanden, faßten die Ägypter im Worte „*nuter*“ zusammen. *Nuter* war das höchste Wesen, das außer und über der menschlichen Sphäre waltend ge-

dacht wurde, das da war im Anfang und als Anfang, die Welt erschuf und das ganze Universum nach seinem Willen lenkte und regierte. Dieses höchste Wesen wurde aber in den verschiedenen Bezirken in verschiedener Weise personifiziert und dementsprechend
5 auch mit verschiedenen Eigennamen benannt. Überall war es zwar die Sonne, in der man das alle Dinge bewegende und lebende Element zu erkennen glaubte, doch mannigfach war die Art, in der diese Anschauung zutage trat, und verschieden waren die Attribute und darum auch die Namen, mit denen man in den verschiedenen
10 Gauen Ägyptens die Gottheit belegte. So entstand eine ganze Götterschar, in deren jedem sich der Begriff „*Nuter*" manifestierte. Da war es *Ptah*, der „Eröffner" der Welt, der Schöpfer des Weltalls, dort *Amon*, der das „Verborgene" kennt, also der „Allwissende"; wieder anderswo ist Gott der Inbegriff jenes höchsten Wesens, das
15 den Äckern Fruchtbarkeit gibt, den Nil schwellen macht usw. So wie jeder Bezirk seine besondere Hauptstadt hatte, die zugleich Sitz des jeweiligen Gaufürsten war, so hatte er auch seinen besondern Gott und seine besondere Gottesverehrung; die Hauptstadt war sonach nicht nur der politische Mittelpunkt des ganzen Gaues,
20 sondern auch der Mittelpunkt der diesen Gau charakterisierenden besondern Gottesverehrung. Und selbst zur Zeit, da Ägypten unter einem Szepter vereinigt war, gelangte mit dem Wechsel des Herrschersitzes auch eine andere Gottheit zur Hegemonie. Und so kam es, daß mit dem Emporblühen Thebens auch *Amon* National-
25 gott der Ägypter wurde, der dann, vereint mit den Attributen des *Ra*, des ewigen Gottes der lichten Sonne, als *Amon-Ra* verehrt und mit dem Namen [Hieroglyphen] d. i. „*Amon-Ra*, der König der Götter" bezeichnet wurde.

Mit diesem Götterchaos und seinen zahlreichen mythischen
30 Formeln sollte nun aufgeräumt werden. Als Sohn einer Mutter fremdländischen, jedenfalls nicht ägyptischen Stammes wurde Amenhotep IV. in einem Geiste erzogen, der in Ägypten, wenigstens im offiziellen Ägypten, bis dahin nicht gekannt wurde. Wir wissen zwar nicht, wer seine Mutter war; wir wissen bloß, daß *Thi*, die
35 Lieblingsgattin Amenhotep's III., die Tochter eines gewissen Juao und seiner Ehegattin Thuao war. Doch glaube ich, daß wir nicht fehlgehen und uns gar nicht weit von der Wahrheit entfernen, wenn wir sie für semitischen Ursprungs halten. Vielleicht gehörte sie sogar zu jenem Volke, das sich einige Jahrhunderte früher —
40 etwa 1765 v. Chr. — hier niedergelassen hatte. Israel war hier auf dem Boden Ägyptens zu einer mächtigen Nation angewachsen; „die Kinder Israel waren fruchtbar und nahmen überhand gar sehr; sie mehrten sich und wurden so zahlreich, daß das Land voll von ihnen ward" (Exod. I, 7). Es ist sehr wahrscheinlich, wenigstens
45 die Möglichkeit ist gar nicht ausgeschlossen, daß *Thi* dem Stamme

Israels angehörte. Haben semitische Fürsten — später auch König Salomo — ägyptische Königstöchter freien können, warum sollte nicht einmal ein ägyptischer König die Tochter eines in seinem Lande weilenden semitischen Volkes als Ehegattin heimgeführt haben? Dann ist es erklärlich, warum sie, die in einem Glauben 5 erzogen wurde, der dnrch und durch von monotheistischen Ideen durchweht war, dem Amonkult und seiner Priesterschaft fremd gegenüberstand und ihren Kindern eine Erziehung zuteil werden ließ, die in Ägypten Befremden erregte. Es ist dann erklärlich, warum sie ihrem Kinde, dem der ihr mit zärtlicher Liebe zugetane 10 königliche Gemahl mit Umgehung der bestehenden Thronfolgevorschriften die Krone sicherte, eine besondere Abneigung gegen die Verehrung des hochwürdigen Reichsgottes Amon und einen gewissen Abscheu gegen die übrige Götterschar Ägyptens einzuflößen suchte. Nachdem aber auch der Monotheismus Israels um diese Zeit einen 15 stark ausgeprägten astralen Charakter trug, so war auch der von *Thi* ihrem Sohne eingeprägte Monotheismus astraler Art; es war ein sogenannter solarer Monotheismus, insofern der eine, einzige und einige Gott in der Sonnenscheibe („Aten") verkörpert wurde. Amenhotep IV. hatte also schon als Kind die 20 Lehre von dem einen Lichtgotte empfangen „und was dem kindlichen Gemüte in zarter Jugend der Mutter Mund mit beredter Zunge eingeprägt hatte, das war dem zum Manne herangereiften Jüngling ein feststehender Glaubenssatz geworden" (Brugsch, Geschichte Ägyptens p. 419). Gleich bei seiner Thronbesteigung gab 25 er sich offen und unumwunden als Anhänger dieser neuen Richtung zu erkennen, und es dauerte gar nicht lange, da hatte die offizielle Welt Ägyptens mit der alten Religion gebrochen und sich zur neuen „Lehre" bekannt. Dem Amonkult mit seinen Nebengöttern und seiner Priesterschaft wurde offen der Krieg erklärt. Der König 30 legte seinen Namen ab und änderte diesen in „Chu-n-Aten („Abglanz der Sonnenscheibe") um, gab auch seinen noch unmündigen Töchtern Namen, die mit „Aten" zusammengesetzt waren, und auch die Großen des Reiches mußten ähnliche Änderungen mit ihren Namen vornehmen. Sie mußten den in ihren Namen etwa vor- 35 kommenden Amon streichen und diesen, wenn schon nicht durch Aten, so doch wenigstens durch den mit Aten mehr oder weniger identischen *Ra* ersetzen, jenen als Einheit erfaßten *Ra*, der auch im Thronnamen Amenhotep's IV. vorkam als „*Nefer-ḫeper-ua-en-Ra*" d. h. „Schön ist die Eine Gestalt des *Ra*", eine Bezeichnung, 40 welche unzweideutig die Einheit des Sonnengottes betonte.

Um aber mit dem alten Reichsgott und seinen zahlreichen Nebengöttern für immer aufzuräumen, mußte alles, was irgendwie die Erinnerung an seinen Kult wachrufen könnte, fortgeschafft und bis auf die geringsten Spuren hin vertilgt werden. Es wurden daher 45 alle Götterbilder und Namen, die auf *Amon* Bezug hatten, zerstört und in den vorhandenen Inschriften ausgemeißelt. Nur wenige

Denkmäler entgingen diesem Schicksale. Deshalb verließ der König auch die alte Residenzstadt Theben und gründete sich in Mittelägypten südlich von Beni-Hassan eine neue Residenz, die er Chut-Aten nannte. Theben, der Sitz des alten polytheistischen
5 Götterglaubens, eignete sich nicht als Mittelpunkt einer rein monotheistischen Religionsanschauung. In der neuen Residenz wurde zur Verherrlichung und Verehrung des Einen allmächtigen Gottes auch ein Tempel aufgeführt, nach neuen Plänen mit offenen Höfen, in denen Feueraltäre errichtet wurden.

10 Wie rein ausgeprägt die Verehrung nur eines Gottes im Atenkult war, sehen wir an einigen uns erhaltenen Hymnen. Hier ein Beispiel, ein Gebet an die Sonne, welches in den Grabinschriften von *Tell-el-Amarna* (der Ruinenstätte von Chutaten) überliefert ist[1]):

15 „Schön ist dein Untergang, du Sonnenscheibe des Lebens, du „Herr der Herren und König der Welten. Wenn du dich vereinigst „mit dem Himmel beim Untergange, so frohlocken die Sterblichen „vor deinem Angesichte und geben Ehre dem, der sie erschaffen „hat, und beten an vor dem, der sie gebildet, vor den Blicken
20 „deines Sohnes, der dich liebt, des Königs Chunaten. Das ganze „Land Ägypten und alle Völker wiederholen alle deine Namen bei „deinem Aufgange, um zu preisen deinen Aufgang wie deinen „Untergang in gleicher Weise. Du, o Gott! der in Wahrheit der „lebendige ist, stehst vor den beiden Augen. Du bist es, welcher
25 „schafft, was niemals war, der bildet alles, was im All ist. Auch „wir sind hergekommen durch den Ausspruch deines Mundes."

Die neue Religion war in den Hofkreisen so verbreitet und eingewurzelt, daß auch die königliche Gemahlin Nefer-i-Thi, von der Bedeutung dieses neuen Glaubens tief durchdrungen, die Morgen-
30 sonne in einer Weise begrüßt, wie dies nur in den religiösen Produkten einer vom reinsten Monotheismus durchwebten Zeit möglich ist. Sie ruft[2]):

„Du Sonnenscheibe, du lebendiger Gott! kein anderer ist außer „dir! Du machst gesunden die Augen durch die Strahlen, Schöpfer
35 „aller Wesen. Gehst du auf am östlichen Lichtkreis des Himmels, „um das Leben zu spenden allem, was du erschufst an Menschen, „Vierfüßern, Vögeln und allen Arten von Gewürm auf dem Lande, „wo sie leben; so schauen sie dich an und schlummern ein, wenn „du untergehst".

40 So erhaben aber diese Lehre auch war — stimmen doch die hier zitierten Hymnen mit mehr denn einer Stelle der biblischen Psalmen, die zur Verherrlichung Jahve's angestimmt wurden, überein — so war sie doch von verhältnismäßig nur kurzer Dauer, aber noch immer lange genug, um auf das im Lande wohnende

1) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen 426.
2) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen 427.



Volk Israel von Einfluß sein zu können. Die Religion Israels ist eine monotheistische. Jahve ist der Eine, den Israel als seinen Nationalgott verehrt. Dieser Jahve war der Schöpfer des Weltalls, der Lenker und Leiter des ganzen Universums, sein Kult war aber ein astraler, und zwar war es der **Mond**, durch den sich die Allmacht und Unvergänglichkeit Jahve's manifestierte. Denn die Feste Israels, auf deren genaue Innehaltung die Gebote Jahve's sich in erster Linie beziehen, waren an bestimmte Mondphasen gebunden: Vollmond Nisan = Passah, Vollmand Tišri = Succoth, Neumond Tišri = Jom-hasikkaron (jetzt Roš-hašanah); ferner jeder Neumondstag, sowie die aus der Šabattu-Feier des Vollmondes hervorgegangenen Sabbate und auch das sieben Wochen (also sieben Mondphasen) nach dem Vollmonde Nisan stattfindende Fest der Erstlingsopfer. Nur Jom-Kippur macht hier eine Ausnahme. Sonst aber sind die Festopfer des alten Israel alle an bestimmte Mondphasen gebunden. Ich möchte in dem Umstande aber, daß gerade das Datum des Versöhnungstages in dieser Beziehung eine Ausnahme bildet von allen übrigen Festen, einen Fingerzeig dafür erblicken, daß jene Bibelexegeten im Rechte sind, welche die Annahme vertreten, daß die Feier des Versöhnungstages nicht auf alten Satzungen ruht, sondern erst aus den Fasttagen des Exils hervorgegangen ist. Zweifellos ist aber in der Bestimmung der israelitischen Feste ein Anhaltspunkt dafür zu erblicken, daß der Gottesdienst Israels auf einen Mondkult zurückzuführen ist. Es ist dies ein Kult, den sie bereits in ihrer alten Heimat, in Asien, bei den semitischen Babyloniern kennen gelernt haben und an dem sie auch in Ägypten festhielten. Und darum beziehen sich auch alle religiösen Anschauungen Israels — wie schon Ed. Meyer[1]) bemerkte — „in echt semitischer Weise auf die unmittelbar vorliegenden praktischen Fragen, auf das irdische Leben, das Wohlergehen des Volkes und des Einzelnen"; ihre Feiertage sind Fest- und Freudentage, die durch den **Mond** geregelt werden, jenen Himmelskörper, in dessen wechselvollen Phasen sich das wechselreiche Wirken Jahve's manifestiert und an dessen periodisch sich erneuende Gestalten sich der Jahvekult knüpft". עשה ירח למועדים „er schuf den Mond zur Bestimmung der Festzeiten" sagt der Psalmist (Kap. CIV, 19).

Dieses Volk, das während seines langjährigen Aufenthalts im Ägypterlande stets ihm fremden Kulten begegnete, sah plötzlich unter Amenhotep IV., wie sehr sich da eine neue Auffassung in religiöser Hinsicht geltend machte, eine Auffassung, die sich in vielfacher Beziehung der ihrigen näherte. Es entstand eine monotheistische Reformation, die sich in ihren Grundprinzipien mit denen ihres Monotheismus deckte, nur mit dem Unterschiede, daß der neue Nationalgott der Ägypter sich in der Sonnenscheibe manifestierte.

1) Geschichte des Altertums, I, 379.

Allerdings war auch schon früher, vielleicht schon seit den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte, die Sonne die Verkörperung jenes höchsten Wesens, dem die Ägypter all ihr Wohl und Sein zu verdanken hatten, denn Ra, der König der Götter, der an der Spitze des ganzen ägyptischen Götterkreises stand, ist die Licht und Wärme spendende Sonne. Aber Ra war eben der König der „Götter" und nicht der Eine Gott, nicht der einzige, alleinige Gott; er war den Ägyptern das, was den Griechen Zeus war. In den verschiedenen Teilen des Landes wurden ihm auch andere Attribute und daher auch andere Namen beigelegt, so: Chnum-Ra, Amon-Ra, Sebek-Ra, Hor-Ra etc. Anders war es jetzt unter Amenhotep IV. Jetzt sollte nur ein Gott, ein höchstes Wesen, verkörpert wohl durch die Sonnenscheibe, aber als das einzige schöpferische, allmächtige und allgütige Wesen verehrt werden. Und die Verehrung dieses nur einen Gottes ist das, was der Monotheismus umfaßt. Ein ähnlicher Monotheismus war bei Israel schon seit den Zeiten Abraham's eingebürgert, und er verfeinerte sich immer mehr. Ja, schon aus der grauesten Urzeit hatte Israel die Verehrung eines höchsten, guten, wohl schon früh auch schöpferisch gedachten Wesens mitgebracht, und die Jahve-Religion war nichts anderes als die Fortsetzung, die konsequente Durchführung und höchste Erhebung jener uralten Verehrung[1]). Nun sahen sie einen solchen Kult hier in Ägypten entstehen, in demselben Ägypten, in welchem sie seit Langem schon als Fremdvolk betrachtet und demgemäß geknechtet und sklavisch behandelt wurden. Nun schien es, als ob eine Wendung zum Bessern eintreten sollte. Amenhotep III. erhob nicht eine Ägypterin, sondern eine Fremde zu seiner Lebensgefährtin und überschüttete diese mit allen Beweisen zärtlichster Liebe. Diese Fremde war eine Tochter des in Ägypten verhaßten und darum auch zu harter Frohnarbeit verurteilten Volksstammes (siehe oben), und so wurde der Haß, der dem ganzen Volke zuteil wurde, auch ihr, der Königin, zuteil. Mit um so größerem Nachdrucke zeigte sie ihre Anhänglichkeit an ihre alten Stammesbrüder. Sie flößte ihren Kindern Haß und Verächtlichkeit gegen die herrschenden ägyptischen Sitten ein, insbesondere eiferte sie gegen die religiösen Anschauungen der Ägypter und ließ ihren Sohn, der durch ihren Einfluß berufen war, einst den Thron zu besteigen, in monotheistischer Richtung erziehen. Ihre Tochter war es[2]), die den Judenknaben in einem Kästchen liegend mitten im Schilf am Ufer des Nils vorfand. Dieser Knabe, weil ein Fremdling[3]), erhielt den Namen „*mos* = das Kind", hieraus die griechische Form Moses, hebräisch: משה. Alles dies und die liebevolle Erziehung

1) Schröder, Wesen und Ursprung der Religion 33.
2) Mahler, The Exodus. Journal of the Royal Asiat. Society 1901, 33 ff., insbesondere 65.
3) ibid. pag. 66.

des Moses am ägyptischen Hofe mußte bei Israel die süße Hoffnung reifen, daß ihnen unter Amenhotep IV. ein besseres Geschick werde zuteil werden, und diese Hoffnung steigerte sich, als König Amenhotep IV. mit allen alten Religionsbräuchen aufräumte und eine Religion einführte, die sich wegen ihres monotheistischen Charakters dem Glauben Israels sehr näherte.

So hat Israel, das während seines Aufenthaltes in Ägypten schon so manchen Brauch angenommen hatte, auch die Art und Weise des im „Aten" zum Ausdrucke gebrachten monotheistischen Glaubens der Ägypter adoptiert, und gewiß war es gar nicht leicht, diese dann später aus Israel wegzuschaffen. Auch Aten war, wie der israelitische Nationalgott Jahve, der allmächtige, der alles regiert; auch Aten war der Schöpfer, Lenker und Regierer der ganzen Welt; die Verehrung, in der der Aten-Glaube äußerlich zum Ausdrucke kam, war eine andere als die, womit Israel seinen Jahve verherrlichte. Und so ist es nur natürlich, daß Israel mit anderen Kulturelementen und religiösen Bräuchen auch den Atenkult übernommen hat.

Haben sich doch viele solcher ägyptischer Bräuche sogar noch bis zum heutigen Tage in Israel erhalten! Ich meine da nicht gerade das Blutopfer der Beschneidung, das gewiß echt ägyptischen Ursprungs ist[1]), sondern gewisse mit der jüdischen Religion eng verknüpfte Kalenderdaten, wie es z. B. die mit ערב bezeichneten Vortage der Feste und Feiertage sind, also z. B. ערב שבת, ערב ראש חדש, ערב ראש השנה, etc. und wie wir auch im Deutschen heute noch den Samstag „Sonnabend" nennen. Es ist heute klar, daß alle diese Bezeichnungen eine Jahrtausende hindurch geübte Gepflogenheit hinter sich haben und daß in Ägypten der Ausgangspunkt für dieselben zu suchen ist. Hier finden wir, daß es schon zur Zeit des Mittleren Reiches (also schon im 20. Jahrhundert v. Chr.) allgemeiner Brauch war, den einem Festtage unmittelbar vorangehenden Tag so zu bezeichnen, daß man vor den Namen des betreffenden Fest- oder Feiertages den Ausdruck für „Abend" oder „Nacht" setzte. In der „Zeitschrift für ägypt. Sprache[2])" veröffentlichte Adolf Erman einen Artikel unter dem Titel „Zehn Verträge aus dem mittlern Reich". Es sind dies Verträge, welche lediglich den Zweck hatten, dem Oberpropheten [Hieroglyphen] „die regelmäßige Abhaltung des Totenkultus an einigen Festtagen zu sichern". Und hier sehen wir, daß, während der Neujahrstag durch die Hieroglyphe [Hieroglyphe] bezeichnet ist, der 5. Schalttag d. i. der letzte Tag des ägyptischen Jahres, also der

1) Siehe auch Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, pag. 72 und pag. 250.
2) Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1882, 159 ff.

Vortag vor dem Neujahrstage, durch die Gruppe angedeutet wird:

d. h. „5. Zusatztag, Nacht des Neujahrstages“. Ebenso wird hier der 18. Thot als Tag des („*Uag*-Festes“) bezeichnet und
5 der 17. Thot heißt:

d. h. „Monat Thot, Tag 17, Nacht des *Uag*-Festes“. Daß hier nicht die Neujahrsnacht und auch nicht die Nacht des 18. Thot gemeint sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, daß bei
10 den Ägyptern der bürgerliche Tag mit dem Beginn des natürlichen Tages d. i. mit Sonnenaufgang seinen Anfang nahm. Es ist somit unmöglich, daß die Nacht des 5. Schalttages die Neujahrsnacht und die Nacht des 17. Thot die Nacht des Uagfestes sei. Auch ist hier überall von Tempelgaben die Rede, die am lichten Tage und
15 nicht in der Nacht dargebracht wurden (siehe diesbezüglich den X. Vertrag). Es kann nicht anders sein, als daß, sowie noch heute bei den Israeliten der Tag vor einem Festtage durch diesen Festtag und das ihm vorgesetzte ערב „Abend“ bezeichnet wird (z. B. שבת und ערב שבת; ראש השנה und ערב ראש השנה etc.), auch
20 hier der einem Festtage vorangehende Tag durch den Festtag und das ihm vorangesetzte Zeichen für „Nacht“ oder „Abend“ ausgedrückt wird. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als bei den Ägyptern auch nach Einführung des Sonnenjahres die Mondrechnung noch weiter im Gebrauche blieb. Insbesondere die Ordnung und
25 Verrechnung der Tempelabgaben scheinen die Priester nach dem Monde und nicht nach einem Sonnenkalender bestimmt zu haben. Dies geht auch aus den vor wenigen Jahren bei Kahun gefundenen Papyrus hervor, die aus der Zeit Usertesen III. stammen. Hier[1]) wird der Betrag von 6 Monatseinkünften für den Tempelschreiber
30 *Ḥr-m-sꜣf* ( ) angegeben. Die angeführten Monatsdaten sind:

Jahr XXX,	Payni	26	—	Epiphi	25
„ „	Mesori	25	—	Thoth	20
„ XXXI,	Paophi	20	—	Athyr	19
„ „	Choiak	19	—	Tybi	18
„ „	Mechir	18	—	Phamenoth	17
„ „	Pharmuthi	17	—	Pachon	16

35

Die zwischen den einzelnen Monatsdaten auftretenden Intervalle sind:

1) Siehe Borchardt, Der zweite Papyrusfund von Kahun, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1899 pag. 93, und Mahler, Das mittl. Reich der ägypt. Geschichte, ebenda XL. Bd. pag. 1.

Payni	26	— Epiphi	25	= 29	Tage
Epiphi	25	— Mesori	25	= 30	„
Mesori	25	— Thoth	20	= 30	„
Thoth	20	— Paophi	20	= 30	„
Paopbi	20	— Athyr	19	= 29	„
Athyr	19	— Choiak	19	= 30	„
Choiak	19	— Tybi	18	= 29	„
Tybi	18	— Mechir	18	= 30	„
Mechir	18	— Phamenoth	17	= 29	„
Phamenoth	17	— Pharmuthi	17	= 30	„
Pharmuthi	17	— Pachon	16	= 29	„
Pachon	16	— Payni	16	= 30	„
			Zusammen	= 355	Tage.

Die zwischen den einzelnen Monatsdaten auftretenden Intervalle sind sonach abwechselnd 29 und 30 Tage; wir haben es somit mit Daten einer Mondrechnung zu tun und zwar hatte das vorliegende Mondjahr 355 Tage, also genau so viel, wie ein überzähliges Gemeinjahr im Kalender der Israeliten.

Es sind also — so viel geht aus obigen Tabellen mit Sicherheit hervor — die Einkünfte der Priester nach Mondmonaten berechnet worden.

Und nun wird es erklärlich, warum die den Feiertagen vorangehenden Tage die Bezeichnung [Hieroglyphen], bei den Hebräern ערב führen. Im Mondkalender oder in der Mondrechnung beginnt der bürgerliche Tag immer und überall mit dem Abend. Der Abend ist es also auch, mit dem die an den Mond geknüpften Feste ihren Anfang nehmen. "מערב עד ערב תשבתו שבתכם„ d. i. „von Abend bis Abend sollt ihr euren Sabbat feiern" — so lesen wir im 3. Buche Mosis Kap. XXIII, 32. Dem Abende, mit dem ein Feiertag beginnen sollte, mußte sonach mit besonderer Aufmerksamkeit entgegen gesehen werden. Dadurch war schon der ganze Tag, der dem Festtage voranging, ein nicht unwichtiger Kalendertag; man mußte sich eben vor Augen halten, daß mit Abend der Feiertag seinen Anfang nimmt. Und so kam es, daß man den ganzen Vortag des Fest- oder Feiertages mit einem Worte belegte, das allein schon daranf hindeutete, daß der kommende Abend ein Vorabend des betreffenden Feiertages ist. So entstand bei den Ägyptern neben [Hieroglyphe] = Neujahr der Name [Hieroglyphen] zur Bezeichnung des Vortages des Neujahrfestes; und weil der 18. Thoth der Tag war, an dem das [Hieroglyphen] *Uag*-Fest gefeiert wurde, so hieß sein Vortag d. i. der 17. Thoth [Hieroglyphen]. Und diese Bezeichnungsweise war von so einschneidender Bedeutung, daß sie von den Ägyptern zu den Israeliten überging, bei denen sie noch heute gebraucht wird und

zwar so allgemein, daß sie von diesen auch zu anderen Völkern überging, so bei den Deutschen „Sonnabend“, „Feierabend“ etc.

Es sind dies Bräuche, die in Ägypten schon im 3. Jahrtausend v. Chr. zu Hause waren. Und so ist es gar nicht zu ver-
5 wundern, ja es ist sogar selbstverständlich, daß die Israeliten die Atenverehrung der Ägypter mit ihrem Monotheismus zu verschmelzen suchten oder sogar tatsächlich verschmolzen haben.

Und so sollte Israel an den drei Festen: Passah, Šabuoth und Succoth, die zufolge ihres lunaren Charakters um die
10 Zeit eines „*šabattu*“ des Mondes d. i. eines durch die abgelaufene Mondphase bestimmten Mondzirkels gefeiert werden, sich auch des solaren Charakters ihres mit „Aten = Adon“ verschmolzenen Jahve-Gottes erinnern. Es drückt sich sonach in diesen Festen ein nicht zu verkennender lunisolarer Charakter aus, der übrigens
15 auch dadurch zum Vorschein kommt, daß die Feste Passah und Succoth nicht nur zur Vollmondzeit, sondern auch um die Zeit der Äquinoktien gefeiert werden. Den Nisanmonat, in welchem Israel aus Ägypten zog, nennt die Bibel einen חדש האביב d. h. „Monat der Frühlingsgleiche“. Aus anderen Untersuchungen[1])
20 wissen wir bereits, daß Amenhotep IV. am Ende des 15. Jahrhunderts v. Chr. (1403 v. Chr.) zur Regierung kam und daß der Exodus am 15. Nisan = julian. 27. März d. J. 1335 v. Chr. statthatte. Am julian. 2. April war damals die Frühlingstagundnachtgleiche Der am 27. März stattgehabte Vollmondstag, an dem Israel Gosen
25 verließ, war sonach der dem Frühlingsäquinoktium zunächst liegende. Der siebente Festtag, an dem sie der Tradition zufolge durch den ים־סוף gingen, an dem sie also im eigentlichen Sinne des Wortes das Ägypterland verlassen hatten, war sonach der 33. März = 2. April, also der Tag des Frühlingsäquinoktium, zugleich aber auch der Tag,
30 an dessen Abend die neue Mondphase (das letzte Mondviertel) sichtbar wurde. Daß dann das sechs Monate später statthabende Succothfest der Herbstnachtgleiche entsprechen mußte, ist wohl selbstverständlich, aber auch aus dem Wortlaute der Bibel geht dies hervor. Sie nennt (Exod. XXXIV, 22) das Succothfest ein חג האסיף תקופת
35 השנה = „ein Fest des Fruchteinbringens zur Zeit der Jahres-Thekuphah“. Bekanntlich gibt es vier solcher Thekuphah oder Jahrpunkte: Thekuphath Nisan = Frühlingspunkt, Thekuphath Thamuz = Sommerpunkt, Thekuphath Tišri = Herbstpunkt und Thekuphath Teheth = Winterpunkt. Das Succothfest, das
40 am 15. Tišri seinen Anfang nimmt, ist somit ein Fest der Herbstgleiche.

Mit dem Succothfeste war aber zugleich, eben weil es zur Zeit der תקופת השנה stattfand, schon seit den frühesten Zeiten

1) Mahler, The Exodus. Transact. of the Royal As. Soc. 1901. — Materialien zur Chronologie der alten Ägypter, Zeitschr. für ägypt. Sprache XXXII, 99ff.

eine Neujahrsfeier verbunden. Nicht umsonst nennt das Schrifttum an anderer Stelle (Exod. XXIII, 16) das Succothfest ein Fest „am Ausgange des Jahres“. Es scheint so, als ob neben dem religiösen Jahre, das nach dem Muster der Babylonier um die Zeit der Frühlingsgleiche und zwar am 1. Nisan begonnen hatte, auch ein sogenanntes Naturjahr bestand, das um die Zeit des Herbstäquinoktiums, zur Zeit des Fruchteinbringens, seinen Anfang nahm. Dies hat übrigens auch seine gute Begründung. Zwischen den zwei natürlichen Zeitkreisen, dem Jahreskreise und dem Tageskreise, besteht eine gewisse Analogie, derzufolge dem Frühlingspunkte des Jahreskreises der Morgenpunkt des Tageskreises, dem Herbstpunkte des Jahreskreises dagegen der Abendpunkt des Tageskreises entspricht. In der Urzeit, da man den bürgerlichen Tag oder „Naturtag“ mit dem Beginn des natürlichen Tages d. i. mit Sonnenaufgang begonnen hatte, war es selbstverständlich, daß auch das Jahr mit dem Frühlingspunkte begonnen wurde. Als man aber später auch den Mondlauf in Betracht zog und diesen als Regulator der Zeitrechnung wählte, da wurden nicht nur die Monate nach der Gestalt und dem Laufe des Mondes bestimmt, sondern als Konsequenz der Mondrechnung auch der bürgerliche Tag mit dem Abend begonnen. Dann mußte aber, weil dem Abendpunkte des Tageskreises der Herbstpunkt des Jahreskreises entspricht, auch das Jahr mit dem Herbstpunkte seinen Anfang nehmen. Der 1. Nisan blieb auch weiter der Neujahrstag des religiösen Kalenders, indem von ihm aus als Frühlingsmonat die einzelnen Monate zur Bestimmung der Feste gezählt wurden, dagegen wurde der Monat der Herbstgleiche maßgehend für den Beginn des Naturjahres. Daß dem auch wirklich so ist, lehrt uns eine Talmudstelle. Im Tractat Roš-hašanah werden vier verschiedene Neujahrstage namhaft gemacht:

1. am 1. Nisan: Neujahrstag bei Berechnung der Regentenjahre der Könige und bei Bestimmung der Feste,
2. am 1. Elul: Neujahrstag für Bemessung des Zehent,
3. am 1. Tišri: Neujahrstag der gewöhnlichen Jahre, sowie der Sabbatjahre und Halljahre, wie auch in bezug auf das Einbringen der Feldfrüchte (also: Naturjahr),
4. am 1. Šebat: (nach anderen am 15. Šebat): Neujahr in bezug auf das Ausschlagen der Bäume.

Es gilt also auch noch in der spätern Epoche der Geschichte Israels die Herbstgleiche als Anfang eines sogenannten „Naturjahres“. Anfangs war dies das חג האסיף, welches mit 15. Tišri seinen Anfang nahm; später verlegte man den Neujahrstag auf den Anfang des Monats, also 1. Tišri, etwa so, wie im christlichen Kalender noch heute das Jahr nicht mit dem Tage der Winterwende, sondern mit dem ersten Tage des darauffolgenden Kalendermonats anfängt.

Der Anfang eines Naturjahres ist aber nicht gerade an das Einbringen der Feldfrüchte gebunden; es kann auch mit jedem

andern von der Natur aus bedingten Ereignisse beginnen. So hatten z. B. die alten Ägypter neben anderen Jahrformen ein „Naturjahr“, das mit der Reife der Erstlingsfrüchte seinen Anfang nahm, dessen Neujahrstag also ungefähr mit dem Tage zusammenfiel, den die späteren Israeliten mit חג הבכורים bezeichneten. Unter den bereits oben (pag. 61) genannten „Zehn Verträgen aus dem mittl. Reich“ enthält der II. Vertrag Verpflichtungen über gewisse Gaben, welche die Stundenpriester des Tempels des Apuat von Siut dem Oberpropheten am Neujahrstage zu bringen haben. Dagegen verpflichtet sich dieser zu geben einen bestimmten Teil (ein Ḥqt) „von jedem Feld des Stiftungsgutes, von den Erstlingen der Ernte des Fürstengutes, wie es jeder Untertan von Siut mit den Erstlingen seiner Ernte tut. Auch jeder dieser Bauern gibt in diesen Tempel von den Erstlingen seines Feldes“. Dann heißt es weiter: „Wohlan, ihr wißt, daß wenn irgend ein Fürst oder irgend ein Untertan irgend etwas in den Tempel gegeben hat von den Erstlingen seiner Ernte, so ist es ihm nicht lieb, daß etwas davon fortkomme, noch daß irgend ein zukünftiger Fürst den zukünftigen Priestern verringere, was ein anderer Fürst vertragsmäßig festgesetzt hatte[1])“.

Es gab also bei den Ägyptern eine Jahrform, deren Neujahrstag mit der Reife der Erstlingsfrüchte zusammenfiel. Dieses Naturjahr war selbstverständlich ein festes Jahr, und darum wurde auch sein Neujahrstag durch die Hieroglyphe bezeichnet.

Die Ägypter hatten nämlich verschiedene Jahrformen. In der Urzeit, also in der Zeit, in der sie noch nicht den Boden ihrer Geschichte betreten hatten, da hatten sie ein Mondjahr. Wahrscheinlich waren sie mit dieser Jahrform schon vertraut, noch ehe sie ihre Wanderung über die Landenge von Suez nach ihrer neuen Heimat angetreten. Sie sind zur Kenntnis dieser ältesten aller Jahrformen gelangt, noch ehe sie die große Völkerwanderung von Asien nach Afrika antraten, und haben sie erst in ihrer neuen Heimat, wo sie sich ganz dem Ackerbau ergaben, mit dem Sonnenjahre eingetauscht. Dieses Sonnenjahr machte verschiedene Modifikationen durch. Anfangs glaubte man den Anforderungen des Jahresbegriffes dadurch zu genügen, daß man das Jahr in 12 Monate, jeden zu 30 Tagen, teilte, also dem Jahre eine Dauer von 360 Tagen gab. Als sich dies als nicht entsprechend erwies, da fügte man dem Jahre noch 5 Tage hinzu und zwar in der Weise, daß man die 30tägige Dauer der einzelnen Monate unverändert beibehielt, jedoch an den Schluß des Jahres einen fünftägigen Zeitraum setzte, der in seiner Benennung uns heute noch den Charakter des späteren Hinzutuns verrät. Diese fünf „Zusatztage“ oder auch „Schalttage“, wie man sie gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, führen

1) Erman, Zehn Verträge, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1882 p. 169.

in den ägyptischen Texten den Namen: . In dieser Gruppe bedeutet wohl nichts anderes als das femininale Nomen oder d. i. *rnp·t* = Jahr, abgeleitet von dem Verb „*rnp* = sich verjüngen". heißt also: „das Jahr und fünf darüber" oder wie man sonst zu schreiben pflegte: d. i. „die fünf überzähligen Tage des Jahres" oder besser: „die fünf hinzugefügten Tage des Jahres".

Natürlich mußte in einem Lande, in dem das ganze Wohl und Wehe der Bevölkerung von der Nilschwelle abhing, dem Eintreffen derselben mit größter Spannung entgegen gesehen werden, und es ist nur natürlich, daß, nachdem die Zeit der Nilschwelle von der Dauer des tropischen Jahres abhängig ist, die Kenntnis dieser Jahrform zu den Ägyptern früher gelangt sein mußte, als zu irgend einem andern Volke des Altertums. Dies mußte sie sonach bald zur Überzeugung gebracht haben, daß auch das Jahr mit 365 Tagen noch mangelhaft ist und noch nicht ganz den Anforderungen der Natur entspricht. Sie konnten zu dieser Überzeugung um so eher gelangen, als mit der Nilschwelle noch eine andere Naturerscheinung in Verbindung stand: der heliakische Aufgang des Sothisgestirnes. Am Tage, da die Nilschwelle eintrat, ging dieses Gestirn 1. Größe am frühen Morgen kurz vor Sonnenaufgang am östlichen Himmel auf, und diese Erscheinung war für die Ägypter so auffallend, daß sie diesen Tag zum Ausgangspunkt ihres Kalenders machten und mit ihm das Jahr begannen. So entstand das sogenannte Sothis- oder Siriusjahr, dessen Dauer sich von einem heliakischen Aufgange des Sirius bis zum nächsten erstreckte. Zahlreiche Texte weisen auf diesen Umstand hin sowie auf den Zusammenhang zwischen Nilschwelle und heliakischem Siriusaufgange.

Es ist also den alten Ägyptern die Tatsache nicht entgangen, daß eben zur Zeit der beginnenden Nilschwelle der Sirius heliakisch aufging. Der heliakische Aufgang des Sirius kündigte ihnen somit an, daß der freudige Moment des Beginnes der Nilschwelle, also der Neujahrstag des tropischen Jahres, da sei. Und so feierten sie den Tag des heliakischen Siriusaufganges als Neujahrstag einer Jahrform, die von der früheren wesentlich verschieden war. Denn nachdem die Dauer des Siriusjahres sich nur um einen äußerst kleinen, kaum wahrnehmbaren Bruchteil von dem julianischen Jahre unterscheidet[1]) und sonach $365^1/_4$ Tagen gleichgesetzt werden kann,

1) Im Jahre 3000 v. Chr. betrug dieser Unterschied 4 Sekunden.
„ „ 2000 „ „ „ „ „ 25 „
„ „ 1000 „ „ „ „ „ 52 „
„ „ Chr. Geb. „ „ „ 84 „ = 1 M. 24 S.

so bestand zwischen dem Siriusjahr und der bisher allgemein üblichen Jahrform ein Unterschied von jährlich 1/4 Tagen, der somit nach 4 Jahren zu einem ganzen Tage anwuchs. Die Folge davon war, daß wenn der Sirius in irgend einem Jahre beispielsweise am 1. Thoth heliakisch aufging, er nach 4 Jahren nicht mehr am 1. Thoth, sondern um 1 Tag später d. i. am 2. Thoth heliakisch aufgegangen ist; nach weiteren 4 Jahren geschah dies am 3. Thoth, dann am 4. Thoth usw. Dies konnte keineswegs unbeachtet vorübergehen, und da der heliakische Siriusaufgang eine fixe Naturerscheinung war, so nahm man gar bald das Zurückweichen des bürgerlichen Sonnenjahres gegenüber dem fixen Siriusjahre gewahr und erkannte so den Unterschied zwischen beiden Jahrformen. Die erstere setzte ein bewegliches Jahr von 365 Tagen voraus, letztere war an ein fixes Naturphänomen gebunden: den heliakischen Aufgang des Sirius. Dieser Unterschied kam auch sonst äußerlich zum Ausdruck. Die Monate trugen zwar in beiden Jahrformen die gleichen Namen, aber die Neujahrstage wurden — weil allgemein zu verschiedenen Zeiten gefeiert — verschieden bezeichnet. Der Neujahrstag des festen Jahres wurde in der Regel durch oder ausgedrückt. So finden wir jedesmal, wenn der Neujahrstag mit dem heliakischen Siriusaufgange in Verbindung steht, wenn also vom Neujahrstag des Siriusjahres die Rede ist, obige Formen angewendet. So lesen wir im Ramesseum: „Du strahlst wie Isis-Sothis am Himmel am Morgen des Neujahrstages" und der Neujahrstag heißt hier . Auf der Südseite der Decke im Pronaos des Tempels von Dendera lesen wir: „Die göttliche Sothis, die Herrin des Neujahrs, die Tochter des Ra, Isis, die Herrin des Himmels, zur Zeit aufgehend, um zu eröffnen ein glückliches Jahr". Hier ist „Neujahr" ausgedrückt durch . Eine andere Stelle daselbst, die gleichfalls auf den heliakischen Anfang des Sirius Bezug hat, schließt also:

d. h. „an jenem Feiertage, dem Neujahrsfeste".

Eine Inthronisations-Urkunde der Königin Hatšapsu, veröffentlicht von Naville[1]), enthält die folgende Datierung: „Der 1. Thoth, der Neujahrstag, der Beginn der Jahreszeiten". Dabei ist das Zeichen für „Neujahrstag" ausgedrückt durch , und es ist zufolge des Beisatzes: „der Beginn der Jahreszeiten" selbstverständlich, daß hier nur vom festen Jahr die Rede sein kann.

1) Trois inscriptions de la reine Hatshapsou. Rec. de Travaux rel. à la Philologie etc., Vol. XVIII.

Einen weiteren Beweis dafür, daß [hieroglyph] auf das feste Jahr Bezug hat, finden wir in einer Kalenderinschrift aus Esneh[1]):

[hieroglyphs] „Monat Payni, Tag 26, Fest des Neujahrstages".

Wir haben hier ein Doppeldatum vor uns: den 26. Payni des Wandeljahres und den „Neujahrstag" des festen Jahres.

Andere Formen zur Bezeichnung des Neujahrstages sind: [hieroglyphs] und [hieroglyphs]. Von diesen bedeutet die erstere Form soviel wie das hebräische ראש השנה = „Anfang des Jahres" und nimmt keineswegs Bezug auf eine bestimmte Jahrform. [hieroglyphs] heißt wieder soviel als „1. Tag des Jahres" und kann gleichfalls auf jede beliebige Jahrform Bezug haben. Dagegen bezieht sich [hieroglyph] stets auf ein festes Jahr.

Das „Naturjahr", das mit der Reife der Erstlingsfrüchte seinen Anfang nahm, war selbstverständlich ein festes, und daher führt der Neujahrstag desselben den Namen [hieroglyph]. Es ist nicht identisch mit dem Siriusjahr, das den Ägyptern als Normaljahr diente, denn der Neujahrstag des Siriusjahres fiel auf den 19. oder 20. Juli julian. Kalenders und war — wie bereits erwähnt — begleitet von den Erscheinungen der Nilschwelle, nicht aber von einer Ernte. Das gewöhnliche Wandeljahr konnte auch nicht gemeint sein, da zur Zeit des mittleren Reiches — ca. 2100 v. Chr. bis 1600 v. Chr. — der 1. Thoth des beweglichen Jahres in die Zeit zwischen 20. September und 1. Februar fiel, wo von den Erstlingen der Feldfrüchte wohl kaum die Rede sein kann. Der in den zitierten Verträgen erwähnte Neujahrstag kann sonach nur auf ein besonderes „Naturjahr" Bezug haben, das mit dem Einbringen der „Erstlingsfrüchte" seinen Anfang nimmt.

Damit gelangen wir aber zu einer der wichtigsten kulturhistorischen und kalendarischen Betrachtungen. Am Neujahrstage dieses Naturjahres wurden die Erstlinge der Feldfrüchte dargebracht. Bedenkt man nun, daß die Monate in sämtlichen Jahrformen der Ägypter dieselben Namen führten, daß also der Neujahrstag des festen Naturjahres, ebenso wie der des Siriusjahres und der des beweglichen Jahres als 1. Thoth bezeichnet wurde, dann gingen dem Neujahrstage voraus:

1) Brugsch, Mat., Pl. X.

5 Schalttage
30 Tage Mesori
30 Tage Epiphi etc.

Zählt man daher vom Neujahrstage des betreffenden Naturjahres, an welchem die Erstlingsfrüchte gebracht werden mußten, 50 Tage zurück, so gelangt man zum 16. Epiphi.

Nach dem Bibelworte (Levit. XXIII, 15—16) war Israel verpflichtet, vom 16. Tage des 1. Monats an, der den Namen חדש האביב „*chodeš haabib* = Abib-Monat" führte, 50 Tage zu zählen, um dann das חג הבכורים „Fest der Erstlinge" zu feiern. Die Ähnlichkeit zwischen dem Brauche bei den Ägyptern und dem bei Israel ist so groß, daß wir gewiß beide ohne weiteres identifizieren und daher den Monat „Abib" der Bibel dem E p i p h i der Ägypter gleichsetzen können.

Damit ist eine Frage gelöst, die vielfach kommentiert wurde. Es wird nämlich allgemein der *chodeš-haabib* mit „Monat der Fruchtreife" oder „Ährenmonat" identifiziert und übersetzt. Motiviert wird diese Interpretation mit Exodus IX, 31. Hier heißt es: כי השערה אביב „denn die Gerste war reif"; אביב ist also „reif" und daher חדש האביב = „Monat der Fruchtreife". Andere — wie z. B. Strack — übersetzen: „denn die Gerste hatte Ähren" und nennen deshalb den חדש האביב den „Ährenmonat". Nun kann aber selbst dem Bibelworte zufolge das אביב in Exodus IX, 31 unmöglich in irgend welchem Zusammenhange stehen mit dem חדש האביב; denn nach Exodus XII hat von den 12 Plagen, die den Pharao trafen, nur eine im Monate Nisan stattgefunden, es war dies die Tötung der Erstgeborenen. Die Plage des Hagels, die siebente der vorbereitenden Plagen, auf welche eben Exod. IX, 31 Bezug hat, war gewiß nicht im Monat Nisan, also gewiß nicht in dem Monate, der mit חדש האביב bezeichnet ist. Und wenn wir der Tradition Rechnung tragen, derzufolge die Plagen mit 1. Ab begannen und in monatlichen Intervallen auf einander folgten[1]), dann fiel die siebente Plage auf 1. Šebat, d. i. mit Rücksicht auf das Jahr des Exodus (1335 v. Chr.[2])) den 13. Januar d. J. 1335 v. Chr. Es besteht sonach zwischen dem אביב in Exod. IX, 31 und dem חדש האביב keinerlei Zusammenhang. Der Chodeš-Haabib ist einfach der „M o n a t A b ī b" und ist, wie wir eben sahen, ä g y p t i s c h e n Ursprungs, denn es ist dies der Monat E p i p h i der Ägypter und zwar der Epiphi des mit der Ernte beginnenden Naturjahres. Bemerkt mag noch sein, daß die Araber noch heute, wenn sie die *šuhūr el-ḳebṭ* „Monate der Ägypter" nennen, statt des „Epiphi" sich des Namens „A b ī b" bedienen.

---

1) 1. Ab: Blut; 1. Elul: Frösche; 1. Tišri: Ungeziefer; 1. Chešvan: Wilde Tiere; 1. Kislev: Viehseuche; 1. Tebet: Geschwüre; 1. Šebat: Hagel; 1. Adar: Heuschrecken; 1. Nisan: Finsternis.

2) The Exodus, Transact. of the Roy. As. Soc. 1901. — Über die in der Bibel erwähnte ägypt. Finsternis Sitzungsber. d. Akad. Wien 1885.

Wir sehen aber auch den fremden Ursprung der jüdischen Feste, denn das חג הקציר, das „Erntefest" der Bibel, welches hier auch als חג הבכורים „Fest der Erstlingsfrüchte" bezeichnet wird, ist kein anderes, als das Neujahrsfest des Naturjahres der Ägypter.

Anknüpfend an das bis nun Vorgetragene findet auch eine andere Frage, die erst vor Kurzem von Prof. Charlier, Astronomen zu Lund, aufgeworfen wurde [1]), ihre Erledigung.

Charlier will in dem Versöhnungsfeste, das Israel am 10. Tage des 7. Monats feiert, das Herbstäquinoktialfest erblicken. Der Gedankengang, von dem sich Ch. leiten läßt, ist vor allem der, daß bei Israel in der ältern Zeit, und zwar in der vorexilischen Zeit, ein Sonnenjahr die Grundlage der Zeitrechnung bildete. Einen Beweis dafür erblickt er darin, daß die Priesterschrift, welche — weil in nachexilischer Zeit verfaßt — überall ihren chronologischen Angaben nach babylonischer Art das Lunisolarjahr zu Grunde legt, ihren Bericht über die Sintflut, die nach ihr ein Sonnenjahr von 365 Tagen hindurch gedauert hat, so abfassen mußte, daß die Dauer der Sintflut sich vom 17. Tage des 2. Monats bis zum 27. Tage des 2. Monats des folgenden Jahres erstreckt habe. Dieses Sonnenjahr der vorexilischen Zeit habe mit dem Tage des Frühlingsäquinoktiums seinen Anfang genommen, der 1. Nisan der vorexilischen Jahre Israels sei sonach der Tag des Frühlingsäquinoktiums gewesen. Ist dies der Fall, dann müsse das Herbstäquinoktium, das 186 Tage nach dem Frühlingsäquinoktium eintritt, auf den 10. Tišri fallen [2]); das Versöhnungsfest ist also das Herbstäquinoktialfest Israels.

Ist aber — so frage ich — die biblische Darstellung über die Dauer der Sintflut auch wirklich schon ein genügender Anhaltspunkt zur Aufstellung der These, daß in Israel in vorexilischer Zeit ein Sonnenjahr war und der lunisolare Charakter des Kalenders erst aus nachexilischer Zeit stamme? Ist nicht vielmehr in der ganzen Darstellung des priesterlichen Verfassers eine gewisse Absicht zu erkennen, eine Absicht, die freilich nicht — wie Ch. meint — in der Anwendung eines Sonnenjahres bei Israel in vorexilischer Zeit ihren Stützpunkt hat, sondern vielmehr darin sich bekundet, daß der priesterliche Verfasser für die Sintflut, welche alles Lebende in der Natur und jedwede Vegetation vertilgte, die Dauer eines

---

1) ZDMG. 58, 386 ff.

2)

Vom	1. Nisan	bis	1. Ijar	=	30 Tage.
„	1. Ijar	„	1. Sivan	=	29 „
„	1. Sivan	„	1. Tammuz	=	30 „
„	1. Tammuz	„	1. Ab	=	29 „
„	1. Ab	„	1. Elul	=	30 „
„	1. Elul	„	1. Tišri	=	29 „
„	1. Tišri	„	10. Tišri	=	9 „
				Zusammen	186 Tage.

„Naturjahres“ ansetzt, nach welcher Dauer die Natur wieder zu neuem Leben erwacht? Hätte der priesterliche Verfasser sich wirklich von dem Gedanken leiten lassen, daß in der vorexilischen Zeit bei Israel ein reines Sonnenjahr und nicht wie in seiner Zeit ein von den Babyloniern ererbtes Lunisolarjahr war, dann hätte er dies nicht nur in dem Sintfluthberichte, dem gewiß eine echt babylonische Überlieferung zugrunde liegt, zum Ausdrucke gebracht, sondern auch in anderen chronologischen Angaben, die das vorexilische Israel betreffen. Auch ist es merkwürdig, daß Charlier einerseits die moderne Bibelkritik anerkennt und den Sintflutbericht bezüglich der 365 tägigen Dauer der spätern Priesterschrift zueignet, anderseits aber ganz außer Acht läßt, daß ein älterer Verfasser, der Jahvist, nicht von 365 Tagen, sondern bloß von 40 Tagen unaufhörlichen Regens und weiteren $3 \times 7 = 21$ Tagen für Aussendung der Vögel, zusammen also von nur 61 Tagen der Dauer der Flut zu berichten weiß. Schon dieser Umstand, daß der ältere Bibelredaktor, der Jahvist, nur 61 Tage für die Dauer der Sintflut gibt, die spätere Priesterschrift aber 365 Tage, hätte Ch. überzeugen können, daß den priesterlichen Verfasser keine andere Absicht leitete, als die, dem Verlaufe der Sintflut die Dauer eines „Naturjahres“ zu geben, nicht aber etwa der Umstand, daß bei Israel in vorexilischer Zeit der Kalender auf einem reinen Sonnenjahre aufgebaut gewesen. Es ist aber auch merkwürdig, daß Ch., der die Priesterschrift als ein späteres Redaktionswerk anerkennt, nicht berücksichtigt, daß gerade der Versöhnungstag der neueren Bibelkritik zufolge erst eine Schöpfung der nachexilischen Zeit ist. Aber auch sonst läßt sich die Haltlosigkeit der Ch.'schen Hypothese erkennen, da gerade die Bibel, welche Ch. zur Unterlage seiner Untersuchungen nimmt, das Succothfest, nicht aber das Versöhnungsfest mit der Herbstgleiche in Verbindung bringt. Succoth ist das חג האסיף תקופת השנה (Exod. XXXIV, 22), und diese Bibelstelle ist nicht das Werk eines nachexilischen Priesters, sondern das des vorexilischen Jahvisten. Und dieser vorexilische Bibelredakteur nennt das Succothfest das „Fest der Einsammlung (der Feldfrüchte), zur Zeit der Jahresthekuphah“ (also zur Zeit des „Herbstpunktes“). Auch das „Bundesbuch“, welches anerkanntermaßen zu den ältesten Teilen des Pentateuchs gehört und sonach gewiß aus vorexilischer Zeit stammt, nennt das Succothfest (Exod. XXIII, 16): חג האסיף בצאת השנה, also: „Fest der Einsammlung, am Ausgange des Jahres“; es ist also das „Succothfest“, nicht aber das Versöhnungsfest“ die Zeit, welche nach biblischer Quelle mit dem tropischen Sonnenjahre oder dem Aus- und Eingange eines sogenannten „Naturjahres“ verknüpft ist. Daraus folgt aber bei weitem nicht, daß das vorexilische Jahr der Israeliten ein festes Sonnenjahr war, sondern nur die Tatsache, daß, wiewohl die Monate im Kalender Israels nach dem Laufe des Mondes bestimmt wurden, die Jahreslänge von dem Laufe der Sonne abhängig war. Das Kalenderjahr Israels war

sonach schon in vorexilischer Zeit ein Lunisolarjahr. Es war dies eine Jahrform, welche schon seit den ältesten Zeiten in ganz Westasien in Brauch war, wenngleich die Methoden, nach denen in jener grauen Urzeit der Sonnen- und Mondlauf miteinander ausgeglichen wurden, uns noch nicht völlig bekannt sind. Die Israeliten hatten diese Jahrform noch in der Urzeit ihrer Geschichte kennen gelernt und sie daher gekannt, noch ehe sie nach Ägypten kamen, um sich hier niederzulassen. Aber auch hier in Ägypten war das Lunisolarjahr trotz des bürgerlichen Sonnenkalenders wenigstens im Tempeldienst in Anwendung, denn der Berechnung der Monatseinkünfte der Priester und gewisser Tempelabgaben lag der Mondkalender, besser: das Lunisolarjahr, zugrunde.

Es liegt also gar kein Grund vor anzunehmen, daß das Kalenderjahr Israels jemals ein anderes war als ein Lunisolarjahr. Gesetzt aber den Fall, es wäre in vorexilischer Zeit wirklich das Sonnenjahr in Anwendung gewesen und sonach der 1. Nisan, der Neujahrstag dieses Sonnenjahres, stets auf den Tag des Frühlingspunktes gefallen, dann ist es wieder unbegreiflich, wieso das Herbstäquinoktium auf den 10. Tag des 7. Monates zu liegen kommt. Im Lunisolarjahre sind die Monate Mondmonate und haben daher abwechselnd 29 und 30 Tage, 6 Monaten entsprechen somit $(3 \times 29) + (3 \times 30) = 87 + 90 = 177$ Tage; fügt man daher noch 9 Tage dazu, so hat man 186 Tage und gelangt dadurch zum 10. Tage des 7. Monats. Wenn aber das Jahr ein reines Sonnenjahr ist, dann sind die Monate nicht mehr Mondmonate, also auch nicht abwechselnd 29- und 30-tägig, sondern entweder durchschnittlich 30-tägig mit Hinzufügung von fünf Ergänzungstagen wie bei den Ägyptern, oder abwechselnd 30- und 31-tägig wie im julianisch-gregorianischen Kalender. In keinem dieser Fälle fällt dann der vom 1. Nisan an gezählte 186. Tag auf den 10. Tag des 7. Monates. Aber auch für den lunisolaren Kalender klappt die Rechnung nicht ganz, denn im Lunisolarjahre kann es wohl vorkommen, daß der 1. Nisan auf den Frühlingspunkt fällt, aber im allgemeinen ist dies nicht der Fall, denn im lunisolaren Kalender hat das Jahr 354 oder 384 Tage und somit ist es einfach unmöglich, daß der 1. Nisan, der Neujahrstag des Jahres, immer auf dem Frühlingspunkt zu liegen komme. Hören wir aber weiter, was Charlier zur Begründung seiner These vorbringt. Ch. meint, daß der Tempel deshalb von Ost nach West, mit dem Eingange gegen Osten, orientiert war, damit die Strahlen der aufgehenden Sonne, das Symbol der Herrlichkeit Jahve's, an den Tagen der Äquinoktien längs der Tempelachse fallen können, und sagt dann: „Wenn in der Bibel von einer Offenbarung der „Herrlichkeit Jahve's" vor dem Volke die Rede ist, so ist es immer am Versöhnungstage". Er begründet dies mit den Bibelworten, die anläßlich „der Einführung Aaron's in sein Priesteramt, die am Versöhnungstage stattfand", angeführt werden.

Woher hat aber Ch. diese Daten, daß Aaron „am Versöhnungstage“ in sein Amt eingeführt wurde? Den Bibelworten ist dies nicht zu entnehmen; weder in Exodus XXVIII—XXIX noch in Levit. IX, auf welch letztere Stelle Ch. sich beruft, ist so etwas
5 zu lesen. In den erwähnten Kapiteln des II. Buches Mosis sind die Bestimmungen über die priesterliche Kleidung und die Vorschriften über die Einweihung der Priester und des Altars enthalten. Nirgends ist hier auch nur der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß die Einführung Aaron's und seiner Söhne in das Priester-
10 amt am Versöhnungstage stattfinden solle oder stattgefunden habe. Und auch dem Buche Leviticus (Kap. VIII—X) ist dergleichen nicht zu entnehmen. Im VIII. Kapitel wird uns erzählt, wie Moses seinen Bruder Aaron und dessen Söhne gemäß den ihm von Jahve zuteil gewordenen Befehlen zu Priestern weihte und wie er die anläßlich
15 dieser Feier von Jahve anheraumten Opferzeremonien vollführte. Sieben Tage dauerte die Einsetzungsfeierlichkeit, am achten Tage traten Aaron und seine Söhne den Dienst an. „Und am achten Tage — so lesen wir im Buche Leviticus IX[1]) — da rief Mose „den Aaron und seine Söhne und die Ältesten Israel's und sprach
20 „zu Aaron: Nimm dir ein männliches Kalb zum Sündopfer und „einen Widder zum Brandopfer, beide fehlerlos, und bringe sie vor „Jahve dar. Und zu den Kindern Israel rede also: Nehmet einen „zottigen Ziegenbock zum Sündopfer, und ein Kalb und ein Lamm, „beide einjährig und fehlerlos, zum Brandopfer und ein Rind und
25 „einen Widder zu einem Friedmahlopfer, sie zu schlachten vor „Jahve, und ein Speisopfer, welches mit Öl gemengt; denn heut „erscheint euch Jahve. Da brachten sie das, was Mose verlangt „hatte, vor das Offenbarungszelt und die ganze Gemeinde trat hinzu „und stellte sich vor Jahve. Und Mose sprach: Dies ist es, was
30 „Jahve zu tun geboten hat: tut es, so wird die Herrlichkeit Jahve's „euch erscheinen. Und Mose sprach zu Aaron: Tritt zum Altar „und verrichte dein Sündopfer und dein Brandopfer und schaffe „Sühnung für dich und das Volk und verrichte das Opfer des Volkes „und schaffe Sühnung für sie, wie Jahve geboten. Da trat Aaron
35 „zum Altar und schlachtete das Sündopferkalb, das für ihn. Und „die Söhne Aaron's brachten ihm das Blut, und er tauchte seinen „Finger in das Blut und tat es an die Hörner des Altars, aber „das übrige Blut goß er an den Grund des Altars. Und das Fett „und die Nieren und die Fettanhäufung von der Leber von dem
40 „Sündopfer ließ er auf dem Altar in Rauch aufgehen, wie Jahve „dem Mose geboten hatte; aber das Fleisch und das Fell verbrannte „er mit Feuer außerhalb des Lagers. Und er schlachtete das „Brandopfer, und die Söhne Aaron's reichten ihm das Blut und er „schwenkte es an den Altar ringsum. Und sie reichten ihm das

1) Wir folgen hier der Übersetzung von Strack's „Kurzgef. Kommentar“ I, 313, denn diese nahm auch Prof. Charlier zur Grundlage seiner Untersuchung.

„Brandopfer nach seinen Stücken samt dem Kopf und er ließ es auf dem Altar in Rauch aufgehen und er wusch die Eingeweide und die Beine und ließ sie auf dem (übrigen) Brandopfer auf dem Altar in Rauch aufgehen. Und er brachte das Opfer des Volkes dar. Er nahm nämlich den Sündopferbock, der für das Volk war, und schlachtete ihn und brachte ihn als Sündopfer dar wie das erste. Und er brachte das Brandopfer dar und bereitete es nach dem Recht und er brachte das Speisopfer dar und füllte seine Hand von ihm und ließ das auf dem Altar in Rauch aufgehen, außer dem Morgenbrandopfer. Und er schlachtete das Rind und den Widder als das Friedmahlopfer, welches für das Volk war und die Söhne Aaron's reichten ihm das Blut und er schwenkte es an den Altar ringsum und die Fettstücke von dem Rinde und von dem Widder den Fettschwanz und das Bedeckende und die Nieren und die Fettanhäufung der Leber. Und sie legten die Fettstücke auf die Bruststücke und er ließ die Fettstücke auf dem Altar in Rauch aufgehen. Die Bruststücke aber und die rechte Keule schwang Aaron mit einer Schwingung vor Jahve, wie Mose geboten hatte. Und Aaron erhob seine Hände zum Volke hin und segnete sie und stieg herab, nachdem er das Sündopfer und das Brandopfer und das Friedmahlopfer verrichtet hatte. Und Mose und Aaron gingen in das Offenbarungszelt und als sie heraustraten, segneten sie das Volk: Da erschien die Herrlichkeit Jahve's dem ganzen Volke und Feuer ging von Jahve aus und verzehrte auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke. Und das ganze Volk sah es; da jauchzten sie und fielen auf ihre Angesichter".

Nun finden wir hier allerdings zwei „Sündopfer" erwähnt, die Aaron darbringen mußte, um durch das eine (ein Sündopferkalb = עגל החטאת) Sühnung zu schaffen für sich, durch das andere (ein Sündopferbock = שעיר החטאת) Sühnung zu schaffen für das Volk. Es erinnert dies allerdings an die Sühnopfer, die (siehe Levit. XVI) am Versöhnungstage dargebracht werden sollen. Da opferte Aaron einen Sündopferfarren (פר החטאת) für sich und einen Sündopferbock (שעיר החטאת) für das Volk. Aber abgesehen davon, daß hier beim Amtsantritte die Opferzeremonien andere waren als die für den Versöhnungstag vorgeschriebenen, erkennt man auch aus der weitern Darstellung, daß der Tag des Amtsantrittes Aaron's nicht der Versöhnungstag war (ganz zu schweigen davon, daß der Versöhnungstag überhaupt eine spätere Institution ist). Denn dieselbe Quelle, der wir den Bericht über die Einsetzungsfeierlichkeit entnehmen, schildert weiter (Kap. X) das Vergehen, dessen sich Nadab und Abihu, die Söhne Aaron's, an diesem Tage schuldig machten, ihre Strafe und dann den Vorwurf Mosis, warum der Sündopferbock verbrannt und nicht an heiliger Stätte g e g e s s e n wurde. „Warum habt ihr das Sündopfer nicht an heiliger Stätte gegessen? Denn es war hochheilig und Er (Jahve) hatte es euch gegeben, um die Sünde der Gemeinde wegzunehmen und für sie

vor Jahve Versöhnung zu schaffen". Weder von dem Sündopferfarren noch von dem Sündopferbock, die am Versöhnungstage dargebracht werden mußten, durfte etwas gegessen werden. Da wurde alles verbrannt (siehe Levit. XVI, 27), denn am Versöhnungs-
5 tage „sollt ihr euren Leib kasteien". Der Tag, an dem Aaron nach Ablauf einer siebentägigen Einsetzungsfeierlichkeit sein Amt antrat, war also nicht der Versöhnungstag. Es war der Tag seines Amtsantrittes und als solcher mit einer besondern Feierlichkeit verbunden. Und da das Amt des Priesters in der Ansübung gott-
10 gefälliger Opferzeremonien bestand, gingen diese mit einem besondern Pomp vonstatten, waren aber im Grunde wenig verschieden von denen, die Moses anläßlich der Einsetzungsfeierlichkeit vollführte, und endigten mit einem Segen an das Volk, ähnlich wie dies auch heute noch zu geschehen pflegt, wenn ein Kirchenfürst sein Amt
15 antritt. Die Aufgabe Aaron's war von nun ab, für Israel durch Opfer Sühnung zu schaffen. Er konnte diesen Beruf kaum würdevoller antreten, als indem er für das ganze Volk allgemeine Sühnung schaffte. Mit dem Versöhnungstage aber hatte dies nichts zu schaffen; dieser wurde vielmehr — selbst der Bibel znfolge —
20 erst nach dem Tode Nadab's und Abihu's angeordnet (Levit. XVI).

Übrigens gibt uns die biblische Schrift einen genügenden Anhaltspunkt, um das Datum der Priesterweihe Aaron's und seiner Söhne finden zu können. Im 2. Buche Mosis, Kap. XL lesen wir folgenden Befehl Jahve's an Moses: „Am 1. Tage des 1. Monats
25 sollst Du aufrichten das *Miškan 'ohel mo'ed*". Es folgen dann die Anordnungen über die Aufstellung der inneren Einrichtungsstücke und Einweihung derselben und endlich sollte noch an diesem Tage die Salbung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern erfolgen, also die mit dem Amtsantritte verbundene Einsetzungsfeierlichkeit
30 beginnen. Wir lesen hier: „laß Aaron und seine Söhne zum Eingang des Offenbarungszeltes herantreten und wasche sie mit Wasser. Laß Aaron die heiligen Kleider anlegen und salbe ihn und heilige ihn, daß er mir als Priester diene. Und seine Söhne sollst du herantreten und sie Unterkleider anziehen lassen
35 und salbe sie, wie du ihren Vater gesalbt hast, daß sie mir als Priester dienen". Des Weiteren wird erzählt: „im 1. Monate im 2. Jahre (nach dem Auszuge Israels aus Ägypten), am ersten Tage des Monats wurde das *Miškan* aufgerichtet" und Mose tat alles so, wie Jahve es ihm geboten hatte. „Und die Wolke
40 bedeckte das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit Jahve's erfüllte die Wohnung. Und Mose vermochte nicht in das Offenbarungszelt zu kommen, denn die Wolke lagerte darauf und die Herrlichkeit Jahve's erfüllte die Wohnung".

Hieraus sieht man deutlich, daß die Einsetzung Aaron's und
45 seiner Söhne nicht am 10. Tage des 7. Monats, also nicht am „Versöhnungstage" stattbatte, sondern am 1. Nisan, dem 1. Tage des 1. Monats. Merkwürdigerweise gibt Ch. selbst zu, daß die bei

der Aufrichtung und Einweihung des Heiligtums in der Wüste stattgehabte „Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's“ gemäß der biblischen Erzählung (Exod. XL) „im ersten Monate im 2. Jahre, am ersten des Monats, also beim Frühlingsäquinoktium und nicht am Versöhnungstag“ erfolgte; es ist daher um so unbegreiflicher, wie er die Einsetzung Aaron's in sein Amt, die sowohl in Exod. XL als auch in Levit. IX als mit jener Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's in Verbindung stehend geschildert wird, auf den Versöhnungstag setzen kann.

Auch die Einweihung des salomonischen Tempels geschah nicht — wie Ch. meint — am Versöhnungstage, sondern (siehe Könige A, VIII, 2 und ebenda VIII, 65, sowie Chronik B, V—VII) an dem mit dem Vollmondstage des 7. Monats beginnenden Feste. Denn wir lesen hier: „es versammelten sich zum Könige Salomo alle Männer Israels im Monate Etanim am Feste (בחג), das ist der 7. Monat“. Den Namen חג führten aber — wie dies bereits oben erörtert wurde — nur 3 Feste: Passah, Šabu'oth und Succoth. Das חג des 7. Monats war also Succoth.

Wenn nun Prof. Charlier das Erscheinen der Herrlichkeit Jahve's auf die aufgehenden Sonnenstrahlen zur Zeit des Äquinoktiums bezieht, so mag darin eben eine weitere Bestätigung für unsere These liegen, derzufolge das Succothfest der Israeliten ebenso wie das Passah derselben nicht nur um die Zeit des Vollmondes, sondern auch zur Zeit der Äquinoktien stattbatte, beide somit Feste astraler und zwar lunisolarer Art waren.

Charlier beruft sich ferner auch auf Ezechiel XLIII; hier ist zu lesen:

„Da führte er mich zum Tore, dem Tore, das in der Richtung „nach Osten schaut. Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes „Israel kam des Weges von Osten daher! Und ihr Schall war „gleich dem Schall mächtiger Wasser und die Erde leuchtete von „seiner Herrlichkeit .... Da fiel ich auf mein Angesicht. Und „die Herrlichkeit Jahve's zog in das Haus ein auf dem Wege des „Tores, das in der Richtung nach Osten schaut. Da hob mich der „Geist empor und brachte mich nach dem inneren Vorhofe und „siehe, es erfüllte die Herrlichkeit Jahve's das Haus.“

„Wer kann bezweifeln“, — ruft Ch. — „daß man hier vor einer Schilderung eines äquinoktialen Sonnenaufgangs steht, der in direkten Zusammenhang mit der Offenbarung Jahve's im Tempel gesetzt wird!“

Jawohl, von einer Offenbarung Jahve's ist hier die Rede und diese bat, insofern der Jahvekultus Israels mit dem des ägyptischen Aten verschmolzen ist, auf einen äquinoktialen Sonnenaufgang Bezug. Dieser äquinoktiale Aufgang der Sonne fiel aber nicht, wie Ch. meint, auf den Versöhnungstag, sondern in die Zeit des anläßlich der תקופת השנה mit dem Vollmondstage beginnenden Succothfestes,

beziehungsweise in die Zeit des im חדש האביב gleichfalls mit dem Vollmondstage beginnenden Passahfestes.

Allerdings wird die in Ezech. XLIII, 1 ff. angedeutete Vision des Propheten eingeleitet mit dem schon Kap. XL, 1 ff. angeführten
5 und hier lesen wir:

בעשרים וחמש שנה לגלותנו
בראש השנה בעשור לחדש
בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר.

Nimmt man ראש השנה nicht als Neujahrstag, sondern als „Anfang
10 des Jahres“, so könnte man allerdings unter עשור לחדש den 10. Tag des Monats Tišri verstehen, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß damals bereits, sowie in der syro-mazedonischen Periode und in den nachchristlichen Jahrhunderten, nicht Nisan sondern Tišri Jahresanfang war. Doch war damals noch nicht Tišri, sondern —
15 wie dies auch aus den früheren Kalenderangaben im Buche Ezechiel ersichtlich ist — Nisan als 1. Monat „Anfang des Jahres“. Der 10. Tag des Monats ist also der 10. Nisan und nicht der 10. Tišri und somit auch nicht Jom-Kippur. Daß dem auch wirklich so ist, geht aus den in demselben Kapitel folgenden Auseinandersetzungen
20 hervor, wo konform den Lehren im 2. Buche Mosis die Einweihung des Tempels sowie die Einführung der Priester in ihre Würde besprochen wird. Tatsächlich schließt sich diesem in einem der folgenden Kapitel (Kap. XLV) die Belehrung über das Passahfest an. Es ist hier also, wenn die zitierten Worte in Ezechiel XLIII, 1 ff.
25 auf einen äquinoktialen Sonnenaufgang Bezug haben, das Frühlingsäquinoktium gemeint, das im 1. Monate, im Monate Nisan, dem חדש האביב, in welchem das Passah gefeiert wird, stattfindet.

Eine Frage, die noch der Erörterung harrt, ist die folgende: wenn שַׁבָּת = *šabattu* mit שָׁבַת „fertig sein“ zusammenhängt und
30 seiner Urbedeutung nach „Zyklus“ oder „die volle Periode“ bezeichnet (vgl. diesbezüglich auch Hehn, p. 98, Z. 19 v. u.), woher kommt es, daß der 10. Tag des 7. Monates, der יום הכפרים als שבת שבתון (vgl. Levit. XXIII, 32) gefeiert werden soll? Am 10. Tage des Mondmonats kann weder von einer neuen Phasen-
35 bildung des Mondes die Rede sein, noch ist eine Siebenerperiode da zu Ende. Und dennoch soll dies ein שבת שבתון sein?

Wir haben gesehen, daß das Wort שַׁבָּת = *šabattu* seiner Urbedeutung nach „Zyklus“ ist und der יום השבת = *ûmu šabattu* den Tag bezeichnet, an dem der Zyklus abgelaufen, zu Ende ist.
40 Ursprünglich war dies die Bezeichnung für den Vollmondstag, weil an diesem der Mond seinen Kreislauf beendet hat. Später wurde auch der Neumondstag, dann jeder Phasentag mit diesem Namen belegt, bis man endlich, in der Entwickelung der Zeitrechnung fortfahrend, von der Phasenbildung des Mondes ganz abstrahierte
45 und die Siebenzahl als Basis einer Zeitperiode, der Woche, nahm, dann wurde auch der letzte, also siebente Tag dieser Zeitperiode

שַׁבָּת genannt. Da galt aber bei den Babyloniern, von denen die Israeliten diese Begriffe (wie die Grundlagen ihrer Zeitrechnung überhaupt) übernommen haben, der *ūmu šabattu* — wie dies auch Hehn (p. 112, Z. 2 v. u.) ganz richtig bemerkte — als Tag der „Versöhnung", und als solcher war er auch ein *ūm nuḫ libbi* = „Tag der Ruhe des Herzens". Es war also auch der שַׁבָּת Israels, insbesondere in nachexilischer Zeit, nicht nur ein Ruhetag, nicht zu tun ein Gewerbe, sondern ein יום קדש „heiliger Tag", der ganz Gott geweiht sein sollte, an dem der Mensch, ein Ebenbild Gottes[1]), durch seelisches Insichkehren sich Gott nähern sollte; וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְהוָה מְכֻבָּד ruft der Prophet Jesaia (Kap. LVIII, 13). Hierzu bemerkt Hitzig[2]) in seinem Kommentar: „Diese Feier des Sabbats an sich reicht aber nicht hin; sie muß auch mit Freuden geschehen". Indem man das Gewerbe ruhen läßt und in sich kehrt, um eingedenk seines Berufes als Mensch sich Gott zu nähern, und nur Gott gefällige Werke verrichtet, sühnt man sich mit Jahve aus und der Sabbattag ist dann ein Tag des עֹנֶג und auch ein יוֹם מְנוּחָה, gleichwie der Šabattu der Babylonier ein *ūm nuḫ libbi* war. Ist aber der Šabattu = שבת ein Tag der „Versöhnung", dann ist der zum יום הכפרים eingesetzte 10. Tag des 7. Monats eo ipso ein שבת שבתון.

Indem aber der Sabbat Israels als Tag der Sühne und der Reinigung der Versöhnung geweiht war, folgt noch keineswegs, daß er ein trüber Trauertag war, der, wie Jastrow meint, erst von den nachexilischen Priestern in einen Freudentag umgewandelt worden. Denn auch der יום הכפרים, der ein שבת שבתון war, war trotz des Kasteiens kein trüber Trauertag. Im Talmud, Traktat Joma 70[b] lesen wir:

יו"ט היה עושה לאוהביו בשעה שהיה יוצא בשלום מן הקדש

„Einen Freudentag (יו"ט = יום טוב = *ūmu ṭābu*) machte er seinen Freunden, da er (der Hohepriester) in Frieden das Heiligtum verließ".

Und auch nur im Sinne eines יום טוב = *ūmu ṭābu* ist der Sabbat Israels ein Freudentag, keineswegs aber im Sinne eines יום השמחה. Nirgends in der Bibel finden wir bezüglich des Sabbat einen Ausspruch ושמחת לפני יהוה:, wie dies bei den andern Festen (vgl. z. B. Deut. XVI, 11) der Fall ist. Auch ein ähnlicher Ausdruck, wie: ושמחת בחגך (Deut. XVI, 14), wie wir ihn sonst bezüglich der חגים genannten Festtage in der Bibel finden, kommt in bezug auf שבת nirgends vor. Sabbat ist ein Freudentag als יום מנוחה im Sinne eines *ūm nuḫ libbi*, weil man zufolge des Insichkehrens Herzensruhe und seelische Freude empfindet.

---

1) Vgl. Genesis I, 27:

ויברא אלהים את האדם בצלמו
בצלם אלהים ברא אתו

2) Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833.

Die Grundform des hebräischen Artikels.

Von

A. Ungnad.

In seinen „Sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zum Semitischen“ (Leipzig 1907), S. 49[1] verwirft J. Barth die von mir in der Orient. Litt.-Ztg. 1907, S. 210 ff. gegebene Erklärung des hebräischen Artikels, den ich auf ein älteres **han* zurückführte, ein Element, das sich im babylonischen Demonstrativadjektiv *annû* aus **han-niju* wiederfindet. Diesem Protest hat sich auch Brockelmann (Grundriß S. 317[1]) angeschlossen. Barth erklärt meine Behauptung — die Verkürzung des *hâ*, das er und Brockelmann als Grundform annehmen, zu *ha* + Dagesch bleibe unerklärt — für „fälschlich“, da ich das parallele מַה־זֶּה nicht beachte. Das Fragepronomen des Hebräischen ist auch mir nicht unbekannt; indes sehe ich mich genötigt, aus dem von mir für den Artikel geltend gemachten Grunde Barth's Erklärung des מַה־זֶּה aus **mâ-zâ* als ebenso falsch zurückzuweisen, wie seine Erklärung des Artikels aus *hâ*.

Auch habe ich niemals מַה aus *mâ* entstanden erklärt, wozu ich bisher auch keine Veranlassung hatte; vielmehr leite ich מה־זה aus **man-zâ* ab; jede andere Erklärung[1]) widerspricht den hebräischen Lautgesetzen.

Die Ansetzung eines *n* im Fragepronomen bietet nun in der Tat nichts derartig auffälliges, daß man, um es zu eliminieren, neue Lautgesetze aufstellen muß. Wie Brockelmann (Grundriß S. 326 f.) ebenfalls anerkennt, muß man als Hauptgrundformen *mî* und *mâ* ansetzen, die vielfach durch ein zugefügtes demonstratives *n* zu *mîn* und *mân* erweitert wurden. Durch Verkürzung der langen Vokale in der nunmehr geschlossenen Silbe entstehen die Formen *min* und *man*, die sich noch zahlreich belegen lassen. Eine ursprünglich schon beschränkte Bedeutung (so daß etwa *mî* nur persönlich, *mâ* nur unpersönlich war) läßt sich nicht feststellen, da

1) Ich bemerke, daß die Erklärung der Verkürzung als durch schnellere Aussprache o. ä. bewirkt, keine Erklärung ist. Dann müßte man erst sichere Fälle nachweisen, in denen eine solche Verkürzung wirklich auf gedachten Grund zurückgeführt werden muß.

sowohl für die Formen mit *i*, als auch für die mit *a* beide Bedeutungen nachweisbar sind.

Ein *n* für das unpersönliche Fragepronomen besitzt auch das Babylonische (*minû*), Amharische (*men*), Äthiopische (*ment*). Daß dieses *min* in anderen Dialekten (z. Beisp. im Syrisch-Arabischen und Ägyptisch-Arabischen) persönlich gebraucht wird, zeigt, daß die Bedeutungsverschiedenheit des *i*- und *a*-Stammes etwas Sekundäres ist. Deswegen ist es nicht wunderbar, wenn dem hebr. **man* in anderen Sprachen ein *man* in persönlicher Bedeutung gegenübersteht[1]). Ebensowenig wie man etwa bei מִן (Präp.) noch einen zweiten Stamm ohne *n* ansetzen kann, weil das *n* meist nicht mehr erscheint, kann man für מה eine Form ohne *n* ansetzen, weil *n* nicht mehr erkenntlich ist[2]). Alle Formen, in denen מה proklitisch erscheint, erklären sich aber aufs beste, wenn man sie als ursprüngliches **man* erklärt.

Daß man diese Erklärung bisher nicht beachtet hat, liegt wohl zum Teil an der Schreibung des מה mit ה. Diese ist eigentlich nur in Pausalformen berechtigt, drang aber auch in proklitische Formen[3]) ein, da sie eine bequeme und willkommene Möglichkeit bot, dieses Frage-מ von anderen מ-Präformativen zu unterscheiden.

Demnach bietet das Fragewort מה nicht das geringste Hindernis, den hebräischen Artikel aus **han* herzuleiten, im Gegenteil: es fällt die einzige Stütze für die Ableitung des Artikels aus *hâ*. Der Gleichklang mit dem arabischen *hâ*- in *hâḏâ* u. a. ist also zufällig und darf bei der Erklärung der Form nicht täuschen. Unser *han* ist selbstverständlich mit *hâ* verwandt und dürfte ebenso auf dieses zurückgehen, wie *man* auf *mâ*, d. h. an *hâ* ist zunächst das demonstrative *n* getreten, worauf *hân*[4]) zu **han* verkürzt wurde. Zwei Formen für dasselbe Pronomen demonstrativum im Semitischen anzunehmen, bietet keine Schwierigkeiten: finden sich ja in denselben Dialekten oft zwei Formen nebeneinander, wie Barth (S. 52) selbst angibt. Auch arabisches *al* versieht ja die gleiche Funktion wie hebräisches ה, ohne daß beide identisch sind. Leitet man hebr. ה aus *han* ab, so erklären sich alle Formen aufs beste, während bei einer Ableitung aus *hâ* Schwierigkeiten nicht zu vermeiden sind.

Will man arab. *hâ* mit hebr. ה gleichsetzen, so muß man auf die Aufstellung fester Lautgesetze im Hebräischen überhaupt verzichten. Denn ein Grund, weshalb einerseits **kâ-'amára* zu כְּהֹאָמַר[5]),

1) Doch vgl. syr. *mân(â)*, das man wohl kaum erst aus **mâdᵉnâ* abzuleiten braucht, ebensowenig wie *hân(â)* aus *hâdᵉnâ*.

2) Trotzdem wäre es denkbar, daß die hebräischen Formen *mû* und *mâ* bei trennendem Akzent auf *mâ* und *mî* zurückgehen, wie Brockelmann annimmt. Das Nebeneinanderbestehen zweier Formen bietet keine Schwierigkeit. Indes könnten jene Formen auch auf Übertragung proklitischer Formen beruhen.

3) Vgl. aber auch מַלָּכֶם u. a.

4) Zu syr. *hân(â)* vgl. oben Anm. 1.

5) Hier steht das proklitische *kâ* im Inlaut. Im ursprünglich unbetonten Auslaut bleibt *â* erhalten: *kākâ* aus **ká-kâ* (wörtlich „entsprechend so“).

andererseits aber **hâ-'adámu* zu הָאָדָם geworden sein sollte, ist nicht zu erkennen. Wo im Hebräischen im Inlaut ein Qameṣ einem ursemitischen *â* entspricht, genügt es daher nicht zu erklären, daß hier einmal *â* durch Qameṣ wiedergegeben sei, sondern man muß
5 sich bemühen, Gründe für die unregelmäßige Entsprechung zu suchen. So dürfte die Beibehaltung von Qameṣ in גָּלוּת = syr. ܓܠܘܬܐ auf Dissimilation beruhen: man wollte das unangenehme **gôlût* vermeiden[1]). In anderen Fällen liegt Ausgleichung verschiedener Formen vor[2]): so in קָם statt **qôm* nach *qamtâ* für
10 **qâmtâ*; דַּיָּן (assyr. *dajânu*) statt **dajjônu* nach dem Stat. constr. *dajjan*, der in geschlossener Silbe *â* zu *a* verkürzte.

Jedoch ist es hier nicht unsere Aufgabe zu beweisen, daß Abweichungen von den gewöhnlichen Lautgesetzen im Hebräischen einen bestimmten Grund haben müssen.

1) Vgl. לוּלֵא für **lûlô*!

2) Ähnliche Ausgleichungen sind auch im Indogermanischen häufig und gelten in der Grammatik als anerkannte Faktoren; vgl. dor. πως, ποδος mit lat. *pēs*, *pedis*, beide aus *pôs*, *pedós*.

Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.

Von

Ernst Leumann.

Zweiter Teil.

Von der arischen Textsprache.

Abschnitt I. Einblick in die Literatur.

Im einleitenden Teil — Band 61 p. 648—658 — sind die Sprachen, von denen zu handeln ist, klassifiziert und numeriert worden. Es geziemt sich nun wohl, daß diese Kinder der Forschung bestimmte Namen bekommen, wenn auch vielleicht die gegenwärtig zulässige Benennungsweise später einer andern wird weichen müssen. Versuchsweise also heiße ich die Sprache II von jetzt an die arische, die Sprache I die unarische. Im einen wie im andern Falle würde es sich um eine indogermanische Sprache handeln; denn wenn sich die erstgenannte schon früher als eine solche bezeichnen ließ, so sollen vor kurzem Sieg und Siegling dazu gelangt sein, auch die zweitgenannte ans Indogermanische anzuschließen, ohne daß dabei aber eine nähere Verwandtschaft mit dem Arischen zu Tage getreten wäre[1]). Die beiden Arten der früher fixierten Sprache, bisher IIa und IIb geheißen, mögen in der Weise voneinander unterschieden werden, daß ich die eine, die in Texten begegnet (IIa), die Textsprache, die andere, die in Urkunden erscheint (IIb), die Urkundensprache nenne. Es ist also das Idiom IIa gemeint und zugleich diese Bezifferung verabschiedet, wenn der Titel des hier beginnenden Teiles meiner Untersuchung ankündigt, daß von der arischen Textsprache die Rede sein soll.

Der Ausdruck „arische Textsprache" bedarf aber noch einer weitern Rechtfertigung. Wenn in den vorläufigen Bemerkungen, die ich der fraglichen Sprache a. a. O. widmen konnte, das Vorhandensein indischer und persischer Lehnworte festgestellt und außerdem ein Deklinationsparadigma, dessen Endungen gleichmäßig ans Indische wie ans Iranische erinnerten, geboten wurde, so darf jetzt ausge-

1) Vgl. den letzten Absatz in F. W. K. Müller's neuester Veröffentlichung: Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1907 p. 958—960.

sprochen werden, daß ebensowenig wie die Lehnworte auch die Originalworte des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes zulassen. Vielmehr haben wir eine Sprache vor uns, 5 die kurzweg als arisch zu bezeichnen ist; das heißt sie stellt sich auf arischem Grunde als eine unabhängige Erscheinung neben die iranischen nnd indischen Idiome und erweitert gleichsam deren zweistimmigen Chorus durch eine dritte Stimme von selbständiger Führung.

10 Da diese Auffassung über diejenige hinausgeht, die im frühern Aufsatz angedeutet wurde, so wird man fragen: welches sind die Hülfsmittel, die sie ermöglicht haben?

Der Leser weiß bereits, daß die Deutung der drei bei Marc Aurel Stein photographierten Saṃghāṭasūtra-Blätter Fortschritte 15 erwarten ließ, weil zu den beiden chinesischen Übersetzungen der bezüglichen Abschnitte nachträglich die tibetische Übersetzung derselben hinzutrat. Indessen stellte sich heraus, daß diese weitere Übersetzung so wenig wie die beiden andern auf die gleiche Textfassung zurückgehe, die dem Ostturkestanischen zugrnnde liegt. 20 Mindestens traten allerseits gewisse Differenzen zu Tage, wobei auf sich beruhen mag, wie viele davon auf die übersetzten Originale und wie viele auf die Willkür der verschiedenen Übersetzer entfallen mögen. Immerhin half das Tibetische an mancben Orten aus, wo das Cbinesische gänzlich versagt hatte.

25 Weit wichtiger war es, daß sicb im Oktober 1907 mein Forscbungsmaterial beträchtlich vergrößerte: von Rußland und von England her wurden mir zahlreiche Fundstücke, über die bisher keine Kunde in die Öffentlichkeit gedrungen ist, zur Untersuchung anvertraut; aus St. Petersburg sandte Salemann 21 ein- 30 schlägige Blätter der Petroffski-Sammlung, aus Oxford Hörnle einmal jene fünf Saṃghāṭasūtra-Blätter der Stein'schen Sammlung, von denen bisher die Rede gewesen ist, und sodann aus einer Sammlung, die ich die Hörnle'sche nennen will, 12 ganz oder annähernd ganz erhaltene Blätter sowie etwa 130 verscbieden große 35 Stücke von Blättern aller Art.

Nicht bloß waren nun die fünf ans zwei verschiedenen Saṃghāṭasūtra-Handschriften stammenden Blätter, die, soweit sie Stein photographiert hatte, den Anstoß zur gegenwärtigen Untersuchung gegeben haben, zur Stelle; sondern es fanden sich in der Hörnle'schen 40 Sammlung — sofort durcb die mebrfach wiederkehrenden Namen Sarvaśūra und Saṃghāṭasūtra kenntlich — fünf weitere Saṃghāṭasūtra-Blätter, die einer dritten Handschrift angehören und die, was von besonderem Werte ist, im Gegensatz zu den fünf erstgenannten, welche alle vereinzelt sind, eine zusammen- 45 hängende Reihe bilden.

Die Petersburger Sendnng bot zunächst auf fünf Blättern einen kurzen Text fast vollständig dar. Indem dieser zwei mehrzeilige

Mantra's enthält, vermochte Dr. Watanabe, da Mantra-Partien, weil nicht übersetzbar, stets unverändert aus dem Sanskrit in die verschiedenen Übertragungen, also ebensowohl ins Chinesische und Tibetische wie ins Ostturkestanische, übergegangen sind[1]), zu erkennen, daß die Jñānôlka-dhāraṇī vorliege, und er hat mir dann, da 5 auch diese Schrift, wie das Saṃghāṭasūtra, im Sanskrit verloren ist, die beiden chinesischen Übersetzungen derselben ebenso hülfsbereit auf deutsch in die Feder diktiert wie schon zuvor die den verschiedenen Saṃghāṭasūtra-Blättern entsprechenden Abschnitte der beiden chinesischen Saṃghāṭasūtra-Übertragungen. Da indessen zu 10 Tage trat, daß bei der Jñānôlka-dhāraṇī, abgesehen von den Mantra's, die chinesischen Übersetzer noch mehr als beim Saṃghāṭa-sūtra ihre eigenen Wege gegangen sind, so ward ohne weiteres die Zuratezieliung auch der tibetischen Übersetzung erforderlich, deren Studium mir im Verlauf während eines kurzen Aufenthalts in Paris durch 15 die Verwaltung der Bibliothèque Nationale ermöglicht wurde. — Beigefügt sei, daß mir nachträglich unter den Hörnle'schen Fragmenten zwei Blatthälften zu Gesichte kamen, die ebenfalls einer Jñānôlkadhāraṇī-Handschrift angehören, und daß diese beiden Stücke, obschon sie nur Stellen enthalten, die auch im Petersburger Exemplar 20 vorhanden sind, doch wegen gewisser Lesungen eine sorgfältige Beachtung verdienen. Sogar noch eine. dritte Blatthälfte der Hörnle'schen Sammlung schien auf den gleichen Text zu führen, indem sie Stücke aus dem zweiten Mantra aufwies. Allein der Mantra ist da in einen abweichenden Zusammenhang eingebettet; 25 es handelt sich also um eine andere Dhāraṇī, die mit der Jñānôlkadhāraṇī deren zweiten Mantra gemeinsam hat. Welches diese andere Dhāraṇī sei, hat sich bisher noch nicht feststellen lassen.

Unter den Petersburger Blättern wurden mir noch wertvoller als die fünf genannten fünfzehn andere, auf denen Sanskritpartien 30 abwechselten mit ostturkestanischen. Da hier der linke Rand, der für die Paginierung bestimmt ist, großenteils abgebröckelt war und das rechte Ende der Zeilen sehr häufig fehlte, so bedurfte es zwar längerer Anstrengungen, ehe sich überhaupt die Blattfolge einigermaßen sicherstellen ließ. Als ich dann aber ein Transcript, das 35 die gesamten Sanskritpartien in ihrer mutmaßlichen Reihenfolge vereinigte, meinem gelehrten Berater aus Japan vorlegte, da war dieser im Stande, darin die mittleren Teile der ihm aus dem Chinesischen bekannten Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā zu erkennen. Es ist dies wiederum ein im Sanskrit verschollener 40 Text, von dem nun aber weit mehr als die Hälfte auf Sanskrit und, wie es zunächst schien, gleichzeitig auf Ostturkestanisch ans Licht trat. Was die ostturkestanischen Abschnitte anbelangt, so

1) Auch unsere europäischen Übersetzer nehmen natürlich Mantra-Partien *verbatim* auf; man vergleiche z. B. die Saddharmapuṇḍarīka-Übersetzungen von Burnouf und Kern.

wollten sie indessen bei näherem Zusehen weder zu den je vorhergehenden noch zu den je folgenden Sanskritabschnitten stimmen. Es konnte sich also nicht um eine stückweise dem Original folgende oder vorangehende Übersetzung ins Ostturkestanische handeln. In der Verlegenheit hat ich Dr. Watanabe, mir probeweise eine chinesische Übersetzung der genannten Prajñāpāramitā — wir wählten diejenige Bodhiruci's — ungekürzt auf deutsch zu diktieren. Und da fanden sich denn fast genau an denselben Stellen, wo auf den Petersburger Blättern ostturkestanische Abschnitte eingelegt sind, entsprechende Einschübe, die jeweils eine Anpreisung des vorher beendigten Abschnittes enthalten und mit variierendem Detail immer wieder in der Hauptsache Folgendes besagen:

> Als der Herr diesen dharmaparyāya gepredigt hatte, da sagte er wieder zu Vajrapāṇi bodhisattva: o Vajrapāṇi, wenn man diesen ...... Prajñāpāramitā-dharmaparyāya hört und im Gedächtnis behält, dann geht es einem gut.

Eine weitere chinesische Fassung wies an denselben Orten ähnliche und außerdem an zahlreichen andern Orten entsprechende Einlagen auf. Und schließlich ergab sich bei einer Gesamtvergleichung aller vorhandenen Fassungen (diejenige des Kanjur habe ich erst zuletzt, an den bereits erwähnten Pariser Tagen, studieren können) folgende Sachlage:

> Die einfachste und offenbar ursprünglichste Fassung der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā enthält noch keine Anpreisungen der geschilderten Art. Diese Anpreisungen stehen auch in Widerspruch mit dem Titelwort *adhyardhaśatikā* „die anderthalbhundert Granthen messende“[1]; denn sie erhöhen — seien ihrer nun viele oder wenige — den Umfang weit über 150 Granthen hinaus. Das Original der genannten Fassung ist jetzt größtenteils zur Stelle in den Sanskritabschnitten unserer Petersburger Blätter.
>
> Alle chinesischen Übersetzer (Hiuenthsang um 660, Bodhiruci um 700, Vajrabodhi um 730, Amoghavajra um 750, Dānapāla um 1000) bieten Fassungen, die entweder bloß gewissen oder der Reihe nach allen Abschnitten Anpreisungen anhängen. Und zwar stimmen, was die Zahl und die Stelle solcher Einschübe betrifft, Bodhiruci, Amoghavajra und Dānapāla sehr nahe mit unserm aus Sanskrit und Ostturkestanisch bestehenden Gemisch überein, während dagegen Hiuenthsang und Vajrabodhi zusammen mit der

1) Bei Nanjio steht im gleichen Sinne überall „ardhaśatikā“. Auch Manu's Gesetzbuch scheint an zwei Stellen (VIII 267 und 311) „ardhaśata“ für „150“ zu bieten. Korrekt ist in unserm Fall zweifellos *adhyardha-*, nicht *ardha-*. Da im Kanjur die Sanskrittitel fast durchgängig irgendwie entstellt sind, so wird man sich nicht wundern, wenn *adhyardha-* daselbst — mindestens im Pariser Exemplar — als *adardha* erscheint (Léon Feer p. 201 teilt bloß die tibetische Umschreibung des Titels mit). — Eine wirkliche ardhaśatikā Pr° (also eine in 50 Granthen) liegt vor bei Feer p. 201 f. und bei Nanjio No. 879.

tibetischen Übersetzung abseits stehen. Inhaltlich haben die Einschübe sowohl in den einzelnen chinesischen Übersetzungen wie im Tibetischen und im Ostturkestanischen je ihr besonderes Gepräge. Die ostturkestanische Formulierung zum Beispiel weicht dadurch von allen übrigen Formulierungen ab, daß sie jede Anpreisung einrahmt durch zwei Sätze, denen weder im Chinesischen noch im Tibetischen etwas entspricht. Daß diese umrahmenden Sätze von dem jeweils dazwischenstehenden Zusammenhang abzutrennen seien und nur dieser mit den chinesischen und tibetischen Anpreisungsstellen verglichen werden dürfe, wurde mir klar, als ich in einer guten Stunde gewisse Worte jener Sätze als Ordinalzahlen erkannte[1]).

Zu erwähnen bleibt, daß in den verschiedenen Fassungen der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā außer den geschilderten Differenzen noch mehrere andere auftreten. Beispielsweise steht im Sanskrit hinter jedem Abschnitt eine mystische Silbe, die Hiuenthsang ignoriert, während die andern chinesischen Übersetzer ebenso wie auch der tibetische daraus jedesmal einen vollen Satz — die einen diesen, die andern jenen — gestalten, welcher, wenn eine Anpreisung vorhanden ist, erst hinter dieser angebracht wird (nur Amoghavajra fügt die letzten drei bezüglichen Sätze zusammen gleich unmittelbar hinter dem vorangehenden entsprechenden Satze ein). Weiteres ist aus der umstehend folgenden Konkordanz zu entnehmen, zu deren Ermöglichung ich die Abschnitte der einzelnen Fassungen — die tibetische konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden — überall nach bestem Ermessen numeriert habe[2]).

Schließlich hat sich herausgestellt, daß von der Hörnle'schen Sammlung her die besprochenen 15 Blätter zwei Ergänzungen erhalten: es sind dies zwei ganz gleich gestaltete, also vermutlich von unter sich benachbarten und denselben Schädigungen ausgesetzt gewesenen Blättern übriggebliebene Bruchstücke, die je etwa den dritten Teil eines Blattes ausmachen und dabei die Blattanfänge mitenthalten. Bloß weil eine durch die Saṃghāṭasūtra-Blätter gesicherte Silbenreihe vom letzten der 15 Petersburger Blätter auf das eine Hörnle'sche Fragment hinüberleitet, konnte der Zusammenhang offenbar werden; denn eine Sanskritstelle findet sich weder auf jenem Petersburger Blatte noch auf den beiden Bruchstücken, und die einzig auf dem zweiten der beiden Fragmente erhaltene Paginierung ist geeignet, auf einen Irrweg zu führen.

1) Diese Ordinalzahlen lauten (im Nominativ):

paḍauysye „der erste"	pūhye „der fünfte"	tcahaulasamye „der vierzehnte"
śye „der zweite"	kṣemye „der sechste"	paṃjsūsamye „der fünfzehnte"
didye „der dritte"	haudamye „der siebente"	kṣasamye „der sechszehnte".
tcūramye „der vierte"		

2) Bei der ostturkestanischen Fassung sind die auf die Sanskrit-Abschnitte entfallenden Nummern in eckige Klammern gesetzt.

Vergleichende Inhaltsangabe zu sieben Fassungen der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā.

Inhalt oder Stichwort	Sanskrit-Fassung	Ostturk. Fassung	Bodhir.'s Fassung N. 18	Dānap.'s Fassung N. 862	Amogh.'s Fassung N. 1034	Vajrab.'s Fassung N. 1033	Hiuenths.'s Fassung N. 1j
Einleitung	Einleitung	[1]	1	1	1	1	1
bodhisattva-pada	I	[2]	2	2	2	2	2
Anpreisung; hūṃ		3	3	3	3	3	3
mahābodhi	II	[4]	4	4	4	4	4
Anpreisung; aṃ		5	5	5	5	5	5
aprapañcatā	III	[6]	6	6	6	6	6
Anpreisung; hūṃ		7	7	7	7	7	7
viśuddhitā	IV	[8]	8	8	8	8	8
Anpreisung; hrī		9	9	9	9	9	9
dāna	V	[10]	10	10	10	10	10
Anpreisung; trāṃ						11	11
mudrā	VI	[11]	11	11	11	12	12
Anpreisung; aṃ		12	12	12	12	13	13
śūnya &c.	VII	[13]	13	13	13	14	14
Anpreisung; aṃ						15	15
praveśa	VIII	[14]	14	14	14	16	16
Anpreisung; raṃ						17	17
pūjā	IX	[15]	15	15	15	18	18
Anpreisung; auṃ			16			19	19
krodha	X	[16]	17	16	16	20	20
Anpreisung; kaḥ						21	21
sarvadharmatā	XI	[17]	18	17	17	22	22
Anpreisung; hrī						23	23
Samantabhadra	XII	[18]	19	18	18	24	24
Anpreisung; trī						25	25
bhyo^{XIII}, svāṃ^{XIV}, hā^{XV}					19		
ananta &c.	XIII	[19]	20	19	20	26	26
Anpreisung; bhyo		20	21	20	21	27	27
siddhi; svāṃ	XIV	[21]	22	21	22	28	28
5 Strophen; hā	XV	[22]	23	22 in Prosa	23	29	29 in Prosa
25 Mantra-Rufe				23		30	
3 Mantra-Rufe							30
Anpreisung		23	24	24		31	31
Gesamtanpreisung		24	25	25	24	32	32
Schluß	Schluß	[25]	26	26	25	33	33
4 Strophen					26		

Unter den weniger umfänglichen Textresten, die mir entgegentraten, sei vor allem einer genannt, den die Hörnle'sche Sammlung lieferte. Von einem 16 zeiligen Blatte bot sie die rechte Hälfte, mit der sich nachträglich zwei kleine Stücke als Bestandteile der linken Hälfte in Zusammenhang bringen ließen. Bereits das Format 5 der rechten Blatthälfte mit seinen 16 Zeilen hatte erkennen lassen, daß die Spur eines weitschichtig angelegten Werkes vorliege (denn im allgemeinen wählten die Schreiber das Format um so größer, je größer der Text war), es konnte also nicht überraschen, als das eine der beiden linken Blattstücke, indem es glücklicherweise die 10 Paginierung in Sicht brachte, dabei die hohe Zahl 611 aufwies. Auf Grund einiger Sanskritworte ergab sich ferner als Inhalt der Zeilen 6—16 des Blattes eine Erörterung über die sechs ersten der 32 Merkmale Buddha's, wobei eine Reihenfolge vorausgesetzt wird, die eher mit derjenigen des Dharmasaṃgraha als mit der 15 umgekehrt angeordneten der Mahāvyutpatti übereinstimmt. Die Veranlassung dafür, warum solche Erörterungen nicht selten in der nordbuddhistischen Literatur angetroffen werden, liegt in Folgendem: Jinisten wie Buddhisten schreiben auf Grund der gemeinindischen Anschauung, daß ein großer Mann auch in seiner äußern Erscheinung 20 bedeutende Merkmale zeige, dem Stifter ihrer Religion eine gewisse Summe von Merkmalen zu[1]). Nur die Buddhisten sind aber, entsprechend ihrer Neigung, sich in Phantasien über die Vorgeburten ihres Stifters zu ergehen, darauf verfallen, seine Merkmale je als Nachwirkungen besonderer Verdienste, die er sich in jenen Vor- 25 geburten erworben habe, aufzufassen. Natürlich stimmen bei dieser moralischen Herleitung der Merkmale die verschiedenen Autoritäten vielfach nicht miteinander überein. Indem nun unser Blatt bei der Behandlung des zweiten Merkmals den Genitiv *mārāpyatarāṇu*, der vom erstuntersuchten Saṃghāṭasūtra-Blatte aus mit skt. 30 *mātāpitroḥ* gleichgestellt werden kann, aufwies, zeigte es sich, daß hier offenbar jenes Merkmal darauf zurückgeführt wurde, daß Buddha in frühern Daseinsformen Vater und Mutter geehrt habe. Und hiedurch wie noch durch ein paar weitere Indizien solcher Art ward es möglich, unter mehreren Stellen ähnlichen Inhaltes, die 35 meinem freundlichen Helfer beim Nachforschen im Chinesischen unter die Augen kamen, die vielleicht genau entsprechende zu bestimmen. Aber nicht nur das. Da es die Bodhisattvabhūmi ist, auf die man geführt wurde, also ein Werk, dessen Sanskrit-Original in einem Unicum von Cambridge vorliegt, so konnte auch 40 der dem Blatte möglicherweise zugrunde liegende Sanskrit-Zusammenhang zur Stelle geschafft werden; es ging dies umso leichter, weil vor einigen Jahren Dr. Wogihara (worüber auf Band 58 dieser

1) Die jinistischen findet man geschildert in Aupapātika-sūtra § 16; von den buddhistischen, deren Zahl immer auf 32 angegeben wird, gibt es zahlreiche Aufzählungen.

Zeitschrift p. 451—454 verwiesen sei) von dem genannten Unicum ein Transkript in zwei Exemplaren angefertigt hat, deren eines an Bendall und weiterhin an de la Vallée Poussin überging (vgl. hiezu Mnséon N. S. vol. VI p. 39).

5 Wenn ich die drei in Rede stehenden Fragmente einstweilen nur mit geringem Vertrauen der Bodhisattvabhūmi zuweise, so hängt dies an zwei Schwierigkeiten. Erstens bleibt noch zu untersuchen, ob auch die Zeilen 1—5 mit dem Sanskrit in Einklang stehen; zur Zeit bemerke ich noch keine Übereinstimmung, kann aber auch 10 die Möglichkeit einer solchen nicht unbedingt ablehnen. Zweitens ist die Bodhisattvabhūmi trotz ihres beträchtlichen Umfangs nicht so groß, um im Ostturkestanischen mehr als etwa 350 Blätter von der gegebenen Art zu füllen. Diese zweite Schwierigkeit würde aber für sich allein Niemanden beunruhigen müssen. Denn die 15 Bodhisattvabhūmi, obschon selbständig vorkommend, bildet in Wahrheit einen Bestandteil des großen Y o g ā c ā r a b h ū m i - ś ā s t r a, und so mag man, wenn die von den 32 Merkmalen Buddha's handelnde Stelle auf einem 611. Blatte beginnt, annehmen, daß die bezügliche Handschrift zu einem Korpus gehört habe, das die Übersetzung 20 jenes umfassenderen Werkes enthielt. Von Asaṅga stammend, hatte dasselbe einer bei Nanjio verzeichneten Angabe zufolge im Original einen Umfang von 40000 Granthen (zu 32 Silben), und ziemlich der gleiche Umfang ergibt sich für die ostturkestanische Übersetzung, wenn man ihn von unserm Blatte aus, das in vollständigem 25 Zustande etwa 20 Granthen enthalten hat, berechnet unter Berücksichtigung dessen, daß im Chinesischen das dem ganzen Blatte entsprechende Stück etwa den 2000sten Teil des vollen Werkes ausmacht. Zwar kann nun auch in einer das Yogācārabhūmi-śāstra umfassenden Kollektivhandschrift sowenig wie in einer die Bodhi- 30 sattvabhūmi herausgreifenden Teilhandschrift, wenn auf ein Blatt durchschnittlich 20 Granthen entfallen sollen, bei einer von Anfang an fortlaufenden Paginierung das 611. Blatt von Buddha's Merkmalen gehandelt haben; vielmehr würde erst etwa das 1000. Blatt bis zu diesem Inhalt vorgerückt sein. Allein es ist ohne weiteres 35 klar, daß das handschriftliche Korpus, von dem wir reden, kaum eine einmalige Paginierung bis zu Ende durchgeführt hätte, sondern, wie das in Indien bei übergroßen Werken der Fall zu sein pflegte, in einige Teile zerfallen wäre, die je eine besondere Blattzählnng gehabt haben würden. Eine solche Zerlegung zeigt sich auch bei 40 der chinesischen Übersetzung: z. B. verteilt die Tokio-Ausgabe das Ganze auf fünf besonders paginierte Bände (XVIII 1—5). Und mit der tibetischen Übersetzung wird es ähnlich bestellt sein. All diese Zerlegungen in den Handschriften und Ausgaben waren auf eine gewisse Willkür angewiesen, da die Gliederung des Textes selbst 45 nur nebenbei zum Maßstab genommen werden konnte: er besteht nämlich aus fünf ganz ungleichen Teilen, deren erster reichlich die Hälfte ausmacht, während der dritte und vierte verschwindend klein

sind.[1]) Am wahrscheinlichsten ist, daß im gedachten Korpus eine Handschrift I von zirka 400 Blättern soweit reichte wie der erste

1) Obige Ausführungen ruhen großenteils auf einem Index zu den genannten fünf Tokio-Bänden, den mir Dr. W a t a n a b e freundlichst diktiert hat. Dieser Index dürfte zur weitern Verdeutlichung der Sachlage dem Leser nicht unerwünscht sein, weshalb ich ihn hier folgen lasse. Man ersieht aus demselben, wie Asaṅga als großer Systematiker die ganze Dogmatik vom Gesichtspunkte der geistlichen Abgestuftheit aus behandelt. Er unterscheidet dabei 17 Stufen (*bhūmi's*) vom bloßen *vijñāna* an bis zu dem Zustand, wo kein *karman*-Rest mehr vorhanden ist. Nachdem er im ersten Teil seines Kompendiums der Reihe nach die 17 Stufen geschildert hat, bespricht er sie von Neuem in den folgenden Teilen des Werkes, doch so, daß bloß im zweiten Teil noch deutlich die Reihenfolge beibehalten wird. Von Buddha's Merkmalen ist insofern die Rede, als sie die Nachwirkungen der Verdienste sind, die sich Buddha als B o d h i s a t t v a erworben hat; daher gehört die bezügliche Erörterung der Bodhisattva-bhūmi an, wo sie das letzte Kapitel des dritten *yogasthāna* bildet. Die in runden Klammern stehenden Zahlen sagen, in wie viele Kapitel die jeweiligen Abschnitte zerfallen.

Erster Teil: mūla-bhūmi-varga

Abschnitt	Blatt	Band
1. pañcavijñānakāya-bhūmi (1)	— 5^{a}_{17}	Tokio-Band XVIII 1
2. mano-bhūmi (3)	— 16^{b}_{2}	
3. savitarkavicāra-bhūmi, 4. kevalavicāra-bhūmi, 5. avitarkavicāra-bhūmi (7)	— 43^{b}_{7}	
6. samāhita-bhūmi (3)	— 56^{a}_{6}	
7. asamāhita-bhūmi (1)	— 56^{a}_{16}	
8 f. cittâcitta-bhūmi (1)	— 56^{b}_{7}	
10. śrutamaya-bhūmi (3)	— 69^{a}_{7}	
11. cintāmaya-bhūmi (4)	— 90^{a}_{10}	
12. bhāvanāmaya-bhūmi (1)	— 95^{b}_{16}	
13. Ś r ā v a k a b h ū m i		Tokio-Band XVIII 2
Erstes yogasthāna (3)	— 23^{b}_{1}	
Zweites „ (4)	— 43^{a}_{6}	
Drittes „ (3)	— 56^{a}_{13}	
Viertes „ (2)	— 66^{a}_{14}	
14. pratyekabuddha-bhūmi (1)	— 66^{b}_{15}	
15. B o d h i s a t t v a b h ū m i		
1. ādhāra-yogasthāna (18)	— 96^{a}_{17} / — 27^{a}_{14}	Tokio-Band XVIII 3 (from 27^{a}_{14})
2. ādhārânudharma-yog° (4)	— 38^{a}_{9}	
3. ādhāraniṣṭhā-yogasth° (5)	— 48^{a}_{11}	
4. ādhārânukrama-yogasth° (1)	— 49^{a}_{3}	
16. sôpadhiśeṣa-bhūmi (1)	— 49^{b}_{5}	
17. nirupadhiśeṣa-bhūmi (1)	— 50^{a}_{3}	

Zweiter Teil: nairvedika-saṃgraha-varga

Abschnitt	Blatt	Band
1. pañcavijñānakāya-bhūmi (7)	— 82^{b}_{5}	
2. savitark'ādi-bhūmi (4)	— 96^{a}_{4} / — 5^{b}_{10}	Tokio-Band XVIII 4 (from 5^{b}_{10})
3. samāhita-bhūmi (2)	— 10^{b}_{13}	
4. asamāhita-bhūmi (1)	— 11^{a}_{7}	
5. citta-bhūmi (1)	— 11^{b}_{8}	
6. acitta-bhūmi (1)	— 12^{a}_{10}	
7. śrutamaya-bhūmi (1)	— 16^{b}_{10}	
8. cintāmaya-bhūmi (2)	— 24^{a}_{20}	
9. bhāvanāmaya-bhūmi (1)	— 25^{a}_{9}	
10. śrāvaka bhūmi (5)	— 44^{b}_{15}	
11. bodhisattva-bhūmi (9)	— 85^{a}_{20}	
12. sôpadhiśeṣa-nirupadhiś°-bh° (1)	— 87^{a}_{9}	

Dritter Teil: vyākhyā-saṃgraha-varga

Abschnitt	Blatt	Band
ohne Einteilung	— 8^{b}_{12}	Tokio-Band XVIII 5

Vierter Teil: paryāya-saṃgraha-varga

Abschnitt	Blatt	Band
ohne Einteilung	— 18^{a}_{19}	

Fünfter Teil: vastu-saṃgraha-varga

Abschnitt	Blatt	Band
1. sūtra-vastu		
1. caryā-saṃgraha (4)	— 40^{a}_{18}	
2. sthāna-saṃgraha (4)	— 61^{a}_{17}	
3. pratīty'ādi-saṃgraha (4)	— 81^{b}_{17}	
4. bodhyaṅga-saṃgraha (2)	— 93^{b}_{6}	
2. vinaya-vastu		
1 sāmānya (1)	— 99^{a}_{2}	
2. viśeṣa (1)	— 101^{a}_{7}	
3. mātṛkā-vastu (1)	— 103^{b}_{15}	

Band der Tokio-Ausgabe und daß dann eine Handschrift II von zirka 640 Blättern den ersten Teil des Werkes zu Ende führte, worauf alles Übrige folgen mochte in zwei weitern Handschriften (III und IV) von zusammen ebenfalls etwa 1000 Blättern. Eine zweite Möglichkeit würde darauf hinauslaufen, daß von den vermuteten Handschriften I—IV sozusagen bloß die Handschrift II vorhanden gewesen wäre. Diese würde nämlich fast nichts weiter enthalten haben als die beiden Hauptabschnitte aus dem ersten Teil des Werkes: die Śrāvaka-bhūmi und die Bodhisattva-bhūmi. Da nun der letztere Abschnitt im Sanskrit und im Chinesischen isoliert vorkommt, so mögen ebensogut auch beide zusammen eine Separathandschrift gebildet haben. Gleichviel, ob nun ein Korpus von vier Handschriften, das die Übersetzung des ganzen Yogācāra-bhūmi-śāstra enthielt, oder nur eine Einzelhandschrift, in der die beiden Hauptabschnitte jenes Werkes übersetzt waren, vorhanden gewesen ist, im einen wie im andern Fall könnte unser Blatt ein Überbleibsel darstellen, das mit seiner Paginierung sich an passender Stelle einfügen ließe.

Wiederum als die Spur eines größern Werkes erwiesen sich ein Blatt 8 und ein Blatt 171 der Hörnle'schen Sammlung. Auf ersterm war in sanskritisch klingenden Ausdrücken die Rede von Bergen und Meeren, Göttern und Halbgöttern, schließlich vom Licchavi Ratnākara.[1] Ein günstiger Zufall hätte mich hier selber auf das Werk führen können, obschon es im Sanskrit verloren ist. Denn eine vom Chinesischen aus angefertigte Übertragung desselben ins Englische ist mir vor mehreren Jahren oft durch die Hände gegangen; doch haftete zu wenig davon im Gedächtnis, so daß wieder Dr. Watanabe der glückliche Finder wurde: es zeigte sich, daß die Blätter aus einer Handschrift stammen, die das Vimalakīrtinirdeśa-sūtra enthalten hat.

1) Man liest z. B. *gyasta nāga aysura ggaruḍa kinnara mahoratānu*, was deutlich die Wiedergabe von *deva-nāgāsura-garuḍa-kiṃnara-mahoragāṇām* darstellt, weshalb bereits Dr. Konow, der im Sommer 1906 als Erster die Hörnle'schen Materialien untersuchte, auf die Gleichung *gyasta* = *deva* geführt wurde. Während Dr. Konow aber das Wort *gyasta* wie überhaupt unsere Sprache — in Übereinstimmung mit Hörnle und Stein — ans Tibetische anschließen zu müssen meinte, erinnerte Sieg an persisch *yazata*, und dieser Gedanke, den man mir nach Erscheinen von Band 61 p. 657 7–12 brieflich mitteilte, wurde mir überzeugend, sobald ich im Verlauf der Untersuchungen erkannte, daß *g* im Ostturkestanischen nicht als Media, sondern fast nur als Spiritus lenis aufzufassen sei. Sonach tritt an Stelle dessen, was ich in den angegebenen Zeilen vermutungsweise zu äußern wagte, das, was inzwischen F. W. K. Müller in der eingangs erwähnten Abhandlung p. 958[3] ausgesprochen hat: *gyastānu gyasta balysa* heißt wörtlich „der Götter Gott Buddha" und entspricht dem uigurischen *tängri tängrisi burχan*, in den ersten beiden Worten überdies dem für das Sanskrit von der Mahāvyutpatti verzeichneten Buddha-Epithet *devâtideva*. Ich füge bei, daß aus zwei Petersburger Jñānôlkadhāraṇī-Blättern noch *gyasta-vūra* hinzukommt, das ohne Zweifel die Übersetzung von *devaputra* darstellt; *-vūra* ist die postvokalisch entstandene Erweichung von *pūra*, welches irgendwie (wahrscheinlich als persisches Lehnwort) auf urarisch *putra* „Sohn" zurückgeht.

Die Hörnle'sche Sammlung bot ferner eine Gruppe von 7 und eine von 3 Fragmenten, die alle ein nach chinesischer Weise doppeltgelegtes Papier feinsten Fabrikates aufwiesen. Indem sich zwei der letztern Fragmente an zwei der erstern anfügen ließen, ergaben sich im ganzen acht in den Konturen mit einander ziemlich übereinstimmende Drittelblätter. Was Vorder- und Rückseite sei, wurde klar durch die auf zwei Seiten sich verteilende Zahlenfolge 4—6—9. Und die vorhandenen Namen *Mañjuśrī* (geschrieben *Ma[ṃ]nyuśrī*), *Dṛḍhamati*, *Subhūti* und *Śūraṃgama* führten auf die Vermutung, daß es sich um das Śūraṃgamasamādhi-sūtra, das im Sanskrit wieder verloren ist, handle. In der Tat zeigte eine durch Dr. Watanabe's Entgegenkommen ermöglichte Konsultierung der chinesischen und eine später in Paris vorgenommene Vergleichung der tibetischen Übersetzung dieses Textes, daß darin Stellen zu finden sind, die den acht Drittelblättern entsprechen müssen, und somit ließen sich diese in die richtige Reihenfolge bringen und nutzbar machen. Unter anderm ergab sich, daß *mahākālśavä*, was ich schon von Anfang an vermutet hatte, = *MahāKāśyapaḥ* sei und daß das Ostturkestanische den männlichen Vokativ auch von Namen, die nicht auf *a* endigen, stets auf *a* (bei *ī*-Stämmen auf *ya*, bei *i*-Stämmen auf bloßes *a*) ausgehen lasse, so daß es *Ma[ṃ]nyuśrya* und *Subhūta* heißt, wozu aus der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā noch der Vokativ *Vajrapāṇa* „o Vajrapāṇi" tritt.

Die soeben besprochenen Fragmente hatte ich mit geringer Zuversicht zur Hand genommen. Dagegen hob ich aus den verschiedenen Lagen der Hörnle'schen Bestände 15 andere Blattstücke voller Hoffnung heraus, weil sie im ganzen wohl etwa dreimal so viel Inhalt zu bieten versprachen. Doch kam es hier zu einer Enttäuschung. Daß die 15 Stücke irgendwie zusammengehören würden, zeigten Papier, Schrift und Zeilenabstand. Offenbar lagen da Reste einer und derselben Handschrift vor; ja weil auf den beiden kleinsten Stücken die Blattzahlen 424 und 425 zu lesen waren, so durfte man annehmen, daß sich die ganzen Fragmente ungefähr auf die Blätter 420—430 der vermuteten Handschrift verteilen würden. Es gelang auch, sieben Stück zu zweit oder zu dritt aneinanderzufügen und sowohl ihnen selbst wie den übrigen genau die Stelle anzuweisen, die sie innerhalb der vollen Blätter eingenommen haben müssen. Zum Teil ergab sich selbst die Reihenfolge dieser Blätter, indem nämlich neben ein paar isolierten Ziffern solche vorkamen, die sprungweise von 9 bis (4)7 führten. Ferner zeigte sich, daß die Abschnitte, die durch diese Zahlen abgegrenzt werden, wechselnde Größe haben, also in Prosa abgefaßt sind. All das wurde offenbar; aber weil der stereotype Anfang der Abschnitte — er lautet mit geringen Abweichungen: tta pātcu vā balysū ñavūysai perā śśau hirā buśte — sowie das Übrige nur ganz im allgemeinen erkennen ließ, daß vom Bodhisattva gehandelt werde,

so konnte ich für Dr. Watanabe keine Angaben zusammenstellen, die geeignet gewesen wären, ihn auf die Spur des zugrunde liegenden Textes zu führen. Ich kam daher gleichsam nicht über die bloße Durchpflügung des Grundes hinaus und muß abwarten, ob dem Boden mit der Zeit durch geeignete Kenntnisse, die wie Sämereien wirken würden, ein Fruchtertrag sich werde abringen lassen.

Auch von einigen weitern Stücken, deren Identifizierung vorläufig nicht hat gelingen wollen, mag noch gesprochen werden.

Da mühte ich mich z. B., ohne einen genügenden Erfolg zu erzielen, an zwei Hörnle'schen Blättern, deren jedes links ungefähr den dritten Teil eingebüßt hat und die beide im Verein mit zwei kleinen Blattstreifen, welche sich zusammenfügen lassen, zu einer großen Handschrift gehört haben dürften, die einen dogmatischen Inhalt hatte. Das eine Blatt handelt von den vier *apramāṇa*-Tugenden, indem es sie mit sanskritischen Lehnworten benennt [1]. Auf dem andern Blatte ist viermal die Rede von der *śīla-pāramitā* und je zweimal vom *śrāvaka-yāna* und vom *pratyekabuddha-yāna* [2].

Auf Poetisches führte ein 17. Blatt der Hörnle'schen Sammlung: da waren annähernd zehn vierzeilige Strophen zu lesen, und indem deren Numerierung von 61 bis 70 reichte, wurde wahrscheinlich, daß es sich in Wahrheit um die Strophen 161—170 (genauer um 161^c—171^a) handle, indem durchschnittlich je zehn Strophen ein Blatt beansprucht haben würden. Das Zeichen für 100 wäre einem oft zu beobachtenden Brauche gemäß weggelassen, was um so eher anzunehmen ist, als das Blatt auch die sonstige Numerierung der Strophen mehrfach abkürzt (vorhanden sind nämlich bloß die Zahlen 61, 2, —, —, —, 66, 7, 68, —, 70). Da im übrigen zahlreiche Lehnworte aus dem Sanskrit den Inhalt genügend festlegen — z. B. besagen die ersten drei Zeilen von Strophe (1)66:

> die ganze Welt ist bloß Vorstellung,
> alle Buddha's sind bloß Vorstellung,
> alle (Buddha-)Gebiete sind bloß Vorstellung —,

so darf erwartet werden, daß die Dichtung, der die zehn Strophen angehören, mit der Zeit sich im Chinesischen oder Tibetischen ermitteln lassen werde. Sie steht, wie schon die gegebene Probe

---

1) Diese Lehnworte lauten *maitra karuṇa muditta uvikṣa.* Dabei wird unter dem letzten Ausdruck, der neunmal wiederkehrt, stets von einer kursivschreibenden Hand in puristischem Sinne die Silbe *pe* angebracht; denn im korrekten Sanskrit heißt es bekanntlich, wie z. B. aus Mahāvyutpatti 69 zu ersehen ist, *maitrī karuṇā muditā upekṣā.*

2) Auch diese Ausdrücke sind mehr oder weniger dialektisch entstellt.

Im Sinne eines noch zu bestimmenden Kasus von *pāramitā* liest man *pārāmetä*, im Sinne eines andern *pārāmayau.*

Für *śrāvaka* steht *ṣāvaga*, beidemal von der Kursivhand durch untergeschriebene Silben in *śrāvaka* verbessert.

Statt *pratyekabuddha* endlich heißt es *pracīga-saṃbuddha* und *pracīya-saṃbuddha*, wozu auf andern Fragmenten noch die Form *pracya-saṃbuddha* kommt.

zeigt, entschieden auf dem Mabāyāna-Standpunkt und muß mindestens stellenweise, wenn nicht durchgängig, dogmatischen Charakter haben. Ihr Umfang kann, dem Format des vorhandenen Blattes nach zu urteilen, nicht sehr groß sein. Vom Metrum sei noch gesagt, daß die Zeilen im allgemeinen 8—10 Silben haben, deren Rhythmus etwa folgender ist: ⏕ ⏓ ⏕ – ⏑⏑ – ⏓

Das gleiche Metrum begegnet bei Hörnle auf einem 50sten Blatte. Hier reicht die wiederum zuweilen aussetzende Strophenzählung von einer unbestimmten Dekade bis zu der um 6 höhern Zahl, und wenn man für die fehlende Dekadenziffer den Ausdruck *x* wählt, so ergibt sich für die vorhandenen Strophenzeilen die Bezeichnung $x0^c$—$x7^c$. Was den in diesen Zeilen gebotenen Inhalt betrifft, so vermag ich einstweilen nur zu sagen, daß ein paar Zeiträume, die sich nach der Woche bemessen, zur Erwähnung gelangen. Nachdem nämlich in andern Fragmenten außer den oben p. 87 [1] aufgeführten Ordinalzahlen einige höhere Kardinalzahlen, welche zeigen, daß das Ostturkestanische beim Zählen von 21 an zwischen Einern und Zehnern das Wörtchen „über“ einfügt, erkannt waren, wurden hier vier aufeinander folgende Zeilen ($x5^b$—$x6^a$) wie folgt übersetzbar:

o yi hauda haḍā dṛjsāre	und welche sieben Tage ......
o vātcu śūvarebästä haḍā	und weiter einsüberzwanzig Tage
o pusparedärsä haḍā	und fünfüberdreißig Tage
o haḍā nauvaretcaholśä	und Tage neunübervierzig [1])

Das genannte Metrum zeigt sich ferner auf einem vierten Blatte der Petersburger Sammlung. Zwar ist es hier wenig kenntlich gemacht, so daß sich nur sagen läßt, daß anscheinend außer zwei halben Strophenzeilen 38 vollständige vorliegen, denen, weil hinter der 30sten die Zahl 2 steht, die Numerierung 25^c—34^d

1) Natürlich ist *pare* (nach Vokalen *vare*) „über“ gleich dem sanskritischen *parás*, das aber im obigen Sinne bloß in den Worten *paraḥ-śatá* „über hundert“ und *paraḥ-sahasrá* „über tausend“ üblich geworden ist, denen sich in einer Śatapathabrāhmaṇa-Stelle noch einige Augenblicksbildungen anreiben (*paro-viṃśá* „über zwanzig“, *paraś-catvāriṃśá* „über vierzig“, *paraḥ-ṣaṣṭá* „über sechzig“ und *paro-'śītá* „über achtzig“). All diese Sanskrit-Komposita werden indessen als adjektivische Plurale gebraucht. Enger berührt sich mit der ostturkestanischen Zählweise die Ṛgveda-Stelle *triṃśáti tráyas paráḥ* „zu dreißig drei drüber“ = 33. Im Ferneren gehören aus dem Sanskrit wohl auch die Spielerausdrücke *akṣa-pará*, *dvāpara*, *eka-pari* usw., die Lüders in seiner Abhandlung über „das Würfelspiel im alten Indien“ p 64 & 37 beleuchtet hat, in unsern Zusammenhang; denn die Adverbien auf *-pari* mögen in der dialektisch-gefärbten Umgangssprache, aus der sie vermutlich stammen, in Wahrheit die Endung *-parĕ* gehabt haben, welche von den Grammatikern irrtümlich für *-pari*, das keinen geeigneten Sinn gibt, statt für *-paras* gehalten worden wäre. Im Awesta erscheint das ostturkestanische *pare* als *parə* und *parō*, und den genannten Zahlausdrücken ist da bloß der Komparativ *parō-arəȷastara* „überwertiger“ = „kostbarer“ zu vergleichen. Wie oben *parás* so wird im Slavischen bei den Zahlen 11—19 das Wörtchen *na* „auf“ eingefügt.

zukommen dürfte. Die Dichtung müßte dann auf der Rückseite des ersten Blattes begonnen haben. Sollte die erwähnte Ziffer 2 keine Strophenzahl sein, so gilt — geringe Abweichungen vorbehalten — entweder die vorhin erschlossene Numerierung oder aber, falls nämlich vom ersten Blatte auch die Vorderseite beschrieben war, eine Numerierung, die um 5 höher ist (30^{c}—39^{d}). Über den Inhalt sei gesagt, daß zahlreiche oft bis fast zur Unkenntlichkeit entstellte Namen ans der Umgehung Buddha's erscheinen; zum Beispiel verhergen sich in den Silben *urbilyakāśavigajakāśśavinaṃdakāśśavu* die Namen *UrubilvāKāśyapa*, *Gayā-Kāśyapa* und *NadīKāśyapa*[1]). In der Hauptsache handelt es sich um kurze Andeutungen auf Vorkommnisse in Buddha's Leben; und zwar scheinen die Andeutungen nicht in erzählender, sondern in hymnischer Form gehalten zu sein.

Ein kürzeres Metrum als das geschilderte hegegnet zufällig auf der Rückseite eines Petershurger Blattes der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā. Man findet da in kleiner Schrift den Anfang einer Dichtung, die wohl hei genauerem Studium zu hestimmen sein wird. Einstweilen sei hemerkt, daß die hewußte Seite, als das Blatt noch ganz war, nicht weniger als 32 Strophen faßte und daß die ersten beiden dieser Strophen einen Namaskāra bilden, in welchem außer Śākyamunā (Śākyamuni) zweimal ein Viśpaśarmā (Viśvaśarman) genannt wird. Das Metrum hesteht aus zwei Hälften, von denen im allgemeinen jede 6 + 7 Silhen zählt. Das Schema einer Hälfte ist ungefähr folgendes:

⏓ ⏑ ⏓ ⏑̄ – ⏑ | ⏓⏓ ⏑̄ ⏓⏓ ⏑ ⏑ – ⏑

[Zwischenhinein erwähne ich, daß das frühere und das vorstehende Metrum auch auf zwei Blättern erscheinen, die im Fehruar 1908 von Jerusalem aus durch einen Russen unserer Straßburger Universitäts- und Landes-Bibliothek zum Kauf angeboten wurden. Beide Metren sind da derart in vier Kolumnen geschrieben, daß in jede je ungefähr die entsprechenden Strophen-Viertel zu stehen kommen. Am Schluß der vierten Kolumne, die also lauter vierte Viertel enthält, ist dann noch in den Zeilen, wo der Platz gereicht hat, die Strophenziffer angehracht. Auf das eine Blatt entfallen 12 Strophen der längern, auf das andere 12 der kürzern Art. An Namen hegegnen *Ānandi* (= Ānandaḥ) und *Jaṃbutīvä* (= Jambūdvīpaḥ), an Lehnworten aus dem Sanskrit z. B. *klaiśa*, *cakkravartti*, *väcätträ*, *śśāśanä*.]

Auf mehreren Hörnle'schen Stücken, die unter sich nicht zusammengehören, wird das Ende jeder Zeile, wenn es erhalten ist und den nötigen Raum freiläßt, durch eine Ziffer gehildet. Da vielfach zugleich Andeutungen gegehen sind, daß die fraglichen

1) Im Namen *GayāKāśyapa* bietet, wie ich von Heinrich Kern erfahre, sogar auch das ostturkestanische S a n s k r i t, nämlich so wie man es aus der in Ostturkestan aufgetauchten Sanskritversion des Saddharmapuṇḍarīka kennt, *Gaja-* für *Gayā-*.

Zeilen — die nach links hin immer bald abbrechen — in mindestens zwei Kolumnen geschrieben waren, so mögen hier ursprünglich oft Strophen vorgelegen haben, die genau wie auf den beiden soeben in Parenthese besprochenen Blättern je eine vierkolumnige Zeile gefüllt haben würden. Andererseits dürften die in der geschilderten 5 Weise auf Ziffern ausgehenden Zeilenreihen zuweilen bloße Listen darstellen. Und von einem Fragment der letztern Art, das unter Beifügung von Ziffern, ohne dabei ein metrisches Gefüge zu verraten, zahlreiche Büchertitel aufführt, muß nun zum Schluß noch ausführlich die Rede sein. Zunächst sei von dem Fragment links ein 10 Transkript und rechts eine europäische Fassung vorgelegt.

Vorderseite	sumattidhārikapṛccha 1	61. Sumatidārikā-[pari]pṛcchā.
	sūryaggarbhāttṛśśatiya 2	62. Sūryagarbhaḥ, Triśatikā.
	canäakṣaya${}^{\times}_{ma}$täpṛ cha 3	63. ....canaḥ, Akṣayamati-[pari]pṛcchā.
	..gganaggaṃjavimalakīrttanirdeśā	64. Gaganagañjā, Vimalakīrti-nirdeśaḥ.
	.ālistaṃbhäavaivar......e	65. Śālistambaḥ, Avaivartacakraḥ.
Rückseite	ratnadhā..k.pṛcha 6	66. Ratnadārikā-[pari]pṛcchā.
	usust hātamatapṛcha 7	67. & Susthitamati-[pari]pṛcchā.
	ttatvidarśanāsūtrā, 8	68. Tattvadarśana-sūtraṃ.
	svarṇottamapṛcha, 9	69. Suvarṇ[aprabhās]ôttama-[pari]pṛcchā.
	rämāradambharapṛcha 70	70. ....raḥ, Māraḍambara-[pari]pṛcchā.

Die Liste bietet, wie man sieht, tatsächlich nur eine einzige Kolumne; allein es wird sich zeigen, daß ursprünglich noch mindestens eine solche vorangegangen sein muß. Jede Ziffer würde darnach nicht bloß für einen oder zwei Titel, sondern je für eine 15 Titel-Serie die Nummer abgegeben haben, und uns lägen auf dem Fragment immer nur die letzten Glieder der Titel-Serien vor. Nehmen wir an, daß in jeder Zeile durchschnittlich vier Titel verloren sind, so mögen wir die vorhandenen mit e oder, wo es ihrer zwei sind, mit e und f, also z. B. den Titel der ersten Zeile mit 20 61^{e}, die beiden Titel der zweiten Zeile mit 62^{e} und 62^{f} bezeichnen. Um Verszahlen könnte es sich bei der Numerierung nur handeln, wenn etwa unser Fragment aus der versifizierten Fassung eines Mahāvyutpatti-artigen Werkes stammen sollte; denn bekanntlich böte die Mahāvyutpatti, wenn metrisch redigiert, eine ganze Reihe 25 von Strophen, die mit Büchertiteln angefüllt wären.

Doch, wie es nun auch stehen möge mit Umfang und Anlage des Bücherverzeichnisses, aus dem uns das Fragment einen dürftigen Ausschnitt liefert, jedenfalls wird das Verzeichnis gerade die Texte genannt haben, auf die in der Hauptsache unsere osttnrkestanischen 30 Literaturreste zurückgehen müssen. Vorläufig hat sich, wie oben p. 92_{29} gesagt wurde, Einiges aus dem Werke No. **64^{f}** nachweisen lassen. Unter der als No. **64^{e}** erscheinenden Gaganagañjā ist offenbar die auf tibetisch vorhandene Gaganagañja-paripṛcchā, die mit dem im Śikṣāsamuccaya mehrfach zitierten Gaganagañja-sūtra identisch 35 sein wird, zu verstehen. Sowohl aus China wie aus Tibet kennt man abgesehen von 64^{f} die Nummern **61^{e}**, **62^{e}**, **63^{f}**, **65^{ef}**, **67^{e}**; doch ist Folgendes zu bemerken:

61 e. Die Sumatidārikā-paripṛcchā ist nicht zu verwechseln mit dem im chinesischen Kanon vorhandenen Sumatidārikā'vadāna, das eine Bearbeitung des Sumāgadhā'vadāna darstellt und daher von Dr. Tokiwai in seinen als Straßburger Dissertation er- 5 schienenen „Studien zum Sumāgadhāvadāna" mitübersetzt worden ist[1]).

62 e. Bei Léon Feer begegnen zwei Sūryagarbha-Texte, einer als Vaipulya-sūtra und einer als Prajñāpāramitā. Da nun 62 f offenbar eine Prajñāpāramitā ist — Näheres darüber im Ver- 10 lauf —, so dürfte man nach dem Sprüchwort „Sage mir mit wem du gehst und ich will dir sagen wer du bist" 62 e für

1) Zur bibliographischen Orientierung über das in der genannten Arbeit verwertete Material chinesischer Herkunft teilt mir Dr. Watanabe Folgendes mit.

Das Sumāgadhā'vadāna erscheint auf chinesisch in historischer Folge

erstens als Sumatidārikā'vadāna, wobei statt des Namens „Sumāgadhā" — offenbar in Anlehnung an die Sumatidārikā-paripṛcchā — der Name „Sumati" eingesetzt ist, den indessen Dr. Tokiwai's Übersetzung (p. 52—63) zugunsten des Originalnamens „Sumāgadhā" fallen läßt. Bei Nanjio wird die Version in Kolumne 389 7 erwähnt, ohne daß aber die vermerkte Nummer „615" wirklich den Text enthielte; denn in der von Nanjio katalogisierten Ausgabe des Kanons hat man für 615 einen Auszug aus der zweitfolgenden Version untergeschoben. Den richtigen Text kennt man aus andern Ausgaben des Kanons; in der Tokio-Ausgabe findet er sich auf fol. 12 a—13 b von Band XII 4.

zweitens als Sumāgadhā'vadāna = Nanjio No. 616, Tokiwai p. 40—52. Nanjio und Tokiwai umschreiben hier die Silben *sūn-mo-kie* des chinesischen Titels irrtümlich mit „Sumati"; da *kie* in den ältern Übersetzungen nicht selten dem *ga* von „Magadha" entspricht, so ist vielmehr „Sumāgadhā" gemeint.

drittens als Sumatidārikā'vadāna = Nanjio No. 543 30. Auch bei der Wiedergabe dieser Version ersetzt Tokiwai (p. 17—40) den im chinesischen Text vorhandenen Namen Sumati stets durch „Sumāgadhā".

viertens als Sumāgadhā'vadāna = Nanjio No. 937. Diese Version hat Tokiwai nicht übersetzt, weil sie mit dem erhaltenen Sanskrittext ziemlich genau übereinstimmt. Die Heldin heißt hier „das gute giftlose Mädchen", indem offenbar „Sumāgadhā" als *su-m-agadā* gedeutet worden ist.

Von der bei Dr. Tokiwai p. 13 erwähnten Yüye-Erzählung gibt es vier Versionen: alle (Nanjio Nos. 640—642 samt der vierten) stehen beisammen in der Tokio-Ausgabe des Kanons Band XII 4 fol. 34 b—38 a. Es darf diese Yüye-Erzählung kaum als der Sumāgadhā-Erzählung ähnlich bezeichnet werden; sie stammt aus dem Ekōttar'āgama (erscheint nämlich bei Nanjio auch innerhalb No. 543 52) und stimmt überein mit der Sujātā-Erzählung der Pāli-Literatur (Anguttara-nikāya Part. IV p. 91—94). So ist Yüye als ein mangelhaftes Transkript für Sujātā aufzufassen.

Zu pag. 142-4 der in Rede stehenden Arbeit trage ich schließlich von mir aus nach, daß im Tibetischen das Sumāgadhāvadāna unter diesem Titel zwar tatsächlich vorkommt, aber überdies, wie aus Schiefner's Tāranātha-Übersetzung hervorgeht, auch Kāñcanamālā'vadāna geheißen, also nebenbei nach dem Namen, den Sumāgadhā im frühern Dasein führte, betitelt wurde. Wie beliebt der Stoff war, zeigt außer den verschiedenen Fassungen und Titeln der Umstand, daß Grünwedel in den Plafond-Malereien der Höhlen von Kyzyl vielfache Darstellungen desselben angetroffen hat (Deutsche Literaturzeitung 1908 col. 590).

den zweiten der genannten beiden Texte zu halten geneigt sein. Freilich kann mir Dr. Watanabe diesen zweiten im Chinesischen nicht nachweisen, während dagegen der erste daselbst, wie eine Konfrontierung von Nanjio mit Wassiljew zeigt, genau wie im Tibetischen als Teil des Mahāsaṃnipāta- 5 sūtra, das im Tibetischen Mahāsamaya-sūtra heißt, vorkommt.

63^{f}. Sowohl bei Léon Feer wie bei Nanjio begegnet eine Akṣayamati-paripṛcchā, überdies bei ersterem ein Akṣayamati-nirdeśa und bei letzterem ein Akṣaramati-nirdeśa. Der Śikṣāsamuccaya zitiert 21 mal ein Akṣayamati-sūtra und einmal ein *mahāyāna-* 10 *sūtra* namens Akṣayamati-nirdeśa. Nach Dr. Watanabe sind zwei Werke anzusetzen: der Akṣayamati-nirdeśa, welcher bei Nanjio außer in den Nummern 74 und 77 auch innerhalb des vorhingenannten Mahāsaṃnipāta-sūtra vorliege, und die Akṣayamati-paripṛcchā, welche viel kürzer sei und 15 auch inhaltlich ziemlich abweiche; das erstere Werk beschlage als Teil des Mahāsaṃnipāta-sūtra in Band III 2 der Tokio-Ausgabe des buddhistischen Kanons die Blätter fol. 47^{b}—70^{b} und enthalte die 22 Śikṣāsamuccaya-Zitate an folgenden Stellen:

Tokio-Ausg. Band III 2 fol.	Śikṣāsamuccaya Kapitel	Bendall's Ausg.	Tokio-Ausg. Band III 2 fol.	Śikṣāsamuccaya Kapitel	Bendall's Ausg.
50^{a}_{18-20} =	XVI	p. 285_{7-11}	65^{a}_{2-20} =	XVI	p. 291_{8}
51^{a}_{15-18} =	„	p. 285_{13}—286_{5}	65^{b}_{3-8} =	X	p. 191_{4}—192_{5}
51^{b}_{13-18} =	XV	p. 271_{4-8}	66^{a}_{10-13} =	I	p. 21_{23}—22_{4}
54^{a}_{16-18} =	VII	p. 158_{7-9}	66^{a}_{13} =	II	p. 34_{17}
56^{b}_{14}—57^{a}_{3} =	X	p. 190_{4}—191_{3}	66^{a}_{16} =	XIII	p. 233_{6-8}
58^{b}_{14-16} =	I	p. 33_{13-16}	66^{b}_{11-18} =	„	p. 236_{1-4}
$60^{a}_{18 f.}$ =	XII	p. 212_{12-14}	67^{a}_{3-6} =	„	p. 236_{6-12}
60^{a}_{19}—60^{b}_{1} =	XVI	p. 287_{6-10}	67^{a}_{13-15} =	V	p. 117_{13-16}
60^{b}_{14}—61^{a}_{3} =	IX	p. 183_{4}—184_{4}	67^{b}_{8-12} =	XVIII	p. 316_{14}—317_{12}
61^{a}_{16} =	VIII	p. 167_{1}	68^{b}_{3-5} =	VI	p. 119_{3-8}
61^{a}_{17-19} =	I	p. 11_{8-10}	69^{a}_{5-9} =	XVI	p. 278_{4-13}

Liest man vorstehende Zitatenfolge in Verbindung mit dem, 20 was Wassiljew in seinem „Buddhismus" (p. 171 f., deutsch p. 186 f.) mitteilt, so ist man über den Inhalt des Akṣayamati-nirdeśa ziemlich orientiert und vermag sich von da aus auch über die Akṣayamati-paripṛcchā einigermaßen eine Vorstellung zu bilden. 25

65^{e}. Das Śālistamba-sūtra, bei Nanjio irrtümlich Śālisambhava-sūtra genannt, ist in Ostturkestan teilweise auf tibetisch zutage getreten (vgl. Stein's „Ancient Khotan" I p. 549—556). Vom Sanskritoriginal kennt man zahlreiche Stellen, vor allem die

langen *pratītyasamutpāda*-Ausführungen, die der Śikṣāsamuccaya aus dem Werke aushebt.

---

1) [Zu p. 1019]. Auch den hier genannten Index glaube ich vorlegen zu sollen. Er registriert einfach die Bestandteile der Tokio-Ausgahe, welche alles vereinigt, was in frühern Ausgahen dem Sammelwerke zugeteilt wurde.

Fasc.	
	I. Ohne Gesamttitel
1a	1. Mālā, = Nanjio No. 79 Anfang
1b—4	2. Dhāraṇīśvararāja-hodhisattva
5 f.	3. Ratnadārikā, = Nanjio No. 80
7	4. Animiṣa-bodhisattva
8—11	5. Sāgaramati, = Nanjio No. 976
12	6. Mūka-bodhisattva, = Nanjio No. 81
13	7. Avyākbyeya-bodhisattva
14—18	8. Ākāśagarbha-bodhisattva
	II. Ratnadhvaja, = Nanjio No. 84
19	1. Māra-duḥkha
	2. Pūrva
	3. Māradāmara oder °ḍambara
20	4. Samādhy-ṛddhi-pāda
	5. Lakṣaṇa
21	8. Dhāraṇī
	7. Rakṣaṇa
	8. Vyākaraṇa
	9. Karuṇā
	10. Dharma-rakṣaṇa
	11. Caturmahādevarāja-dharma-rakṣaṇa
	12. Āṭavaka[*Pāli* Āḷavaka]-yakṣa
	13. Nivartana
	III. Gagana-netra
22	1. Śrāvaka
23	2. Loka-netra
	3. Maitreya-bodhisattva
	4. Catur-apramāṇa, vgl. oben p. 94 14 f.
	5. Vimala-netra
24	6. Ārya-netra
	7. Pratyekabuddha-yāna
	8. Āryâvighnajñāna
	9. Dharma-rakṣaṇa
	10. Mahāsaṃnipāta-nivartana
25 f.	11. Ratnacūḍa-bodhisattva
27—30	12. Akṣayamati, = Nanjio Nos. 74 & 77
	IV. Sūryagarbha, Erste Fassung
31	1. Dharma-rakṣaṇa
32	2. Caturdigbodhisattva-saṃnipāta
	3. Viśeṣêcchā-vyākbyā
33	4. Viśeṣa

Fasc.	
	V. Sūryagarbha, Zweite Fass
34	1. Saddharma-rakṣaṇa
35 f.	2. Dhāraṇī
37	3. Bodhisattva-dūta
38	4. Samādhi oder Dhyāna
39	5. Pāpa-karman
40	6. Dhāraṇa
	7. Buddharddhi-prādurbhā-
41 f.	8. Nakṣatra
43	9. Dūta-preṣaṇa
	10. Buddhânusmṛti-samādhi
	11. Sumerukūṭ'ārohaṇa
44	12. Triśaraṇa-nāga-rakṣaṇa
45	13. Caitya-rakṣaṇa
	VI. Candragarbha
46	1. Candradhvaja-mantra
47	2. Māra's Ankunft bei Bu
	3. Der Asura's Ankunft be
48	4. Pūrva-vastu
	5. Paramârtha
49	6. Māra-śraddhāprīti-prāpa
	7. Sarvayakṣa-saṃnipāta
50. 51a	8. Sarvayakṣa-śraddhā-prā
51b	9. Sarvadevarāja-rakṣaṇa
52	10. SarvaMāra-śraddhā-prāp
	11. Dhṛtarāṣṭra-rakṣaṇa
	12. Virūpâkṣa-rakṣaṇa
	13. Virūḍhaka-rakṣaṇa
	14. Vaiśravaṇa-rakṣaṇa
53a	15. Mantra-cakra-rakṣaṇa
53b. 54	16. Kṣānti
55	17. Jambūdvīpa-vibhāga
56	18. Nakṣatra-saṃgraha
	19. Caityavihāra-karaṇa
	20. Dharma-parikṣaya
	VII. Sumerugarbha
57	1. Śrāvaka [kar
	2. Bodhisattva-dhyāna-pūrv
	3. Akāla-vāta-vṛṣṭi
58	4. Dhāraṇī
59 f	**VIII. Daśadig-bodhisattva**

Die Fascikel sind alle ziemlich gleich groß. Sie verteilen sich wie folgt auf vier Bände der Tokio-Ausgabe des Kanons:

Fasc. 1—18 = Band III 1	Fasc. 34—45 = Band III 3
Fasc. 19—33 = Band III 2	Fasc. 46—60 = Band III 4

Bei Nanjio ist der Inhalt in folgenden Nummern zu finden:

I 1—III 11 & IV = No. 61	VI = No. 63	I 6 steht bei Nanjio in No. 61
III 12 = „ 77	VII = „ 66	hinter I 7, wird daher von
V = „ 62	VIII = „ 438	ihm als „chapter 7" bezeichnet.

Über die Stücke, welche die Tibeter dem Werke zuschreiben, gibt Wassiljew Auskunft in seinem „Buddhismus" p. 162—174 (deutsch p. 176—190).

65 f. Bei Léon Feer heißt der Text „Avivartacakra“, und ungefähr die nämlichen sechs Silben werden durch die chinesische Titelform vorausgesetzt; aber Nanjio hat die beiden letzten Silben zu wenig beachtet, so daß er „Avaivartya-sūtra“ schreibt. In unserm Fragment wird der Titel auf *-cakre* ausgelautet haben, 5 wobei (wie unten p. 110 [1] in *:mātre*) *re* für *rä* stehen würde.

Weil ich durch zwei der besprochenen Büchertitel (62 e und 63 f) auf das chinesische Mahāsaṃnipāta-sūtra hingelenkt wurde, bat ich Dr. Watanabe, mir einen Index [1]) zu diesem großen Sammelwerke zu diktieren, und da fanden sich denn noch zwei andere 10 Werke der ostturkestanischen Liste vor: Nos. **66** e und **70** f. Es kam aber nicht zur Entscheidung, ob das zweite dieser Werke „Māra-ḍambara“ oder, worauf gewisse Namen von Texten führen mögen, „Māra-ḍāmara“ geheißen hat. Schließlich blieben als einer Aufklärung bedürftig die folgenden Nummern übrig: 15

62 f. Offenbar ist die Triśatikā Prajñāpāramitā gemeint, die in der Mahāvyutpatti (65 49) erwähnt wird. Unter diesem Titel aber hat man auf Grund einer bei Nanjio unter No. 1 I registrierten Angabe die längst im Original veröffentlichte Vajracchedikā zu verstehen, die das erste bekannte Werk 20 war, von dem unter den in Ostturkestan zutage geförderten Sanskritfragmenten Spuren entdeckt wurden [2]). Man darf die Identifikation nicht etwa deswegen in Zweifel ziehen, weil es nach Feer p. 201 den Anschein haben könnte, als ob der da katalogisierte Kanjur-Band außer der Vajracchedikā eine mit 25 der Pañcaśatikā verkoppelte Triśatikā enthielte. Vielmehr ist Feer's Zahl „300“ einfach ein Druckfehler für „500“.

63 e. Unser Fragment läßt deutlich erkennen, daß in allen Zeilen den ersten (zum Teil durch Punkte angedeuteten) Lauten des mitgeteilten Transkripts zunächst unbeschriebene Stellen 30 vorangegangen sind. Es müssen also die ersten Silben des Titels 63 e in einer besondern Kolumne, die gänzlich verloren ist, gestanden haben. Vom ursprünglichen Vorhandensein einer solchen Kolumne zeugen ferner die Silbe *u* „und“ vor 67 e — denn dieser Titel kann nicht über die Ziffer 6 hinüber durch 35 das Bindewort mit dem Titel 66 e verbunden sein — und in der letzten Zeile die Silbe *rä*, welche natürlich das Ende eines Buchtitels darstellt. Auch in den vierkolumnigen Zeilen, von denen oben p. 96 31–35 die Rede war, fällt häufig ein Vers-

2) Schon gleich nach dem Erscheinen von Stein's „Preliminary Report“ erkannte Dr. Wogihara, als ich ihm ein Transkript der in dem Werke enthaltenen Tafel V vorlegte, den hier gegebenen Zusammenhang. In diesem Zusammenhang scheint mir jetzt das oben Band 58 p. 454 noch unerklärt gebliebene *upaniṣā* auf **upaniśrā* zurückzugehen, zu dem sich das von verschiedenen Prākritformen vorausgesetzte **niśrā* stellt. Das buddhistische Wort *upaniṣad* wäre durch eine „Volksetymologie“ aus jenem *upaniṣā* hervorgegangen.

viertel nicht genau mit der dafür bestimmten Kolumne zusammen, sondern reicht mit einer oder zwei Silben in eine benachbarte Kolumne hinein. Es ist also nicht anders zu erwarten, als daß unsere ursprünglich wohl ebenfalls in vier 5 Kolumnen geschriebene Liste einige Titel aus einer Kolumne in die nächste hinübergreifen läßt. Dagegen wurde offenbar das Verteilen eines Titels (wie auch eines Strophenstückes) auf zwei Zeilen durchaus vermieden, weshalb denn auf unserm Fragment in den Zeilen 4 und 5 die Schrift etwas früher als sonst 10 anhebt, damit die da jeweils noch unterzubringenden Titel auch wirklich Platz finden. Was nun die fehlenden Silben unseres Titels betrifft, so bestehen drei Möglichkeiten, sie zu ergänzen; die Werke, die gemeint sein können, sind nämlich Dvādaśalocana, Vairocana[garbha] und Sandhinirmocana.

15 68^e. Die merkwürdige Vokalisation wird im nächsten Abschnitt ihre Erklärung finden.

69^e. Es bleibt vorläufig dunkel, ob und wie der gemeinte Text mit dem bekannten Suvarṇaprabhāsôttama-sūtra (dessen Sanskritoriginal erhalten und halb herausgegeben ist) in Zusammenhang steht.

20 70^e. Da von diesem Titel nur eine Silbe erhalten ist, so sind der Möglichkeiten ihn herzustellen zu viele, als daß es sich lohnen würde, sie in Erwägung zu ziehen.

So waren denn — abgesehen von sonstigen Blättern und Blattstücken, die auch noch dies und jenes abwarfen — aus 25 mehreren Texten Zusammenhänge von beachtenswertem Umfange und nebenbei die Spur eines Literaturverzeichnisses gewonnen.

Aber noch anderer Hülfsmittel als der genannten glaubte ich eine zeitlang habhaft zu werden. Hörnle sandte mir nämlich auch ostturkestanische Sanskrit-Fragmente, die ich im Verein mit Dr. Watanabe 30 untersuchen und bearbeiten sollte. Dieses Studium, über das an anderer Stelle zu berichten sein wird, nahm ich um so lieber vor, als zu erwarten war, daß eine Anzahl Stücke aus Handschriften von Texten stammen würden, die teilweise auf ostturkestanisch vorhanden sind. Zumal schien es höchst wahrscheinlich, daß das Saṃghāṭa-35 sūtra unter den bezeichneten Fragmenten vertreten sein würde, da diese doch — als den Sammlungen Hörnle's und Stein's angehörig — ziemlich aus denselben Fundstellen stammen, welche Überreste von drei Exemplaren der ostturkestanischen Übersetzung jenes Textes geliefert haben. Die gehegte Erwartung hat sich nun 40 freilich nicht bestätigt. Trotzdem dürfte für die Zukunft im Auge zu behalten sein, daß die Sanskrit-Funde aus Ostturkestan der Forschung gewisse Textstücke zuführen mögen, von denen auch die ostturkestanische Übertragung vorhanden ist und die natürlich zur Aufhellung dieser Übertragung ungleich geeigneter wären als 45 chinesische und tibetische Übersetzungen von Nebenversionen.

Indem ich die hier in Behandlung stehenden Fragmente in den nächsten Abschnitten, soweit es möglich ist, nach Handschriften, Blättern und Zeilen zu zitieren beabsichtige, will ich sie im Folgenden noch in entsprechendem Sinne alphabetisch ordnen und mit den nötigen Angaben bedenken. Voran stelle ich jeweils die in Aussicht 5 genommenen Abkürzungen:

S^1 S^2 S^3 für die drei Saṃghāṭasūtra-Handschriften,
$Jñ^1$ $Jñ^2$ für die beiden Jñānolkadhāraṇī-Handschriften,
AP V Ś für die Handschriften der andern drei identifizierten Texte,
A B C D E für die Handschriften der fünf Dichtungen, 10
F G H für die Handschriften der drei Prosa-Kompendien.

Je mit der bloßen Zahl benenne ich das gemeinte Blatt, und auf den einzelnen Blättern zähle ich die Zeilen durch, numeriere sie also nicht nach Vorder- und Rückseite.

A 4. Das Petersburger Blatt, von dem oben p. 95f. gesprochen 15 worden ist. Zehnzeilig; in gutem Zustande.

AP 6—22. Die siebzehn erhalten gebliebenen Blätter einer Handschrift, welche die echten Teile der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā auf Sanskrit und die unechten auf Ostturkestanisch bietet. Im Ganzen werden es 23 Blätter gewesen sein. Die nach 20 Petersburg gelangten Blätter 6—20 sind zum Teil arg beschädigt; von den zu Hörnle abgeirrten Blättern 21 und 22 — es frägt sich noch, ob das letztere, das eigentlich die Ziffer „2" aufweist, wirklich als 22stes gelten darf — ist nur je ein Drittel vorhanden. Alle Blätter außer 9 sind zehnzeilig. Von Blatt 9 kommen nur die ersten fünf 25 Zeilen in Betracht, indem die Rückseite in zwölf Zeilen jene 32 ostturkestanischen Strophen fremder Herkunft enthält, von denen oben p. 96 $_{20}$ die Rede gewesen ist; offenbar hat der Schreiber erst beim Umwenden des Blattes bemerkt, daß die eine Seite bereits beschrieben war; und wohl in der Absicht, das Versehen gut zu machen, ist es 30 geschehen, wenn er den innerhalb der 5 Zeilen der Vorderseite beginnenden Abschnitt auf Blatt 10 wiederholt (so daß $9_{3-5} + 10_1 = 10_{1-5}$, wobei allerdings die Wiederholung ein paar Zusätze einflicht).

B 17. Das Hörnle'sche Blatt, von dem oben p. 94f. gezeigt wurde, daß es die Strophen $(1)61^c$—$(1)71^a$ einer Mahāyāna-Dichtung 35 enthält. Zehnzeilig; ziemlich gut erhalten.

C 50. Das Hörnle'sche Blatt mit den Strophenzeilen $x0^c$—$x7^c$; vgl. oben p. 95. Achtzeilig; leidlich gut erhalten.

D 1ᵃ. Eine mit zwölf Zeilen beschriebene Anfangsseite. Von allen Zeilen fehlt rechts nahezu ein Viertel, so daß die auf der vollen Seite 40 vorhanden gewesenen 32 Strophen große Lücken aufweisen. Nachträglich ist das Blatt als AP 9 zur Verwendung gekommen, weshalb auf das unter AP Gesagte verwiesen sei. Weiteres oben p. 96 $_{20-26}$.

E 269 & 335. Zwei sehr gut erhaltene Blätter mit je zwölf Zeilen und ebenso vielen Strophen. Auf dem erstern Blatt das kürzere, 45 auf dem andern das längere Metrum. Näheres oben p. 96 $_{27-39}$.

F 611. Das durch drei Fragmente der Hörnle'schen Sammlung vertretene Blatt mit den über die ersten 6 Merkmale Buddha's handelnden Darlegungen; 16 zeilig. Ausführliches oben p. 89—92.

G 419—427. Die ebenfalls 16 zeiligen Blätter, deren Überbleibsel oben p. 93 f. erwähnt worden sind. Meine Numerierung beansprucht nur, den wirklichen Blattzahlen, die nicht mehr festzustellen sind, sich vermutlich zu nähern.

H apr. und **H śīl.** Die beiden wiederum 16 zeiligen Blätter, von denen, wie oben p. 94_{14-17} dargelegt wurde, das eine über die *apramāṇa*-Tugenden und das andere über die *śīla-pāramitā* handelt. Das eine hat links ein knappes, das andere ein reichliches Drittel verloren.

Jñ^1 2—6. Die fünf gut erhaltenen Blätter einer Jñānôlkadhāraṇī-Handschrift der Petersburger Sammlung. Wäre Blatt 1 vorhanden, so würde die Handschrift vollständig sein. Es ist in der Handschrift der Text ins Ostturkestanische übersetzt mit Ausnahme der beiden Mantra's, die im Originalwortlaut übernommen werden; der erste Mantra reicht von 3_6 bis 4_6, der zweite von 5_8 bis 6_7. Die Blätter sind 10 zeilig.

Jñ^2 3 & 4. Die aus einer zweiten Jñānôlkadhāraṇī-Handschrift stammenden beiden Blätter der Hörnle'schen Sammlung; gleichfalls 10 zeilig. Von Blatt 3 (das sich, wenn vollständig, decken würde mit Jñ^1 3_5—4_7) ist nur die linke, von Blatt 4 (das bis Jñ^1 5_9 reicht) nur die rechte Hälfte erhalten. Vgl. noch oben p. 85_{21} f.

S^1 8. Das in gutem Zustande befindliche achte Blatt einer die ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭasūtra enthaltenden Handschrift. Die ganze Handschrift muß 70 oder 71 Blätter umfaßt haben, was sich bei Zuziehung der sofort zu nennenden vier Blätter sowie der drei in China und Tibet veranstalteten Übersetzungen des Textes ermitteln läßt.[1]) Das Blatt ist 12 zeilig und gehört zur Stein'schen Sammlung (weshalb es bei Stein „Ancient Khotan" auf der obern Hälfte von Tafel CX photographiert ist).

S^2 19. 145. 149. 152. Die vier 10 zeilig eingerichteten Blätter einer gleichfalls die ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭa-sūtra enthaltenden Handschrift. Blatt 19 hat am untern Rande etwas gelitten, 145 und 149 sind wohlerhalten; 152 ist das sehr beschädigte Schlußblatt der Handschrift, das in der dritten Zeile der Vorderseite die Übersetzung beendigt, worauf mit den fünf Zeilen der Rückseite die ostturkestanische Übersetzung eines neuen Textes beginnt. Die Blätter gehören zur Stein'schen Sammlung (19 und 149 sind daher photographiert auf Tafel CXI von Stein's „Ancient Khotan").

S^3 39—43. Die fünf 12 zeiligen Blätter einer abermals die ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭa-sūtra enthaltenden Handschrift. Durch eine Vergleichung sowohl mit S^2 wie mit dem Chinesischen und Tibetischen läßt sich bestimmen, daß die Handschrift

---

1) Die früher (p. 655_{42-46}) angestellte Berechnung führte, weil sie bloß die chinesischen Übersetzungen verwertete, auf eine zu hohe Blättersumme.

im Ganzen aus vermutlich 147 Blättern bestanden hat. Jedes der fünf Blätter ist in gutem Zustande; sie gehören zur Hörnle'schen Sammlung.[1])
S 123—127 & 130—132. Die acht 10 zeilig angelegten Blätter einer Handschrift der ostturkestanischen Übersetzung des Sūraṃgamasamādhi-sūtra. Überall fehlen die Zeilen 1 und 10 ganz, und von den übrigen ist je höchstens eine in die Mitte fallende Hälfte vorhanden. Man kann deshalb, da das Werk im Sanskrit verloren ist, nur vom Chinesischen und Tibetischen aus ungefähr bestimmen, welche Blattzahlen anzusetzen sind, und es mag sein, daß meine so berechnete Numerierung von der wirklichen nicht wenig abweicht. Zur vollen Handschrift dürften etwa 180 Blätter gehört haben. Vom Papier und von den im Text vorkommenden Namen war oben p. 93 die Rede. Bemerkt sei noch, daß die chinesische Übersetzung des Werkes bei Nanjio als Nr. 399 katalogisiert ist und daß Léon Feer, der die tibetische Übersetzung auf p. 249 verzeichnet, in einer beigefügten Note unser Śūraṃgamasamādhi-sūtra verwechselt mit dem gänzlich verschiedenen Śūraṃgama-sūtra, das nur in China vorzukommen scheint (als Nanjio's No. 446) und von dessen zehn

1) Wie sich die gesamten Saṃghāṭasūtra-Blätter auf den Text verteilen, wird am deutlichsten, wenn hier noch festgestellt wird, welche Zeilen ihnen im Berliner Exemplar der tibetischen Übersetzung und in der Tokio-Ausgabe der ältern chinesischen Übersetzung entsprechen. †

	Tibetische Übersetzung Berliner Exemplar	Ältere chinesische Übersetzung Tokio-Ausgabe 1885
S^1 8	Zeile 99—115	Zeile 43—49
S^2 19	„ 124—131	„ 53—56
S^3 39—43	„ 277—313	„ 123—139
S^2 145	„ 1030—1037	„ 496—499
S^2 149	„ 1061—1069	„ 509—512
S^2 152	„ 1084 f.	„ 520

Wenn der Verfasser der ältern chinesischen Übersetzung von Nanjio „Upaśūnya" genannt wird, so ist dies, wie mir Dr. Watanabe mitteilt, nur halb richtig; der Name laute vielmehr Ūrdhvaśūnya, da im Chinesischen dafür „Hoch-Leer" stehe. Bezüglich der jüngern chinesischen Übersetzung mag hier zu Band 61 p. 655_{41} berichtigend bemerkt werden, daß sie in der Tokio-Ausgabe nicht 680, sondern 610 Zeilen umfaßt, also nur um $^1/_6$ breiter angelegt ist als die ältere.

† Die Blätter der tibetischen Übersetzung — sie reicht von fol. 300^{a}_{2}—367^{b}_{7} — haben stets 16 Zeilen; die der chinesischen — fol. 90^{b}_{10}—104^{b}_{2} — 40 Zeilen, ausgenommen:

fol. 90	9	Zeilen	fol. 100	38	Zeilen
„ 92	34	„	„ 101	33	„
„ 94	35	„	„ 102	36	„
„ 98	36	„	„ 103	39	„
„ 99	39	„	„ 104	21	„

Hiernach läßt sich leicht berechnen, daß z. B. die Übersetzung von S^3 39—43 tibetisch auf fol. 317^{a}_{6} bis 319^{b}_{2}, chinesisch auf fol. 93^{b}_{20} bis 94^{a}_{16} zu finden ist. Für eine andere als die genannte Handschrift resp. Ausgabe wäre die nötige Zeilen-Umrechnung vorzunehmen.

Teilen Beal in seiner Catena p. 286—369 die ersten vier ins Englische übersetzt hat.

V 8 & 171. Die beiden ziemlich gut erhaltenen Blätter einer die ostturkestanische Übersetzung des Vimalakīrtinirdeśa-sūtra enthaltenden Handschrift. Die volle Handschrift wird 181 Blätter umfaßt haben; wenigstens führen auf diese Zahl die drei chinesischen Übersetzungen des Textes, von denen die zweite in 13 Heften der reizend illustrierten Monatsschrift „Hansei Zasshi" durch Ōhara etwas frei ins Englische übertragen worden ist[1]. Unsere Blätter sind 8zeilig und gehören zur Hörnle'schen Sammlung.

Dem Leser wird deutlich genug geworden sein, wie Vieles in diesem ganzen der Literatur gewidmeten Abschnitte auf der freundlichen Mitarbeit Dr. Watanabe's beruht. Er hat mir wahrlich unmittelbar nach dem Abschluß seiner Straßburger Studien ein wertvollstes „Schülergeschenk" darzubringen vermocht, was mich daran erinnert, wie ich selber vor Zeiten als junger Doktor meinem verehrten Lehrer Albrecht Weber beim Veröffentlichen der bekannten Abhandlung „Über die heiligen Schriften der Jaina" behülflich sein konnte. Möge der Sohn der Ferne, wenn er dereinst die gelehrte Tradition, die ihn über mich hinaus mit Albrecht Weber verbindet, in der Heimat auf ein folgendes Geschlecht überträgt, von seinen Schülern ernten, was er als Schüler gesät hat!

Abschnitt II. Interpretation verschiedener Textproben.

Im letzten Abschnitt zeigte sich, wie zu einer größern Anzahl von arisch-ostturkestanischen Blättern und Blattstücken die inhaltlich entsprechenden Partien der chinesischen und tibetischen Literatur ermittelt worden sind.

---

1) Die Hefte sind XIII (1898) 2—12 und XIV (1899) 2 und 3. Im ersten dieser Hefte gibt Ōhara eine Einleitung, wobei er den Inhalt der vierzehn Kapitel des Textes kurz skizziert. Die folgenden Hefte enthalten dann im allgemeinen je ein Kapitel, nur XIII 4 und XIV 3 je deren zwei. So findet man die einzelnen Kapitel an folgenden Stellen:

I	in	XIII	3	p. 121—132	VI	in	XIII	7	p. 307—312	XI	in	XIII	12	p. 490—497
II	»	»	4	p. 166—169	VII	»	»	8	p. 335—342	XII	»	XIV	2	p. 44—50
III	»	»	4	p. 170—182	VIII	»	»	9	p. 373—380	XIII	»	»	3	p. 41—46
IV	»	»	5	p. 219—229	IX	»	»	10	p. 411—415	XIV	»	»	3	p. 46—48
V	»	»	6	p. 266—274	X	»	»	11	p. 453—459					

In Ōhara's Einleitung ist der Anfang mit seiner frischweg auf die legendarischen Daten des Textes sich stützenden Argumentation von psychologischem Interesse; er lautet:

> Among the many Buddhist scriptures translated from Sanskrit into Chinese, in early times, the Vimalakīrti Sūtra is one of the most important and interesting: first, because Vimalakīrti was one of the primitive disciples of our Lord, the Buddha; and, second, because it was assented to by the Master.

Das Studium unserer Sprache kann sich also jetzt sozusagen einiger Eselshrücken hedienen. Aher freilich — so einfach ist es dadurch doch noch nicht geworden, daß es etwa einer mit Übersetzungen hantierenden Sekundaner-Präparation gleichkäme. Vielmehr vermag das Verständnis nur hei zähester Aufmerksamkeit und in langsamstem Tempo vorzurücken; denn die Worte und Wörtchen sind in der Schrift, die selber wieder ihre Tücken hat, nicbt voneinander getrennt und die Sätze wegen Schadhaftigkeit der Blätter vielfach unvollständig; auch hat die ostturkestanische Diktion selbstverständlich ihre annoch unhekannten Eigenheiten und eine jede Übersetzung ihre Freiheiten. Man muß daher meist verschiedene Zusammenhänge miteinander vergleichen und verschiedene Möglichkeiten untereinander ahwägen, ehe irgendein Resultätlein, das dem Wörterbuch oder der Grammatik zugute kommt, in die Augen springt.

Der Leser wird es mir also nachsehen, wenn ich vorläufig nicht im Stande hin, ihm den Aufbau der in Rede stehenden Sprache in systematischer Folge und Vollständigkeit zu schildern. Ich kann nur gleichsam zu einem Rundgang einladen, bei dem ich auf Dinge hinweisen will, die mir hisher klar geworden sind oder über die ich wenigstens eine Vermutung äußern zu dürfen glaube.

Probeweise sei zunächst einmal dem ersten der fünf Stein'schen Saṃghāṭasūtra-Blätter eine Stelle entnommen, die nach links durch eine große und nach rechts durcb eine kleine Interpunktion ahgegrenzt ist. Die einzige graphische Besonderheit, die darin vorkommt, ist das üher die Silbe gesetzte Kreuz, welches, wie andere Stellen lehren, die gleiche Bedeutnng wie die heiden ai-Striche hat, weshalb ich es dnrch *ai* in Kursivdruck wiedergehe. Die große Interpunktion ahme ich dnrch zwei senkrechte Linien, die kleine durch unser Komma nacb.

S[1] **8**₂f. (Stein's Werk, Tafel CX, zweite und dritte Zeile des obern Bildes):

ttītāvāsarvbaśūrāmāstābalysūñavūys*ai*ˈ āysannapanatāsyandaisu tivātāprahoṇuprahoṣṭehvarandauysānūśandovāstātekāmuhālaugya stābalysā āstāhālstonamasāte uhaṃjudastanātegyastānugyastuha lysuttabraṣṭe,

In der ersten chinesischen Übersetzung entspricbt Folgendes:

Dann Sarvaśūra bodhisattva mahāsattva, von seinem Sitze aufstehend und nackt macbend die rechte Schulter, das rechte Knie setzend anf den Boden, mit gefalteten Händen zu Buddha spricht.

Die zweite chinesische Ühersetzung hietet:

Dann Sarvaśūra bodhisattva mahāsattva, mehr und mebr erhöhend die Verehrung, das rechte Knie setzend auf den Boden, verehrend des Herrn Füße, vorwärtsgehend zu Buddha sagt.

Aus dem Tihetischen gewinnt man, wenn die in Betracht kommende Stelle Wort für Wort ins Sanskrit umgesetzt wird, folgende Fassung:

atha bodhi-sattvaḥ sattvo mahān Sarva-śūra āsanād utthāya uttar'āsaṅgam aṃsa ekasmin kṛtvā jānuno dakṣiṇasya maṇḍalaṃ

pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya bhagavān yatra tatra sthāne 'ñjaliṃ praṇamya bhagavantam etad vākyam ity apṛcchat.

Stellen von gleichem oder ähnlichem Inhalt sind bekannt genug aus Texten, deren Sanskritoriginal erhalten ist. Und wenn man prüft, wie solch andere Stellen im Tibetischen wiedergegeben sind, so läßt sich mit annähernder Sicherheit folgern, welches Aussehen die unsrige Stelle im Sanskrit wirklich gehabt haben muß. Weil zum Beispiel eine in der tibetischen Übersetzung des Lalitavistara begegnende Stelle (ed. Foucaux p. 341 18 f.) fast wörtlich mit der tibetischen Form unserer Saṃghāṭasūtra-Stelle übereinstimmt, so werden auch die bezüglichen beiden Sanskritvorlagen einander entsprechend ähnlich gewesen sein; und man kann also aus der einen Sanskritvorlage (ed. Lefmann p. 397 7 f.) die andere erraten. Das echt sanskritische Wortgefüge, das man so erhält, weicht natürlich erheblich ab von der vorhin mitgeteilten Rückübersetzung, bei der ich geflissentlich die tibetische Syntax beibehalten habe. Es lautet:

atha khalu Sarvaśūro bodhisattvo mahāsattva āsanād utthāya ekâṃsam uttar'āsaṅgaṃ kṛtvā dakṣiṇa-jānu-maṇḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya yena bhagavāṃs tenâñjaliṃ praṇamya bhagavantam etad apṛcchat.

Während die ostturkestanische Silbenreihe für sich allein betrachtet bloß den Namen Sarvaśūra erkennen läßt, liefert sie in Verbindung mit den drei Parallelversionen und der vorstehend erschlossenen Originalstelle sofort eine Anzahl von Ausdrücken. Zu denen, die schon oben p. 656 f. ausgehoben sind, treten hinzu die Verba *namasäte* „er verehrte" und *braṣṭe* „er fragte". Und weil mit diesen Verben die Silbengruppen *prahoṣṭe* und *västäte* der Bildung nach übereinstimmen, so dürften sie ebenfalls Verba darstellen: *prahoṇu prahoṣṭe* müßte, da in der vom sechsten Merkmal Buddha's handelnden Stelle in F 611 15 die Worte

pīsānu abyaṃga usbruṭemäte ysnānä prahauṇä

offenbar so viel wie

gurūṇām abbyaṅgāḥ saṃvābanaṃ snānaṃ vastraṃ

bedeuten[1]), einigermaßen synonym mit *vastraṃ vastrayitvā* sein, und *västäte* könnte, da die Vokale *ä* und *i*, wie schon p. 656[1] erwähnt wurde, gleichwertig sind, vor der Wurzel *sthā* das Präfix *vi* haben und ein Absolutivum *pratiṣṭhāpya* wiedergeben. Ja selbst *panatä* scheint in die Reihe dieser Verba hineinzugehören, da auch sonst

1) In der Bodhisattvabhūmi-Handschrift ist die betreffende Stelle großenteils weggebrochen. Sie wird, da Dr. Wogihara's Transkript noch die Silben

gurūṇāṃ . . . . chādanāni

bietet, nach Ausweis des Ostturkestanischen und Chinesischen ungefähr

gurūṇām abhyaṅga-saṃvāhana-snān'-āchādanāni

gelautet haben. Wer die Handschrift selber einsehen kann, dürfte im Stande sein, den Zusammenhang genau wiederherzustellen. Auch das Tibetische würde vielleicht helfen können.

zuweilen *ä* statt schließendem *e* angetroffen wird[1]); es würde sich um eine mit dem Präfix *pra* versehene Form der Wurzel *nam* handeln, wobei allerdings die Bedeutung ungleich dem sanskritischen Sprachgebrauch irgendwie mit *utthāya* zusammenstimmen müßte. Noch unentschieden mag einstweilen bleiben, ob all diese Verba 5 als dritte Personen des medialen Aorists oder als maskulinische Nominative des aktiv gebrauchten Vergangenheitspartizipiums aufzufassen sind, ob also beispielsweise *braṣṭe* syntaktisch im Sanskrit einem *aprākṣīt* oder einem *pṛṣṭavān* entspricht.

Nach Zurateziehung weiterer Znsammenhänge wird ferner deutlich, 10 daß auf die beiden Epitheta Sarvaśūra's (*bodhisattva* und *mahāsattva*) im Ostturkestanischen die Worte „mästä balysū ñavūysai" entfallen. Und da *mästä* nach Ausweis mehrerer Stellen = *mahān* ist und *balysū ñavūysai* häufig (z. B. oben p. 93 Schluß) im Sinne von *bodhisattvaḥ* vorkommt, so ist offenbar das auch für sich allein zur Ver- 15 wendung gelangende Wort *balysū* als „sattvaḥ" sowohl nach links wie nach rechts verbunden: man hat die beiden Epitheta umgestellt und jenes Wort nur einmal gesetzt; *ñavūysai* würde also dem *bodhi-* gleichkommen, und es frägt sich, ob und wie dies sein kann.

Da ist nun festzustellen, daß die Endungen *ai* und *au* sich 20 auf eine unerwartete Weise an die schon im ersten Teil dargelegte *a*-Flexion anschließen lassen. Als eine Abart der *a*-Stämme vom Typus *balysa* „Buddha", so zeigt sich, besitzt das Ostturkestanische Stämme, in denen dem *a* ein anderes *a* vorangeht, das dann im Nominativ mit *ä* zusammen zu *ai*, im Akkusativ mit *u* zusammen 25 zu *au* und in andern Kasus mit *ă* zusammen zu *ā* verschmilzt. Um das Nebeneinander der *a*- und *aa*-Stämme zu verdeutlichen, wähle ich als Paradigma einerseits das auch im Iranischen vorkommende und vielleicht von da entlehnte Substantiv *dāta* „(geistliches) Gesetz" = „Lehre" (synonym mit *dharma*) und andrerseits 30 das von jenem Substantiv abgeleitete Adjektiv *dātīnaa* „auf die Lehre bezüglich" (*dharmya*).

		a-Stamm	aa Stamm
Sing.	Nom.	dātä	dātīnai
	Akk.	dātu	dātīnau
	Lok.	dātä	dātīnai
Plur.	Nom.	dāta	dātīnā
	Gen.	dātānu	dātīnānu

35

Im Gegensatz zu *balysa* ist *dāta* offenbar ein ursprüngliches Neutrum; allein das Ostturkestanische scheint die alten Besonder- 40 heiten der Neutral-Flexion gänzlich aufgegeben zu haben. Nur insofern mag diese Flexion noch nachwirken, als das knrze *a* des Nominativ pluralis (in *dāta* „die Lehren" und *balysa* „die Buddha's") lautgesetzlich wohl eher anf den urarischen Nentral-Ausgang *-ā*

1) Auch das Umgekehrte kommt vor, wie *-mätre* in der nächsten Fußnote zeigt.

als auf den urarischen Maskulin-Ausgang *-ās* zurückgeht. Da in Versen — aber nicht etwa *metri causa*, sondern anscheinend einfach in archaistischer Weise — der Nominativ pluralis sowohl bei ursprünglich maskulinen wie bei ursprünglich neutralen *a*-Stämmen gelegentlich auf *ā* endigt[1], so wäre anzunehmen, daß in älterer Zeit *-a* als Neutral- und *-ā* als Maskulin-Ausgang nebeneinander bestanden hätten, daß aber beim Schwinden der Geschlechtsunterschiede jedes Gefühl für den Sinn jener Quantitätsalternative verloren gegangen wäre, so daß denn in der Prosa *-a* als alleinige Pluralendung durchdrang, während *-ā* in der Poesie wenigstens noch ab und zu nachklingt.

Nach dem Gesagten wird *ñavūysai* als ein adjektivischer Nominativ zu *balysū* gehören, und weil in dem Worte die Bedeutung von *bodhi-* stecken soll, so darf wohl die Verbindung *balysū ñavūysai* im Sanskrit etwa durch *sattvo bodhikaḥ* nachgeahmt werden. Eine solche Ausdrucksweise ist um so weniger überraschend, als anscheinend ziemlich jedes sanskritische Determinativkompositum von der Art wie *bodhi-sattva* „Erkenntnis-Wesen", das heißt also jedes, dessen erstes Element im Genitivverhältnis zum zweiten steht, im Ostturkestanischen in einen Doppelausdruck bestehend aus Adjektiv + Substantiv aufgelöst wird. Beispielsweise ist auf unserm Blatte im Sinne von „Sünden-Masse" — wir würden sagen „Sündenlast", im Sanskrit dürfte etwa *pāpa-saṃcaya* oder *karma-saṃcaya* gestanden haben — „sündige Masse" zu lesen: im Nominativ heißt es „käḍägānīn*ai* haṃbīsä", im Akkusativ „käḍägānīnau haṃbīsu"; und auf dem Blatte S³ 39 begegnet zweimal der Nominativ „puñīnai haṃbīsä" = „die verdienstige Masse", das heißt „die Verdienst-Masse", was im Original *puṇya-saṃcayaḥ* oder *puṇya-sambhāraḥ* oder *puṇya-rāśiḥ* gelautet haben wird.

Es dürfte sich empfehlen, die syntaktische Eigentümlichkeit, die soeben zur Sprache kam, noch genauer zu verfolgen. Aber ehe ich die Gefährten, die meinem Interpretationsrundgang bis hieher gefolgt sind, zum Weiterschreiten auffordere, lassen sie sich vielleicht eine Erholungspause gefallen. Ich würde inzwischen in mein Arbeitskabinett zurücktreten können, um für die weitere Demonstration mich ordentlich vorzubereiten.

---

1) Die oben p. 94 30–32 übersetzten Verszeilen von B 17 lauten:

bisi sajña-mātre lovä,
bisi sajña-māträ balysä,
bisi sajña-māträ kṣeträ.

Das wäre auf Sanskrit:

viśvaḥ saṃjñā-mātro lokaḥ,
viśve saṃjñā-mātrā buddhāḥ,
viśvāni saṃjñā-mātrāṇi kṣetrāṇi.

Mit Ausnahme von *balysa* „Buddha" und *biśa* „all" scheinen zwar in den drei Zeilen lauter indische Lehnworte vorzuliegen; aber ihre Flexion ist jedenfalls ostturkestanisch.

Eine fremdartige Schrift.

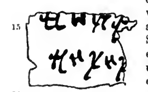
Von

Friedrich Preisigke.

Das Urkundenfragment, das die Abbildung auf der nächsten Seite zeigt, gehört der „Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg". Es gelangte in den Besitz der Gesellschaft zusammen mit einer größeren Anzahl von Papyrusfragmenten, die im Sommer 1907 durch Vermittelung des Papyruskartells vom Händler Stamati Skopelitis in Cairo gekauft worden sind. Die Papyrus, welche in einem Blechkästchen — wie das allgemein üblich ist — nach Straßburg kamen, wurden mir zum Aufrollen übergeben. Nachdem ich die größeren Fragmente aufgerollt und geglättet hatte, fand ich, mitten zwischen winzigen Papyrusfetzen, die zahlreich den Boden des Blechkästchens bedeckten, das hier abgebildete Fragment. Dasselbe war parallel zur Zeilenrichtung zweimal zusammengefaltet; in dieser Beschaffenheit maß es $2^1/_2$ cm in der einen Richtung und 1 cm in der anderen (Falt-)Richtung. Auseinandergefaltet mißt das Blatt $2^1/_2$ zu 2 cm. Die Papyrus des Kästchens enthielten griechische Urkunden, einige aus dem 2., die meisten aus dem 3. Jahrhundert n. Chr.

Der Beschreibstoff unserer Urkunde ist kein Papyrus, denn die Papyrus sind stets durch Aufeinanderlegen zweier senkrecht zu einander stehenden Schichten von Papyrusstreifen hergestellt worden; unsere Urkunde aber hat diese beiden Schichten nicht. Ich möchte den Beschreibstoff für den Teil eines gewachsenen Blattes halten, etwa für ein Stück Schilf- oder Palmblatt. Dafür, daß wir kein Kunsterzeugnis, sondern ein natürlich gewachsenes Blatt vor uns haben, spricht vor allem der Umstand, daß die Faserrichtung auf beiden Blattseiten die nämliche ist. Die Fasern sind außerordentlich zart, so daß man sie mit bloßen Augen kaum wahrnehmen kann; der Beschreibstoff erscheint auf beiden Blattseiten dem Auge gleichmäßig glatt und eben, wie das bei den Papyrus niemals auch nur annähernd der Fall ist. Zwei in der Faserrichtung deutlich hervortretende Streifen rühren von den Faltungen her. Betrachtet man die Fasern durch die Lupe, so sieht man auf der einen (Schrift-)Seite zahlreiche, streng parallel zu einander verlaufende,

bei richtiger Beleuchtung schärfer sich abhebende Rippchen, auf der anderen (unbeschriebenen) Seite in derselben Richtung verlaufende, weniger scharf sich abhebende, mehr fleischig aussehende Fasern. Sämtliche Rippen und Fasern haben dieselbe Struktur, es finden sich nirgends stärker hervortretende Rippen oder Abzweigungen. Das alles spricht für Schilf- oder Palmblatt. Was die Schrift betrifft, so ist eine Fälschung nicht anzunehmen. Ein Fälscher hätte den zahlreich in Ägypten zur Verfügung stehenden Papyrus zu Hilfe genommen, der ihm geläufig und dem Käufer bekannt ist, nicht einen Beschreibstoff, wie er uns vorliegt. Der Schreiber benutzte keinen Pinsel, sondern eine gespaltene Feder aus Rohr oder dergleichen, denn mehrere Grundstriche zeigen deutlich, daß die Tinte den Grundstrich nicht voll füllte, sondern nur rechts und links die aufdrückende Feder begleitete, die Mitte des Spaltes aber ziemlich leer ließ. Das Fragment enthält zwei Zeilenreste, die Rückseite ist unbeschrieben. Die geradlinige Kante der einen Seite des Blattes (in der Abbildung die linke Seite) und der Abstand beider Zeilen von dieser Kante machen es wahrscheinlich, daß dieses der ursprüngliche freie Rand des Schriftstückes ist und daß die hier stehenden Schriftzeichen die Zeilenanfänge oder Zeilenenden sind. Die Abbildung beruht auf einer von mir gefertigten Abzeichnung (Pause), die auf Grund einer mit der Lupe vorgenommenen Prüfung den Federzug des Schreibenden deutlicher hervortreten lassen soll. Die Veröffentlichung geschieht in der Hoffnung, daß unter den Gelehrten jemand sich finden wird, der die Schriftzüge, deren Zuweisung an eine der bekannten Schriftarten bisher nicht gelungen ist, deuten kann.



Von Pāṇini zu Phaedrus.

Von

Johannes Hertel.

Die Griechen selbst erklären die Tierfabel, die bei ihnen eine so freundliche Aufnahme gefunden hat, schon dadurch als ein asiatisches Produkt, daß sie dem Äsop asiatische Abkunft zuschreiben. Sicher ist, daß ein großer Teil der besten griechischen Fabeln aus Indien stammt. Häufig sieht man die Herkunft solcher Erzählungen schon 5 den in ihnen verwendeten Tieren an.

Eines der bekanntesten Tiere, die schon das Altertum aus Indien bezog, ist der Pfau. Er spielt die Hauptrolle in den Fabeln Babr. 65 (*Ταὼς καὶ γέρανος*, vgl. Halm 397. 397 b); Halm 398 (*Ταὼς καὶ κολοιός*); Phaedrus III, 18 (Pavo ad Iunonem de voce 10 sua). Die bekannteste Fabel ist die von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt, Phaedrus I, 3, Babrius 72; vgl. die weiteren Nachweise bei Crusius, welche zeigen, wie weit diese Erzählung verbreitet war.

Für keine von diesen Fabeln, die bei der Bekanntschaft der 15 Alten mit dem Pfau in Europa oder in Indien entstanden sein können, ist bis jetzt meines Wissens eine indische Parallele nachgewiesen. Verf. glaubt zum mindesten wahrscheinlich machen zu können, daß die zuletzt genannte in Indien schon in alter Zeit bekannt war. 20

1. Phaedrus erzählt, eine Krähe habe sich aus Eitelkeit die ausgefallenen Federn eines Pfauen angesteckt und sich stolz von den Ihrigen abgesondert, um sich unter die Pfauen zu mischen. Diese rissen ihr die Pfauenfedern aus und jagten sie fort; aber als sie zu den Ihrigen zurückkam, wurde sie auch von ihnen abgewiesen. 25

Wie gewöhnlich ist der entsprechende Bericht bei Babrius viel hübscher, aber inhaltlich weniger ursprünglich, als der des — für uns g l ü c k l i c h e r w e i s e ! — poetisch wenig beanlagten und daher seinen Quellen treuer folgenden Phaedrus. **2.** Nach Babrius nämlich laden die Götter durch Iris alle Vögel zu einer Schönheits- 30 konkurrenz. Die Vögel waschen und putzen sich an einem Bergquell, und die Federn, die ihnen dabei ausfallen, steckt sich ein Rabe — *κολοιὸς . . . γέρων, κορώνης υἱός* — an. So erscheint er vor den

Göttern in so herrlichem Gewand, daß ihm Zeus schon den ausgesetzten Preis zuerkennen will, als die Schwalbe, Athene's Vogel, den Trug merkt und dem Betrüger ihr Eigentum auszieht. Die Turteltaube, die Drossel, der Häher, die Haubenlerche, der Falke und die anderen folgen ihrem Beispiel, und der Betrüger ist entlarvt.

In der vorstehenden Fassung treten an die Stelle des Pfaus, der nicht einmal genannt wird, allerlei andere Vögel. Daß aber der Pfau ursprünglich in die Fabel gehört, wird durch eine andere Fassung derselben gewiß, die sich im Barlaam findet. S. 105 des dritten Bandes seiner Bibl. des ouvrages arabes gibt Chauvin daraus folgenden Auszug:

3. Un marchand étranger (Bouddha) ayant dit à la vue des trésors d'un roi qu'il lui manque un paon (la foi), qu'il lui décrit, le vizir (l'idolâtre) chargé d'en procurer un et voulant s'approprier l'argent destiné à cet achat, acquiert un corbeau (l'hérésie), qu'il teint. Le marchand étant de retour avec deux paons, le vizir prétend que ce sont des oiseaux de malheur et que le sien est seul le véritable. Mais le marchand, en l'arrosant d'eau chaude, fait voir que ce n'est qu'un corbeau; cette eau, au contraire, ne change rien au paon.

Chauvin verweist auf Kuhn's Barlaam und Joasaph 29, 30 u. 31 [1]). Auf S. 31 gibt Kuhn eine vollständige Übersetzung unserer Tiererzählung, die er unzweifelhaft richtig mit dem Bāveru-Jātaka (Nr. 339) identifiziert. Der Inhalt dieses Jātaka ist kurz folgender:

4. Kaufleute bringen auf dem Mast ihres Schiffes eine Orientierungskrähe [2]) mit nach Babylon. Da es in Babylon damals keine Vögel gibt, kaufen die Einwohner die Krähe für teures Geld, setzen sie in einen goldenen Käfig und füttern sie aufs beste. Das nächste Mal bringen die Kaufleute einen wohldressierten Pfau mit. Diesen kaufen die Babylonier erheblich teurer, setzen ihn in einen viel kostbareren Käfig und füttern ihn noch viel besser, während die Krähe verachtet wird und ihre Nahrung auf einem Misthaufen suchen muß.

In der Anwendung wird die Krähe mit Nāthaputta, der Pfau mit dem Buddha verglichen.

Lokman 33 hat eine ähnliche Fabel, von der die B.A. III, S. 35 folgenden Auszug gibt:

5. Une fouine, vêtue de la peau d'un paon, vient demander à des poules malades comment elles se portent. „Bien", disent-elles, „quand nous ne te verrons plus".

Endlich wären noch zu vergleichen:

---

1) Die Stelle B. A. II, 148, 35 (S. 199), auf die Chauvin verweist, lautet: Un courtisan raconte à la cour de l'empereur de la Chine les *merveilles de l'autruche*; pour échapper au reproche de mensonge, il s'impose des peines de tout genre pour en *amener* en Chine: ce qu'il eût évité en se taisant.

2) *disākāko*. Francis in seiner Übersetzung unrichtig: a foreign crow. S. Fick, Die soziale Gliederung, S. 173.

6. B. A. II, S. 106, Nr. 70 (Kalîlah): Un *corbeau* veut *imiter* la démarche de la *perdrix* et ne réussit qu'à gâter la sienne, und

7. B. A. II, S. 173, Nr. 15 (Kitâh asṣâdiḥ wal bâġim): Un *paon*, pris dans un filet, invoque le secours d'un hibon, qui a eu des malheurs et qui a à se plaindre d'un autre paon(?). Le hibou, le trompant, lui arrache ses plumes et le chasseur laisse partir le paon, désormais sans valeur. Un renard, voyant qne le hihou vent encore le maltraiter, profite de sa misère et l'emporte; mais il persuade à la femelle du renard de le nourrir jusqu'à ce qu'il soit devenu gras. Ayant recouvré son plumage, il s'envole *trompant un animal rusé*, le renard, *après avoir été trompé par un animal sans ruse*, le hibou.

Betrachten wir zunächst die Erzählungen 1—6, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß die zeitlich älteste, nämlich die des Phaedrus, auch die inhaltlich ursprünglichste ist. Alle ihre Züge finden sich in einer oder mehreren der anderen Fassungen.

a) Krähe und Pfau: 1, 3, 4.

b) Die Krähe verkleidet sich: 1, 2. Vgl. 5, 6.

c) Verkleidnng der Krähe in einen Pfau: 1, 3. Vgl. 5, 6.

d) Die Verkleidung wird erkannt: 1, 2, 3, 5. Vgl. 6.

Wie in der Erzählung vom blauen Schakal (Tantrākhyāyika I, 8, Kṣem. v. Mañk. I, 7, Kielhorn I, 10, Pūrṇabhadra I, 11; vgl. Benfey § 73; Hertel, WZKM. XVI, 269 und ZDMG. LVII, 655) handelt es sich in unserer Fahel um ein Wesen, welches — freiwillig oder unfreiwillig — das Aussehen eines anderen annimmt und durch dieses Aussehen andere täuscht, his es dann erkannt wird. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die heiden buddhistischen Erzählungen 3 und 4, so können wir uns kaum dem Eindruck entziehen, daß selhst die Buddhisten sich ursprünglich noch genauer an die Grundform der Fahel anschlossen. Denn der Nāthaputta in 4, der dem idolâtre in 3 entspricht, giht doch vor, der wahre Religionslehrer zu sein, handelt also, wie der graculus des Phaedrus, selbständig und hewußt. Im ührigen erweist sich die Erzählung des Pāli-Jātaka gegenüher Nr. 3 wiederum[1]) als minderwertig, insofern in ihr von der heabsichtigten Täuschung durch Verkleidung in eine Krähe nichts mehr vorhanden ist. Soviel scheint sich mir also aus den bisherigen Erörterungen zu ergehen, daß die Fahel wesentlich in der bei Phaedrus vorliegenden Fassung in Indien bekannt war.

Ich will nun darzulegen versuchen, daß dies bereits in sehr alter Zeit der Fall war.

In Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan III, 45 ff. wird erzählt, daß ein König ein wunderhares Roß hesitzt, durch welches seine Regierung eine höchst glückliche ist. Seine Vasallenfürsten erkennen in diesem Roß, das der Obhut eines Jaina-Laien anvertraut ist, die Ursache

1) Vgl. ZDMG. LVII, S. 661; WZKM. XVII, 298, Nr. 3; ZDMG. LX, 399.

ihrer Machtlosigkeit gegen ihren Lehnsherrn, und einer der Minister dieser Vasallen erbietet sich, das Roß zu entführen. Zu diesem Zwecke verkleidet er sich in einen Jaina-Laien und führt sich als solcher bei demjenigen ein, welchem das Wunderpferd anvertraut ist. Er gewinnt dessen völliges Vertrauen, aber sein Versnch scheitert zuletzt.

Diesen in einen Jaina verkappten Minister bezeichnet Hemacandra als **कपटश्रावक** (80), **मायाश्रावक** (83, 93, 97), **छद्मश्रावक** (90), **कूटश्रावक** (95), alles = „Betrug-Laie“, d. h. „Scheinlaie“, „einer, der Laie zu sein vorgibt“. Hätte er ein Bild aus der indischen Fabel entlehnen wollen, so hätte er kaum ein treffenderes finden können, als das unseres „Scheinpfauen“, d. h. der Krähe, die ein Pfau zu sein vorgibt. Nun lautet Strophe 78 der Erzählung:

श्रावकवन्दनेनाथ जिनदासमवन्दत ।
मयूरव्यंसकत्वेन श्रावकत्वं स दर्शयन् ॥

„Darauf begrüßte er mit dem (nnter den) Jaina-Laien (üblichen) Gruß den Jinadāsa (den Hüter des Wunderpferdes), indem er durch Pfauenvortäuschung Laientum zeigte (vortäuschte)“.

Die Wurzel **व्यंस्** ist in den Wörterbüchern nicht aufgeführt. pw kennt nur „**व्यंसयितव्य** Adj. zu täuschen, zu betrügen“ und „***व्यंसक** m. Betrüger“. Aber in dem noch nicht veröffentlichten Teil des Tantrākhyāyika kommt die Wnrzel dreimal in verbaler Funktion vor. Im dritten Bnche sagt Cirajīvin zum Rabenkönig **न च त्वयावाप्तराज्यो ऽहमिति कृत्वा श्रीमदेनात्मा व्यंसयितव्यः ।** „Nun darfst du dich aber nicht durch Verblendung über deine Königsherrlichkeit selbst betrügen, indem du denkst: ‚Ich habe die Königsherrschaft in Besitz genommen‘“. In der Erzählung III, 8 heißt der von seiner Frau betrogene Zimmermann (**तया धर्षक्या**) **कृतकवचनव्यंसितमनाः** „dessen Sinn durch verstellte Worte betrogen worden war“, und dasselbe Kompositum erscheint in der Erzählung III, 10 vom Froschkönig und der Schlange. Das Wort ist also hinreichend belegt, um über seine Bedeutung keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Die Gegenüberstellung von **मयूरव्यंसकत्व** und (**कपट°, माया°, छद्म°, कूट°**)**श्रावकत्व** machen es zur Gewißheit, daß ein **मयूरव्यंसक** einer ist, der Pfau zu sein vorgibt, „Pfauenschaft vortäuscht“.

Das PW. führt nun an: „**मयूरव्यंसक** (**म°** + **व्यं°**) m. P. 2, 1, 72 = **धूर्तमयूर** Schol.“; Apte gibt ohne Beleg — also wohl dem PW. folgend — die Bedeutung ‚a cunning peacock‘.

Was wir unter einem ‚cunning peacock‘ zu verstehen hätten, wäre freilich vollständig unklar. Denn nirgends in der indischen

oder einer anderen Literatnr ist mir der Pfau als Sinnbild der Verschlagenheit vorgekommen[1]). Das einzige Beispiel für einen schlauen Pfauen, welches ich zu nennen wüßte, ist die oben unter **7.** angeführte Erzählung. Aber auch dieses trifft nur halb, weil sich in ihm der Pfau zunächst vom Jäger und dann von der Eule hat übertölpeln lassen; außerdem ist diese Erzählung bis jetzt wenigstens nicht in Indien nachgewiesen. Hemacandra kann auf keinen Fall an sie denken, da sich in ihr Vergleichspunkte mit seiner Erzählung nicht finden.

Der Gaṇapāṭha führt neben **मयूरव्यंसक** noch **छात्त्रव्यंसक** an. Aber ebensowenig, wie für den Pfauen, ist für den Schüler Verschlagenheit charakteristisch. Deuten wir **छात्त्रव्यंसक** aber so, wie Hemacandra ohne allen Zweifel **मयूरव्यंसक** deutet, so ist die Anspielung sofort verständlich. Es handelt sich um einen, der das **छात्त्रत्वम्** vortäuscht. Der Verfasser des Gaṇapāṭha hat vermutlich an eine Geschichte wie die des Āṣāḍhabhūti gedacht, die sich in den meisten Fassnngen des Pañcatantra findet (Tantrākhyāyika I, 3 usw.).

Daß nnn aber der gelehrte Grammatiker Hemacandra die wahre Bedeutung dieses grammatischen Schulbeispiels nicht gekannt haben sollte, ist mehr als unwahrscheinlich. Er muß sogar vorausgesetzt haben, daß es bei seinen Lesern ohne weiteres verstanden wnrde; denn nichts liegt ihm ferner, als dunkle Anspielungen. Wir

1) Da ich nur v. Böhtlingk's 2. Pāṇini-Ausgabe besitze, bat ich Herrn Prof. Hultzsch um Abschrift der Kommentare zu dieser Stelle. Die freundlichst erteilte Auskunft lautet: „Das Mahâbhâshya (ed. Kielhorn, Vol. I, p. 406) erklärt nur, daß in dem Sūtra II. 1, 72 das *cha* die Bedeutung von *êva* hat. Die Siddhântakaumudi bemerkt: एते निपात्यन्ते । मयूरो व्यंसको मयूरव्यंसकः । व्यंसको धूर्तः । Die Tattvabôdhini bemerkt hierzu: धूर्त इति । एवं च गुणवचनत्वात्पूर्वनिपाते प्राप्ते इदं वचनमारब्धमिति भावः ॥ अन्ये तु मयूर इव व्यंसको मयूरव्यंसक इत्यादौ 'उपमानानि सामान्यवचनैः' इति समासस्यापवादो ऽयम् । तेन 'समासस्य' इत्यन्तोदात्तत्वमिह सिध्यति । 'तत्पुरुषे तुल्यार्थ —' इत्युपमानपूर्वपदप्रकृतिस्वरस्योपमानसंशब्दनेन विहिते प्रतिपदोक्तसमासे चरितार्थत्वादित्याहुः ॥" — Die Siddhāntakaumudī gibt also die Erklärung, die auch das PW. verzeichnet. Die Erklärung der „andern", die die Tattvabodhinī anführt: „ein Betrüger wie ein Pfau", ist ebenso dunkel wie die erstere; man müßte ihr denn den Sinn geben: „ein Betrüger, der wie ein Pfau aussah". In diesem Falle würde die Meinung der „andern" unsere Erklärung stützen. Jedenfalls hatten die Erklärer keine klare Vorstellung von der Bedeutung des Kompositums.

werden also nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß sich Pāṇini's मयूरव्यंसक tatsächlich auf die Erzählung von der Krähe bezieht, die sich in einen Pfauen verkleidet hat, eine Erzählung, deren frühzeitiges Vorhandensein in Indien ja die beiden buddhistischen Fassungen — oben 3 und 4 — beweisen. Zugleich aber müssen wir annehmen, *daß Hemacandra die Fabel in einer ursprünglicheren Fassung kannte, als sie in den beiden buddhistischen Rezensionen vorliegt.* Denn sein Minister führt sich in der Verkleidung eines Jaina-Laien unter den Jaina ein, um diese zu täuschen, geradeso wie die Krähe bei Phaedrus sich unter die Pfauen mischt, um als einer der Ihrigen zu gelten.

Treffen die vorstehenden Ausführungen das Richtige, so ergibt sich, daß die besprochene Fabel in Indien bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. bekannt war.

मयूरव्यंसकः ॥

Von

Richard Schmidt.

Die in der *Tattvabodhinī* vorgebrachte Deutung der अन्वे, der zufolge मयूरव्यंसकः als मयूर इव व्यंसकः aufzulösen sei, muß auch ich von der Hand weisen. Aber die weiteren Zitate daselbst enthalten Kunstausdrücke wie *upamāna* und *sāmānyavacana*, die uns aus der indischen Poetik bekannt sind und uns gemahnen, dort Umschau zu halten. Da finde ich denn bei *Āśādhara* (zu *Kuvalayānanda* I, 19) einen für uns sehr nützlichen Hinweis auf die auch von Hertel hesprochene Stelle *Pāṇini* II, 1, 72. In der Erklärung des Schulbeispieles zu der Figur des *pariṇāma* — प्रसन्नेन दृगब्जेन वीक्षते मदिरेक्षणा — sagt er nämlich, in दृगब्जं liege ein Kompositum vor, in dem das Mittelwort fehle (मध्यमपदलोपी समासः), sodaß es also in दृग् इव अब्जं aufzulösen sei; es komme hier aber nicht die Regel des *Pāṇini* मयूरव्यंसकादिः in Betracht, weil es sich da um ein *rūpakam* handele. Das Wesen des *pariṇāma* besteht darin, daß die sonst dem Vergleichssubjekte (*viṣaya*, in unserem Falle dem Auge) zukommende Funktion dem Vergleichsobjekte (*viṣayin*, hier also dem Lotus) zugeschrieben wird: „Mit dem klaren Augenlotus schaut die berauschend Blickende“. (Ein Lotus kann eigentlich nicht schauen!) Im *rūpakam* (z. B. दृगब्जं वीक्षे, *Subrahmaṇyaśarman* p. 23) fehlt dagegen diese Übertragung der dem Vergleichssubjekte zukommenden Funktion auf das Vergleichsobjekt. Weist also *Āśādhara* die Erklärung des मयूरव्यंसकः mit मयूर इव व्यंसकः ab, so dürfen wir darin eine weitere Stütze für Hertel's Deutung sehen.

Biestmilch.

Von

Immanuel Löw.

Die Ausdrücke, welche die syrischen Glossographen für Biestmilch bieten, stelle ich zusammen, um die lehrreichen Bemerkungen Nöldeke's daranknüpfen zu können.

1. לורי, לוואי, לבא d. i. לְבַי, לְבָּא nicht לְבַּי, wie Dalman vokalisiert. Targum: jGn. 18, 8 Gbgr. לְבַי Hiob 20, 17. LA. 'לבי. לוואי jDt. 32, 14. Hiob 29, 6. Außerdem לבא (so lesen statt לביא Handschriften und ältere Drucke, auch R. Chananel und Aruch) Erub. 53 b.

2. ܐܠܘܐ BA. 724. DBB. (ܐܠܒܐ 165) 168 (Cod. F: ܐܠܘܐ). 925. 1844. PSm. 4122. Falsch *elbā* PSm. 3764. Audo zu ܚܣܠܐ und ܡܠܐ. Cardahi irrig ܐܠܘܐ, das Brun neben *alvā* hat. Audo: ܐܠܘܐ ܘܐܠܘܐ ܚܠܒܐ ܦܪܘܕܬܐ ܕܝܠܕܬܐ ܕܐܡܪ ܚܠܒܐ ܕܗܘܐ ܒܫܘܠܐ ܡܢ ܒܬܪ ܝܠܕܐ.

3. Neusyrisch ܠܘܒܐ (*lūwā*) biestings, first milk of animals after delivery; auch ܠܘܘܐ Maclean s. v. Auch Stoddard bei PSm. 1905 hat ܠܘܘܐ, worauf Jastrow verweist.

4. Arabisch اللِّبَأ BA. 724 und bei PSm. 4122. DBB. 165. 168. 925. 1844. 1964. PSm. 198. 4122. Card. zu ܐܠܘܐ. Ein pers. لبوه (*lebwe*) heißt colostrum, lac novum quod post foetum mulgetur.

5. Syrische Synonyma:

a) ܦܢܟܐ oder ܦܢܟܐ. BA. kennt es nicht. DBB. 168. 925 (Cod. S ܦܢܟܐ). PSm. 1837. Card. 603. Brun: lac primum post partum; lac coagulatum. Biestmilch wird ungenau sein. Audo sagt: ܦܢܟܐ ܘܦܢܟܬܐ ܕܐܘܪܬܐ ܚܠܒܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܚܠܒܐ ܡܩܪܐ ܕ ܩܢܝܢ ܠܗ ܓܘܒܢܐ.

b) ܦܘܠܐ, ܦܘܠܐ, ܦܘܠܝܐ, ܦܘܠܓܝܐ Fremdwort? DBB. 168 (hier auch ܦܠܠܘ). 925 (hier: ܦܠܝܐ). PSm. 2125. Brun. Audo II, 55: ܦܠܐ ܦܠܝܐ ܐܝܟ ܚܠܒܐ ܕܒܝܢܐ ܕܗܘܐ ܒܩܕܡܝܬܐ ܡܢ ܒܬܪ ܝܠܕܐ.

c) ܩܘܪܫܐ DBB. 168. 925. ܡܪܫܥܬܐ 165. 1844. PSm. 3764. ܡܪܫܥܬܐ Brun und PSm.: biestings, first milk after calving. Aber Audo: ܡܪܫܥܬܐ ܘܡܪܫܥܬܐ ܗܝ ܕܗܘܝܐ ܠܟܠ ܐܢܫ ܚܠܒܐ ܕܡܬܡܨܝܐ ܘܩܪܘܫܐ ܠܗ.

d) ܥܣܠܐ BA. bei PSm. 4122. DBB. 168. 925. 1964. Audo: ܥܣܠܐ ܐܝܟ ܚܠܒܐ ܩܪܫܐ ܕܐܪܐ ܡܢ ܕܡܬܝܠܕ.

e) ܦܘܛܝܐ, ܦܘܛܝܘܬܐ DBB. 1504. 1543 *πυτία* = ܡܣܘܣܬܐ nicht hierhergehörig — PSm. 3055 — sondern: Lab. Zu ܡܣܘܣܬܐ Krauss, Lehnwörter II, 345.

Nöldeke brieflich: „Dafür, daß لِبَأ im klassischen Arabisch B i e s t m i l c h ist, könnte ich ein gutes halbes Dutzend guter Belege geben. Aber das ist ja unnötig, da die Bedeutung auch für spätere Zeit feststeht. Für solche Dinge mußten ja auch die Beduinen einen bestimmten Namen haben. Höchst wertvoll ist nun Maclean's ܠܒܘܬܐ; das muß echt sein. Natürlich mußten auch die Aramäer zu allen Zeiten für die Biestmilch einen eigenen Namen haben, wenn das Herdenvieh und die Milch für sie auch nicht d i e Bedeutung hatte, wie für die Beduinen. Wichtig ist hier das w e i c h e *b*; d a s aber zeigt, daß das Wort nicht aus dem Arabischen entlehnt, sondern daß die reguläre inneraramäische Lautverschiebung: spirantische Aussprache der Muta nach Vokalen, wenn sie nicht verdoppelt war, hier eingetreten ist. Die Nordost-Aramäer sprachen schon vor tausend Jahren das ܒ wie ܘ (englisch *w*). Es würde also keinen Unterschied machen, wenn ܠܘܬܐ oder ܠܘܬܐ geschrieben würde. Ob *u* oder *i*, ist auch nicht wichtig; das *ĭ* geht vor ܒ (*w*) natürlich leicht in *u* über. ܠܒܘܬܐ ist also = *לִבְּאָא, haarscharf entsprechend dem arab. لِبَأ, mit angehängtem Artikel, aber nicht daraus erborgt. Die Form ܐܠܘܬܐ gibt BA. 724 mit ausdrücklicher Erklärung der Vokallosigkeit des *l*; dadurch werden alle anderen Vokalisationen hinfällig. Das wird eine mundartliche Form desselben Wortes sein,

welches in der Hauptsache, der Erweichung des ܒ zu *w*, mit der neusyrischen übereinstimmt. Da BA. ein Nestorianer ist und im Osten gesammelt hat, so darf das nicht verwundern. Da ist also aus *לִבְּאָא, *לִבָּא, *לְבָּא, : אַלְבָּא geworden, denn das auslautende *ā* für das radikale *a'* zu halten, geht nicht an; es ist die Endung des st. emph. und das radikale ـَـ • א ist synkopiert.

Die verschiedenen jüdischen Formen gehören alle hierher; ob sie alle eine wirklich gebräuchliche Form lautlich genau wiedergeben, weiß ich nicht. Kleine Entstellungen waren da ja leicht möglich, aber zur Not könnte jede der von Ihnen aufgeführten Formen richtig sein. Daß BB. auch noch das etymologisch richtige ܠܒܐܐ erhalten hat, ist gut. Die Hauptsachen sind hier also klar. Der Vorschlag des *'a* erklärt sich daraus, daß das Wort bei Wegfall des ـَـ einer Verstärkung bedurfte. Also ich halte diese Wortformen für gut aramäisch. Wäre das Wort im A. T. erhalten, so würde es *לֵבָא lauten. Ich betone noch einmal, daß die aramäischen Formen, wenn sie e n t l e h n t wären, hartes ܒ݁ ב hätten, nicht ܒ oder ܘ ו.

Wenn das unbelegte pers. لبوه coagulum lactis unser Wort ist (was ja recht wohl möglich; die Bedeutung wäre dann bei Vullers ungenau angegeben), so ist es eine a r a b i s c h e Femininform *لَبُوَّة für لِبَـأَة. Die wäre allerdings erst nachzuweisen, aber sie wäre nicht auffällig.

ܡܠܐ, ܡܚܠܐ ist mir recht verdächtig. Ich vermute, daß es aus der e i n e n Stelle des Gregorius von Nyssa stammt, und zwar in entstellter Form. Wenn das Wort nicht eine andere Stütze bekommt, muß man es sehr mißtrauisch betrachten."

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1]).

Von

W. Caland.

XLIX. Zum altindischen Würfelspiel.

Heinrich Lüders hat in einer Abhandlung „das Würfelspiel im alten Indien" den Versuch gemacht dieses vielfach dunkle Problem seiner Lösung zu nähern. Es ist ihm freilich nicht gelungen uns eine überzeugend klare Vorstellung davon zu geben, wie eigentlich das Spiel mit den Vibhīdakanüssen gespielt wurde. Aber doch hat er manche Schwierigkeit aus dem Wege geräumt und alles was aus gedruckten Quellen zu sammeln war, vereinigt und geprüft.

Schon vor einigen Jahren hatte ich alle auf das Würfelspiel bezüglichen Brāhmaṇa- und Sūtrastellen gesammelt mit der Absicht eine zusammenfassende Behandlung dieses Gegenstandes zu unternehmen. Da mir aber das erreichbare Ergebnis zu wenig positiv erschien, sah ich davon ab. Die Abhandlung Lüders' gibt mir jetzt Anlaß einiges hinzuzutragen.

Zuerst will ich das von Lüders gesammelte Material vervollständigen und dann einige Vorschläge über die Art des Spieles machen, die vielleicht noch etwas mehr Licht über diesen Gegenstand verbreiten werden.

Das Würfelspiel beim Agnyādheya wird noch erwähnt: Hiraṇyakeśin śrs. III, 12 (vgl. die soeben erschienene Ausgabe der Ānandāśramadruckerei, vol. I, S. 320):

sabhāyāṃ madhye 'dhidevanam uddhatyāvokṣyākṣān nyupya vyūhya samūhya prathayitvākṣeṣu hiraṇyaṃ nidhāya niṣasāda dhṛtavrata iti juhoty; āvasathe madhye pariṣado hiraṇyaṃ nidhāya pra nūnam . . (= Āp. V. 19, 3) . . . *cakrira iti juhoty; uta no* . . . (= Āp. l. c. 4) . . . *avantv enā rājan haviṣā mādayasvety āvasatham abhimantrya śatam akṣān yajamānāya prayacchati; tena kṛtaṃ vijitya sabhāsadbhyaḥ pradīyamāneṣu vrīhibhyo gāṃ dīvyatāhiṃsantaḥ parvāṇi viśasateti sampreṣyati.*

Dazu die Vaijayantī des Mahādeva (Ausg. der Ānandāśramadruckerei und MS. Haug): *nyupteṣv akṣeṣu catuṣkaśo vibhajya-*

---

1) Vgl. diese Zeitschrift 58, 505.

māneṣu yatra sarve bhāgāḥ samā bhavanti, sa dyūtaprakāraḥ kṛtam ity ucyate; yatra trayo 'dhikāḥ, sa tretā; yatra dvāv[1] *adhikau*[1]*, sa dvāparaḥ; yatraikā sa kalir iti* (also nahezu übereinstimmend mit Rudradatta zu Āp. V. 20, 1).

Das Yājamānam dazu lautet (Hir. VI, 16—17): *yatrāsmai śatam akṣān prayacchati, teṣu kṛtaṃ vijitya sabhāsadbhyaḥ prayacchati; te yaj jayanti tad ubhayam annaṁ saṁskṛtya brāhmaṇān bhojayati.*

Bhāradvāja śrs. IV, 12: *atha sabhyāvasathyayor madhye 'dhidevanam uddhatyāvokṣyākṣān nyupyākṣeṣu hiraṇyam nidhāya vyūhya samūhya juhoti niṣasāda dhṛtavrata ity etayā; śataṃ yajamānāyākṣān prayacchann āha: vrīhibhyo gāṃ divyatāhiṁsantaḥ parvāṇi viśasateti; yajamānaḥ kṛtaṃ vijityottiṣṭhate; gām asya tadahaḥ sabhāyāṃ divyeyus*[2]*; tasya parūṁṣi na hiṁsyu(s); tāṁ sabhāsadbhya upaharet; tad ya(d) gṛhṇīyāt, tad ubhayam annaṁ saṁskṛtya brāhmaṇān bhojayet.*

Vaikhānasa śrs. I, 13—14: *haviṣy*[3] *aprokṣite*[3] *sabhāmadhye*[4] *'dhidevanam*[4] *uddhatyāvokṣyākṣān*[5] *opya teṣu hiraṇyaṃ nidhāya niṣasādha dhṛtavrata iti rājanyasya juhoti; pra nūnam ity āvasathe (madhye) pariṣado*[6] *hiraṇyaṃ nidhāya tasmin juhoty; uta no 'hir budhnya ity āvasathyam abhimantrya yajamānāya śa(ta)m akṣān adhvaryur dadāti, teṣu paṇamāno yajamānaḥ kṛtaṃ vijitya odanaṃ*[7] *śrapayitvā sabhāsadbhyo brāhmaṇebhyaḥ*[8] *pradadāty; āvasathe bhuñjate.*

Bei Gelegenheit des Rājasūya wird das Spiel noch erwähnt: Baudhāyana śrs. XII, 15 (vol. II, S. 108): *tena* (sc. *sphyena*) *tau* (sc. *akṣāvāpagovyacchau*) *madhyato 'dhidevanam uddhatya tisraḥ pañcāśataḥ sauvarṇān akṣān nivapato; 'thāsmai pañcākṣān apacchidya prayacchati diśo 'bhy ayaṁ rājābhūd iti; tāṁs tadānīm evākṣeṣv apisṛjaty; athaitam odanam udbruvate; nānāṁśinau brahmā ca yajamānaś ca samānāṁśinau sūtagrāmaṇinau samānāṁśinau kṣattasaṃgrahitārau. sa yo nu matākṣa iva, sa rājña āsana upaviśya catuḥśatam akṣān apacchidyāhodbhinnaṁ rājña iti. tān eva manākṣamantān iva kṛtvāha kṛtaṃ brāhmaṇasyety. athaitam odanam udbruvate; samānāṁśinau brahmā ca yajamānaś ca nānāṁśinau sūtagrāmaṇinau nānāṁśinau kṣattasaṃgrahitārau. sa yaḥ parājayate, tasyainaṃ kule kṣattā pācayati. yāvad eṣa odanaḥ pacyate, tāvad eṣa hotā* usw.

Dem Vivaraṇa, dessen Überlieferung zum II. und III. Teil leider sehr mangelhaft ist, entnehme ich das folgende: *athāsmai yajamānāya pañcākṣān niṣkṛṣya prayacchati; teṣv eva prakṣipati*

1) *prabandhikau* (!) die Ausgabe der Ānand.-Dr.
2) *divyeṣu* die Haug'sche Hs.
3) *haviṣṣapro°* die Haug'sche Hs.
4) *sahāmadhyadidevānam* die Hs.
5) *uddhṛtyā°* die Hs.
6) *pariṣatho* die Hs.
7) *madaṃna* die Hs.
8) Doppelt, die Hs.

tān yajamānaḥ; athainàṃ vakṣyamāṇam odanaṃ[1]) *paṇatvenopaviśya catuḥśatam akṣān pṛthak kṛtvāha udbhinnam upajātaṃ rājña āya*[2]) *iti*[2]); *tān eva caturadhikā(ṃ)ś ca śatāḥ*[3]) *īṣatsaṃspṛṣṭāntān iha*[4]) *kṛtvāha taṃ*[5]) *brāhmaṇāyantad*[3]) *iti punar*[1]) *athainam ity ādi; yaḥ parājayate tasyainam odanaṃ glaho*[3]) 5 *kṣattā pācayati* usw.

Hiraṇy. śrs. XIII, 19: *tena samasphyenādhidevanam*[6]) *uddhatya tisraḥ pañcāśataḥ pañca vā pañcāśato 'kṣān nivapaty; udbhinnaṁ rājña iti tataś caturo 'kṣān nirūhaṁś catuḥśatān apisṛjya paṣṭhauhīṃ vidīvyanti brāhmaṇo rājanyo vaiśyaḥ śūdra* 10 *ity; odanam adhipaṇanti; vijitya diśo 'bhy ayaṁ rājābhūd iti pañcākṣān yajamānāya prayacchati; tān apisṛjya maṅgalyanāmno hvayati.*

Mānavaśrs. rājasūyapraśna I, 4: *sphyenādhidevanaṃ*[7]) *kṛtvā kṛtasaṃpūtān*[8]) *sudyuṃ*[9]) *nivapati; tatra paṣṭhauhīṃ prasuvati;* 15 *tāṃ catvāro vidīvyante brāhmaṇo rājanyo vaiśyaḥ śūdras; teṣāṃ yaḥ parājayate, sa yajamānasya goṣu paṣṭhauhīm apisṛjati. tataś catuḥśatam akṣāṇ*[10]) *avohyodbhinnaṁ rājño, diśo abhy abhūd ayam iti pañcākṣān yajamānāya prayacchati.*

Ehe ich diese Stellen näher hetrachte, will ich erst versuchen 20 einiges aus Lüders' Darstellung zu berichtigen.

In mehreren Texten ist die Rede von *catuḥśatam akṣāḥ*. Lüders fast dies immer als 400 Würfel. Das ist aber sehr wahrscheinlich unrichtig; es bedeutet 104 Würfel, wie es auch nachdrücklich das Vivaraṇa zu Baudh. auslegt[11]). Nach Āpastamba 25 (XVIII, 19. 1) schüttet der Akṣāvāpa „über hundert oder über tausend Würfel“ aus; d a v o n (denn *tebhyaḥ* in XVIII, 19. 5 ist wohl eher Ablativ, sc. *akṣebhyaḥ*, vgl. Hir.: *tataḥ*) schüttet er 104 weg. Die Zahl 400 würde weniger gut zu „über hundert“ passen.

Für die Baudhāyanastelle II, 9 habe ich angenommen, daß erst 30 der Vater mit den drei Söhnen spielt, wobei der jüngste verliert und abfällt, dann das Spiel mit den zwei ältesten fortgesetzt wird, wobei der mittlere Sohn abfällt und schließlich der Vater mit dem ältesten Sohn spielt, der nun verliert. Lüders (S. 52) zieht die Richtigkeit dieser Auffassung und der auf dieser Auffassung gestützten 35

1) Hier muß ein Passus ausgefallen sein.

2) Verdorben; eine andere Hs.: *āpadrati.*

3) Sic.

4) Z. l. *iva.*

5) *naṃ* eine andere Hs.

6) Unsicher; *samasyayenā* die Haug'sche Hs.

7) °*devataṃ* oder °*daivataṃ* die HSS.

8) Vielleicht zu lesen: *kṛtasaṃyutān*, vgl. *kṛtasaṃpannān* des Kauś.-Sū. 17, 17.

9) Varr.: *sūdyuṃ*, *sudyaṃ*. Kann das Wort einfach aus *akṣān* oder einem Synonymon verdorben sein? Bekanntlich sind die HSS. dieses Textes s e h r schlecht.

10) Sic. vgl. Maitr. S. IV, 4. 6.

11) Daß auch sonst *catuḥśatam* 104, nicht 400, bedeutet, geht zweifellos aus Śāṅkh. śrs. XVIII, 13, 1—8 hervor.

Interpretation von Kauśikasūtra 17, 17 in Zweifel. Er will in der Kauśika-Stelle den König erst mit einem Brahmanen, dann mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya spielen lassen. Vergleicht man aber die anderen Stellen, wo von vier Spielern zugleich die Rede ist (entweder brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra, so Āp. Hir. Mān. beim Rājasūya, oder drei Āryas mit dem Yajamāna, so Mān. beim Agnyādheya[1])), so wird es in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch hier der König mit drei Ariern zugleich spielt. Und was meine von Lüders für Baudhāyana angezweifelte Auffassung anbetrifft, sie stützt sich auf das Vivaraṇa des Bhavasvāmin, einen vorzüglichen und sehr alten Kommentar. Nach den Worten *viṣamatvāt kanīyān jitaḥ* läßt nämlich Bhavasvāmin folgen: *śeṣāṇām uttaratra vakṣyati vidhim*, hindeutend auf die später in Baudh. vol. I, 48. 10 folgenden Worte: *eṣa eva triṣu nyāya, eṣa eva dvayoḥ*. Das Vivaraṇa dazu lautet: *prathame pakṣe* (wenn nämlich der Vater mit d r e i Söhnen spielt) *kanīyasi jite śeṣeṣu triṣv eṣa eva nyāyaḥ: trayāṇām ukte: 'tha yadi dvāv iti* (deutet zurück auf I, 48. 8): *eṣa eva dvayor iti. tṛtīye jite śeṣayoḥ pitṛjyeṣṭhayor jāyāpatyor uktam: ubhau dvirāyāmāv iti* (deutet zurück auf I, 48. 9). Dieser Kommentar läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und die von mir gegebene Interpretation der Baudhāyana-Stelle ist zweifellos richtig. Nach Lüders' Auffassung hätten, falls vier Spieler da wären, drei das Kṛta machen können und könnte das Spiel damit eventuell abgeschlossen sein, während nach Bhavasvāmins Auslegung fortgefahren wird bis nur einer das Kṛta bekommen hat.

Was Āpast. XVIII, 19. 5 angeht, ohne Zweifel hat Garbe das überlieferte *deyāv audbhinnam* ohne Grund in *deyau | audbhidyam* geändert; richtig ist (vgl. Maitr. S., Baudh., Hir.) *udbhinnaṁ rājña iti*. Daß übrigens *udbhinatti*, wie Lüders (S. 48. 51. 63) will, ein technischer Ausdruck des Spieles ist, bezweifle ich; man denke an den Ekāha-Namen *udbhid* (neben *viśvajit* in Ṛv. VIII, 79. 1, vgl. Lüders S. 63, n. 2) und an den Vedaspruch:

yathā tvam udbhinatsy oṣadhe pṛthivyā adhi |
evam ima udbhindantu kīrtyā yaśasā brahmavarcasena |

(Taitt. Ār. VI, 10. 2 (10); *udbhinatsi = udpadyase*, Sāyaṇa[2])).

Wenn man die neu hinzugekommenen Sūtrastellen des genaueren betrachtet, wird man befinden, daß wieder neue Schwierigkeiten hinzukommen und auch diese Texte, wie ich fürchte, uns nicht in

1) Man hat I, 5. 5. 8 wohl *aryāḥ kitavāḥ* (statt des überlieferten *kitavān*) *paryupaviśanti* zu lesen, vgl. ib. 13: *tān kitavān vijitya yajamānaḥ . . . preṣyati.* Beachte die Präp. *pari.*

2) Beiläufig noch eine Berichtigung untergeordneter Art. In Lüders' Abhandlung S. 40 wird behauptet, daß *kṛtam āyānām* im Jyotiṣa „sicherlich ein falsches Zitat" ist und für Rudradattas śruti: *kṛtam ayānām* (Lüders, S. 52) wird nach Śat. Br. verwiesen. An beiden Stellen wird aber vielmehr TS. IV, 3. 3. 1 zitiert, eine Stelle die Lüders selber (S. 58) erwähnt.

den Stand versetzen werden uns von der Art und Weise des vedischen Würfelspiels eine klare Vorstellung zu machen. Allererst weise ich auf Hir. XIII, 19 wo erwähnt wird, daß von den hingestreuten Würfeln vier weggeschoben werden mit dem Spruch: „gesiegt hat der König". Das erinnert lebhaft an die wohlbekannte auch von 5 Lüders (S. 55) besprochne Stelle aus dem Ṛgveda (I, 41. 9): *caturaś cid dadamānād bibhīyād.* Sollte ja nicht gerade das Erhalten der vier Würfel (oder wenigstens einer ungeraden Anzahl) das Kṛta sein? Lüders will dem Ausdruck *kṛtaṃ vicinoti* überall den Sinn: „er wirft das Kṛta" beilegen. Sonst bedeutet das Zeitwort 10 doch immer „sondern, ausscheiden". Ich möchte mir den Vorgang des Spieles ein wenig anders als Lüders denken. Es ist denkbar daß man sich die Sache so vorzustellen hat: eine gewisse größere Anzahl Nüsse werden auf das adhidevana ausgeschüttet. Jeder Spieler hat davon zu nehmen; wer mit einer bestimmten (?) geraden 15 Anzahl (am liebsten vier) übrig bleibt, bekommt das Kṛta und gewinnt, wer mit einer ungeraden Anzahl übrig bleibt, bekommt Kali und verliert. Die von jedem Spieler in die Hand genommene Anzahl Würfel sind ein glaha, „Griff" bedeutet ja das Wort, das mit *graha* ursprünglich identisch ist. Lüders nimmt für *glaha* die Bedeutung 20 an: „die Würfel, die man zum Wurfe bereit in der Hand gepackt hält" (S. 26). Nach meiner Auffassung wird aber nicht geworfen, sondern jeder Spieler nimmt Nüsse in die Hand: er sondert sie ab, scheidet sie aus der hingeschütteten Masse aus: *vicinoti* (vedisch), er greift sie, nimmt sie: *gṛhṇāti* (episch); vgl. *sam aitu . . antar-* 25 *hastaṃ kṛtaṃ mama* (AV. VII, 52. 2, bei Lüders S. 49); *kṛtaṃ me dakṣiṇe haste* (ib.); *tato jagrāha śakuniṣ tān akṣān* (MBh. II, 60, 9, bei Lüders S. 59), d. h. „da machte Śakuni einen Griff" (einen *glaha*!); für Yudhiṣṭhira bleibt dann jedesmal eine ungerade Anzahl übrig. Es leuchtet ein, daß es auch bei meiner Auffassung 30 des Spiels besonders auf das schnelle Zählen ankam: ein *akṣatattvavid* war im Stande von den ausgestreuten Nüssen sofort so viele zu nehmen, daß eine ungerade Anzahl für den Gegner liegen blieb. Nur so, meine ich, läßt es sich erklären, weshalb Śakuni immer sofort nachdem er die Würfel „gegriffen" hat, „gewonnen" aus- 35 rufen kann. Yudhiṣṭhira braucht sich ja dann eigentlich nicht mehr aktiv am Spiel zu beteiligen; das an einer Stelle (bei Lüders, S. 60) vorkommende *pratyadīvyata* (von Śakuni gesagt) braucht nicht zu implizieren, daß Yudhiṣṭhira vor ihm gespielt hat; es kann einfach, vielleicht expletive gewählt sein um anzudeuten: „er spielte wiederum 40 mit den Würfeln".

Freilich kann man gegen meine Auffassung einwenden, erstens, daß es AV. IV, 38. 3 (bei Lüders, S. 48) heißt: *ādadānā* (var. *ādadhānā*) *kṛtaṃ glahāt.* Vielleicht läßt sich, wenn Lüders' Erklärung dieser Worte richtig ist (was auch noch fraglich), annehmen, 45 daß der Dichter hier auf eine Wiederholung des Spieles deutet, wozu die beim ersten Gange genommenen Würfel auf das adhi-

devana zurückgeschüttet wurden. Nun wird den Apsarasen die Macht zugeschrieben, das Kṛta wieder in die zusammengeschütteten Würfel hineinzulegen, so daß der von ihnen begünstigte Spieler wieder gewinnt. Wenn es von der Apsaras heißt (bei Lüders 5 S. 56), daß sie mit den Ayas umhertanzt, und wenn die Würfel angedeutet werden als „die auf dem Würfelplatze rollenden" (ib.), so wäre das, falls meine Auffassung richtig ist, auf das Hinstreuen und Hinrollen der Würfel auf dem adhidevana vor dem Spiele, zu deuten. Ebenso wenn im Mbh. die Rede ist vom Werfen der 10 Würfel[1]).

Das alles ist freilich sehr unsicher und hypothetisch, aber für meine Anffassung sprechen;

1. die Grundbedeutung von *vicinoti*;

2. die Grundbedeutung von *glaha*, auch in den Zusammen-15 setzungen *kaliggaho*, *kaṭaggaho*, da die von Lüders für *glaha* angenommene Bedeutung („die Würfel, die man zum Wurfe bereit in der Hand gepackt hält") meines Erachtens nicht für diese Zusammensetzungen paßt; man kann doch nicht wissen, ob der Glaha Kali oder Kṛta liefern wird. Wenn *glaha* aber, wie ich 20 denke, die Würfel (Nüsse) andeutet, die man genommen hat, so sind *kaṭaggaho* und *kaliggaho* erst recht begreiflich;

3. manche Vedastelle, die sich so ungezwungener erklären läßt;

4. der Vorgang des Spieles so wie er uns tatsächlich aus dem Baudhāyanasūtra bekannt ist; auch nach dieser Quelle werden die 25 Würfel (Nüsse) nicht geworfen, sondern jeder Spieler nimmt, hier freilich, weil es bestimmt ist, daß der Vater gewinnen soll, eine bestimmte Anzahl.

Schließlich bemerke ich noch, daß *tisraḥ pañcāśataḥ* (Baudh., Hir.) sehr zugunsten der Auffassung des aus ṚV. X, 34. 12 be-30 kannten *tripañcāśaḥ* als 150 spricht.

L. Zum enklitischen Personalpronomen.

Die Regel, daß in guter alter Prosa die enklitischen Pronomina (und Partikel, außer *vā, ca* natürlich) die zweite Stelle im Satze einnehmen, ist, obschon allgemein bekannt, doch nicht überall 35 gehörig beachtet worden. Oldenberg z. B. übersetzt (SBE. XXIX, 317) die Pāraskara-Stelle (II, 7. 7): *ayaṃ me vajraḥ pāpmānam apahanat*: „may this, my thunderbolt, drive away evil". Richtig ist: „may this thunderbolt drive away my evil" („mein böses Geschick"), da *me* zu *papmānam* gehört. Böhtlingk hat früher 40 (in dieser Zeitschr. LII, 84) den Dativ *asmai* (in Hir. gṛhs. I, 13. 16: *teṣv asmai bhuktavatsv . . . annam āhārayati*) in *asya* ändern

1) *kṛpan* bei Lüders S. 29; *pravapan* dagegen (bei Lüders S. 24) deutet offenbar nur auf das Hinstreuen der Würfel. Die Deutung von *samutkṣepa* (bei Lüders S. 26) ist doch nur hypothetisch.

wollen, weil *asmai* hier nicht am Platze sei, da zwischen *teṣu bhuktavatsu*, einem in sich abgeschlossenen verkürzten Satz, kein Fremdling geduldet werden könne. Seitdem ich behauptet hatte, daß an *asmai* nichts zu ändern sei, bin ich auf eine schlagende Parallelstelle gestoßen: *sa prajāḥ sṛṣṭvā sarvam ājim itvā vyasraṁsata; tasmād u haitad yaḥ sarvam ājim eti, vy eva sraṁsate; tasmād visrastāt prāṇo madhyata udakrāmat; tasminn enam utkrānte devā ajahuḥ* (Śat. Br. VI, 1. 2. 12); obgleich *enam* als Objekt zu *ajahuḥ* gehört, steht es auch hier, ganz wie *asmai* in der Stelle des Hiraṇyakeśin, mitten im absoluten Lokativ. Ich glaube denn auch immer, daß meine Auffassung von Pārask. III, 15. 22 (diese Zeitschr. l. c.) richtig ist; niemand wird wohl Böhtlingk's ib. LII, 611 gemachten Vorschlag, *svasā* statt *sāsya* zu lesen, annehmen wollen.

Nicht in allen Texten jedoch wird unsere Regel immer beachtet: ein Satz z. B. der bei Āpastamba (śrs. VI, 15, 10) so lautet: *teno haivāsya hutaṃ bhavati*, wo *asya* an richtiger Stelle steht, kehrt bei Hiraṇyakeśin (śrs. III, 19 s. f.) so wieder: *tad dhutam asyāgnihotraṃ bhavati.*

Der Gedanke ist nun bei mir aufgekommen, ob nicht eine Untersuchung nach der Stellung der pronominalen Enklitika ein Kriterium liefern könnte zur Bestimmung des relativen Alters eines Textes. Ein solches Kriterium würde besonders für die vedischen Texte, namentlich die Sūtras, deren Entstehungszeit sich meistens nur durch Vergleichung der verwandten Texte relativ bestimmen läßt, von großer Wichtigkeit sein. Ich habe nun einerseits das Āpastambaśrautasūtra, einen Text, der einen recht altertümlichen Eindruck macht und andererseits das Kātyāyanaśrautasūtra, welches im Gegenteil den Eindruck macht jünger zu sein, mit Hinblick auf die Stellung der enklitischen Pronominalformen der 3. Person (*asya asmai*, *enam* usw.) untersucht. Das Ergebnis ist, daß ich in Āpastamba keine einzige Stelle fand, wo das Pronomen nicht an seiner Stelle stand. Es wird nicht nötig sein alle Stellen mitzuteilen. Ich erwähne daher nur einige, wo das Pronomen durch ein oder mehrere Worte von dem zu ihm gehörigen Worte getrennt ist:

nāsyaitāṃ rātriṃ kumārāś cana payaso labhante (I, 11. 2), *asya* gehört zu *kumārāḥ.*

yadā cāsya hotā nāma gṛhṇīyāt (IV, 12. 5), *asya* gehört zu *nāma.*

nāsya brāhmaṇo 'nāśvān gṛhe vaset (V, 25. 4), *asya* gehört zu *gṛhe.*

athāsya brahmā dakṣiṇaṃ hastaṃ gṛhṇāti (XIX, 24. 5), *asya* gehört zu *hastam.*

yady enaṃ pūrvo bhrātṛvyo 'bhiva syāt (XVII, 23. 2), *enam* ist Objekt zu *abhiṣyāt.*

Anders steht es mit dem Kātīyaśrautasūtra. Überhaupt sind

hier die enklitischen Pronomina selten; zuweilen nehmen sie die ihnen zukommende Stelle ein, oft aber wird von der Regel abgewichen. Ich erwähne die von mir notierten Stellen.

dakṣiṇenāgnim madhye 'syāḥ karoti V, 8. 22.
5 *pratiprasthātānvārabhata enam* VI, 5. 7.
vāsasā chādayaty enām VIII, 6. 37.
saktubhiḥ śrīṇāty enam IX, 6. 14.
upaviśya hiraṇyam asmai dadāti X, 2. 20.
dadhnā śrīṇāty enam X, 4. 6.
10 *pracaraṇīśeṣeṇa śrīṇāty enam* X, 6. 17.
saptadaśāśvatthapattropanaddhān ūṣapuṭān udasyanty asmai XIV, 5. 12.
dṛṣṭvā nidadhāty enam XVI, 2. 15.
pāṇibhyām parigṛhṇāty enam XVI, 2. 27.
15 *dakṣiṇākale kaṇṭakair enā virujeyuḥ* XXII, 3. 22.
caturbhir aśvarathaiḥ sakṣiradṛtibhir āvahanty enān l. c. 37.
dugdhvā brāhmaṇāyainām dadyāt XXV, 1. 15.

Auch *ataḥ* wird an dritter Stelle gefunden: *sa vihāro 'taḥ* VI, 10. 11; *sa gārhapatyo 'taḥ* VIII, 3. 30; *pūrveṇāparityo 'taḥ*
20 XVII, 4. 5; *evam ārohaṇāvarohaṇam ataḥ* XVIII, 3. 9. In älterer Prosa hätte es gelautet: *so 'to vihāraḥ* usw.

Betrachtet man in Verbindung mit dem durch diese Liste gelieferten Kriterium den Stil und die Diaskeuase des Kātīyasūtra, so wird, denke ich, niemand die Folgerung als unbegründet ver-
25 urteilen, daß dieser Text erheblich jünger als die Sūtren des Baudhāyana und Āpastamba ist.

Was übrigens das enklitische *enam* anbetrifft, so glaube ich einige, alle mit *atha* anfangende Stellen nachweisen zu können, wo es überflüssig steht. Vielleicht wäre die Müßigkeit des Wortes
30 daher zu erklären, daß die Wendung *athainam*, *athāsya* usw. erstarrt ist und zuweilen gedankenlos da angewendet wurde, wo ein einziges *atha* genügt hätte. Am deutlichsten ist: *athainam antareṇāgnīṃś citiṃ citvā tam agnibhiḥ samuposet* (Śat. Br. XII, 5. 2. 2) und *athainam antareṇāgnīṃś citiṃ citvā kṛṣṇājinam*
35 *uttaraloma prācīnagrīvam prastīrya tasminn enam uttānam nipādya juhūm ghṛtena pūrṇām dakṣiṇe pāṇāv ādadhāti* (ib. 7). Daß hier beide Male *enam* hinter *atha* überflüssig ist, geht m. E. zweifellos aus der folgenden Stelle hervor: *atha haike 'ntareṇāgnīṃś citiṃ citvā tam agnibhiḥ samupoṣanti* (Śat. Br. XII, 5. 1. 17).
40 In Āśvalāyana lautet ein Sūtra (gṛhs. IV, 2. 14): *athainam antarvedidhmacitim cinoti yo jānāti*, was Stenzler übersetzt: „Nun häuft ihm einer der es versteht innerhalb der Opferstätte den Holzstoß", Oldenberg (SBE. XXIX, 239) läßt *enam* in der Übersetzung fort, Eggeling (SBE. XLIV, 202. 203) übersetzt die beiden Brāhmaṇa-
45 Stellen: „Let him build a pile for him" („the construction would rather seem: let him build him i. e. the dead body, up as a pile"). Mān. śrs. IV, 1. 24 lautet: *yadā niṣṇātāḥ pacanena bhavanty*

athainām (so alle Hss.!) *udag bhasmāpohati*, auch hier ist an *enām* nichts zu ändern, es ist gedankenlos aus Sūtra 21 (wo *enām* die *mukhyokhā* andenten kann) herübergenommen. Ebenfalls überflüssig kann *enam* in Hir. gṛhs. II, 9. 8 sein: *athainaṃ kṣaitrapatyaṃ payasi sthālīpākaṃ śrapayitvābhighāryodvāsya gavāṃ* 5 *mārge 'nagnau kṣetrasya patiṃ yajati*; *enam* ist durch den Kommentar verbürgt. Die Parallelstelle in Bhāradvāja lautet: *athātaḥ kṣaitrapatyasya*[1]) (sc. *kalpaḥ*); *gavāṃ mārge 'nagnau kṣetrasya patiṃ yajate*. Es könnte aber die ursprüngliche Lesart des Hir. gewesen sein: *athaiṣa kṣaitrapatyaḥ*: *payasi* usw. Wie 10 *enam* in Āp. śrs. VI, 25. 6: *yady enaṃ rājā pitācāryo vāntareṇagnin syāc chardirdarśe nainam ādriyeta* zu benrteilen ist, weiß ich nicht sicher zu sagen. Offenbar ist die Bedeutung: „Falls sich (für den von der Reise heimkehrenden Āhitāgni) ein König, sein Vater oder sein Lehrer zwischen ihm selbst und den 15 Feuern befindet, wenn (er dem Hause schon so nahe ist, daß) das Dach (von ihm) erblickt wird, so soll er ihn (den König usw.) nicht beachten". Entweder *enam* ist pleonastisch oder es fehlt ein *ca* (*antareṇainam agnīṃś ca*). Die letzte Auffassung ist die des Rudradatta, da er kommentiert: *tatraitam* (z. l. *tatrainam*) *agnīṃś* 20 *cāntarā*.

1) *kṣetra*° die Hs.

Pandit Kisari Mohan Ganguli †.

Von

Hermann Jacobi.

Am 15. Januar dieses Jahres starb in Calcutta Pandit Kisari Mohan Ganguli, der Übersetzer des Mahābhārata und der Caraka Saṃhitā. Beide Werke nennen nicht den Übersetzer auf dem Titelblatt, sondern die der betreffenden „Publishers", d. h. derjenigen Patrone, welche das pekuniäre Risiko der Herausgabe trugen. Das englische Mahābhārata ist „published and distributed chiefly *gratis* by Protap Chandra Roy"; die Caraka Saṃhitā ist „published by Kaviraj Avinash Chandra Kaviratna" und nach dessen Tode von seinem Sohne Pareshnath Sarma. Unbestritten sei das Verdienst dieser opferwilligen Männer; doch soll dahinter das für die Wissenschaft jedenfalls größere des Übersetzers nicht in den Schatten treten. Darum geziemt es sich wohl, dem Andenken des bescheidenen und unermüdlichen Gelehrten einige Worte zu widmen, wobei mir die Mitteilungen seines Sohnes Haricharana Gangopadhyaya zur Grundlage dienen.

K. M. Ganguli, einer gelehrten Brahmanenfamilie entstammend, wurde im Dezember 1848 in dem Dorfe Janai, Hughli Distrikt, geboren. Trotzdem er in seiner Jugend Holz hackte, Ziegel formte, Lehmmauern errichtete, absolvierte er doch leicht und schnell die Schule seines Heimatsdorfes und dann die Universität, Presidency College, in Calcutta, 1868, um sogleich als Headmaster of the Training School in Janai, nacher als Correspondence Clerk im Public Works Department zu fungieren. Doch schon 1875 trat er aus dem Staatsdienst aus und widmete sich der Journalistik. Dann nimmt er eine Privat-Anstellung als Headmaster of the Calcutta Training Academy 1876—78 an, und erwirbt 1877 den Grad eines Bachelor of Law. Nach fünfjähriger juristischer Praxis kehrt er wieder zu seinem journalistischen Beruf zurück und war von 1890 bis 1900 der eigentliche Herausgeber des National Magazine.

Dieser Lebenslauf im Zickzack läßt uns nicht nur die geistige Beweglichkeit und Vielseitigkeit des begabten Bengalen erkennen, sondern auch sein ideales Streben: eine amtliche Stellung, den meisten seiner Landsleute das Ziel ihrer Wünsche, befriedigte ihn

nicht, sondern einzig Betätigung auf literarischem Gebiete. Wie er durch seine Beiträge in Zeitungen und Zeitschriften gewirkt hat, entzieht sich unserer Kenntnis und Beurteilung; aber zweifellos ist sein größtes und bleibendes Verdienst seine englische Übersetzung des Mahābhārata, an der er von 1884 an dreizehn Jahre unermüdlich arbeitete. Es ist eine staunenswerte Leistung, diese lesbare und doch immer gewissenhafte Übersetzung, die eine so lange Reihe von Bänden füllt, namentlich wenn man bedenkt, daß sie ein Einzelner nur mit gelegentlicher fremder Beihilfe trotz vieler anderer Beschäftigung vollendete. Er selbst berichtet in dem „Translator's Postscript", das der letzten Lieferung des Werkes beigegeben war, wie das Unternehmen in Gang kam, und wie er selbst gegen den Wunsch seines Freundes Protap Chandra Roy es durchsetzte, daß der Name des Übersetzers nicht genannt wurde. Doch blieb seine Autorschaft nicht verborgen, wenn sie auch erst mit dem Abschluß des Werkes in weitesten Kreisen bekannt wurde. Die wohlverdiente Anerkennung wurde ihm, wenn auch spät, so doch von allen Seiten gezollt. Auch die indische Regierung, welche das große Unternehmen durch Beiträge bis zu 50000 Rupien unterstützt hatte, gewährte dem durch Arbeit und Alter schon Geschwächten eine monatliche Pension (50 Rupien von September 1899 an) von der Zivil-Liste: es ist der erste Fall einer derartigen Auszeichnung, die einem geborenen Inder zuteil geworden ist.

Ganguli's zweites Werk ist die englische Übersetzung der Caraka Saṃhitā, deren letzte mir zugegangene Lieferung, die 45 ste, mit p. 1433 abbricht. Noch ungefähr ein Drittel des Ganzen steht aus; aber der Übersetzer hat das Manuskript druckfertig hinterlassen und sein und des Herausgebers Söhne haben es übernommen, das Unternehmen ihrer Väter zu Ende zu führen.

Pandit Ganguli's letzte Jahre waren durch zunehmende Gebrechen und den Kummer über den Verlust seiner Frau getrübt. Zuletzt entwickelte sich ein typhöses Fieber, dem er am 15. Januar erlag „on the sacred banks of the Ganges at Calcutta".

Anzeigen.

A. F. Rudolf Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India. Part. I. Osteology or the Bones of the Human Body. Oxford, 1907. XII, 252 S.

It is indeed fortunate that Dr. Hoernle's work on the Bower Manuscript should have led him to the stndy of Indian Medicine, the first fruits of which are forthcoming in the volume on Osteology just issued by the Clarendon Press. The work which he has accomplished is in every way excellent and will enhance a reputation which deservedly stands very high both in India and in Europe. It is difficult to know whether to admire more the labour involved in elucidating the osteological systems of Caraka, Snśruta, aud Vāghhaṭa I or the remarkable simplicity and clearness with which the exposition is carried on. Dr. Hoernle rightly assumes that few of his readers will have any acqnaintance with anatomy and has accordingly supplied the explanations and diagrams necessary to to render his subject matter intelligible to the non-medical student.

Perhaps the most salient feature of the work is the conclusive refutation of the attempted restoration of the osteological summaries of Caraka and Suśruta by Gaṅgādhar. Dr. Hoernle conclusively proves (pp. 27—34) that Gaṅgādhar's attempt to present a new version of Caraka, which has been accepted by Jīvānanda in his edition of 1896, rests on no MS. authority, has no support in the scholiasts, and is a more unhappy reconstruction by the editor. Nor is the case otherwise with Suśruta's snmmary (pp. 88—90) though in that case Gaṅgādhar has been more happy in his guesses.

Of Dr. Hoernle's own reconstruction of the summaries it must at once be said that they are in the extreme plausible and in each case are supported by arguments of much ingenuity. They may well represent the original lists, and we are certainly not in a position to disprove either of them. But, leaving aside the reconstruction of Suśruta's version (pp. 74—87) which offers problems too complicated for discussion within the limits of a review, we would desire to call attention to certain points in which the restoration of the original text of Caraka appears to lack probability.

Apart from certain transpositions Dr. Hoernle alters the text in two main respects. He deletes the two *aṃsa* on the ground that they are meaningless beside the two *aṃsaphalaka* (shoulder-blades) and the two *akṣaka* (collar-bones), and he makes good the omission by increasing from two to four the number of the *maṇika* (wrist- 5 bones) to correspond with the four *gulpha* (ankle-bones).

It is certainly possible that *dvāv aṃsau dve aṃsaphalake* in Caraka represents a duplication by an error of a scribe, and in support of this view Dr. Hoernle points out that in this very list (p. 186) is found *dve jānunī dve jānukapālike* where *jānukapālike* is no 10 doubt an error for *kapālike.* The parallel is not of course complete, for in the former case we must suppose the repetition of the whole phrase *dve aṃsa* and then a correction into *dvāv aṃsau*, but it is at any rate interesting. But the evidence on the other side is almost overwhelming. For not only has the traditional text of Caraka 15 the two *aṃsa*, but so has the version of Bheḍa (p. 40), which also has but two *maṇika*, and so has the version of Vāghhaṭa I (p. 91). Against this evidence little weight can be placed on the facts referred to by Dr. Hoernle (p. 68). Gaṅgādhar's omission of *aṃsa* (p. 30), the omission in the non-medical version of Caraka or Ātreya 20 found in the Yājñavalkya Smṛti, and the fact that the Atharvaveda mentions only collar-bone and shoulder-blade (p. 114) merely show, what is conclusivily proved by the case of Suśruta, that some people recognised only two — or even one — bone in the shoulder, while others like Caraka and Bheḍa recognised three. 25 Dr. Hoernle lays a good deal of stress (p. 137) on the fact that there are really but two bones in the shoulder-girdle, but it must be remembered that, as Dr. Hoernle himself tells us (p. 115), the Indians regarded processes as bones, and, especially when it is remembered that Caraka seems not to have practised dissection 30 (p. 116), it is surely by no means difficult to suppose that by *aṃsa* was meant what to the lay eye seems the most characteristic point of the shoulder (see the diagram on p. 134) the acromion process (*aṃsakūṭa* in the terminology of Suśruta, p. 233, *aṃsa* in Amarasiṃha, p. 167). 35

If we keep, as we think we must do, the two *aṃsa* as an essential part of Caraka's list, then the first of Dr. Hoernle's arguments (p. 67) for the increase of the number of *maṇika* to four disappears. On his fourth argument, vz. that in their reconstructions Gaṅgādhar and the anonymous author of the "Anatomy" — a work of unknown 40 date — admit that reckoning, we imagine Dr. Hoernle himself would lay no stress. At any rate it is sufficient to say that Suśruta who was beyond doubt known to both these authors counts four wrist-bones (p. 131). His third argument is derived from the reckoning of the version of Yājñavalkya, which (p. 48) adds three breast-bones 45 and three facial bones to the ordinary reckoning, in place, according to Dr. Hoernle, of two arms and four wrist-bones. 'It may be

particularly noted', he adds (p. 49), 'that this corrective resnlt affords a strong confirmation of the snggestion —— that the true number of the bones of the wrists is four, not two, as the traditional list of Caraka now has it". But there is a clear *petitio* 5 *principii* in this argument. We are eqnally entitled to say that the six new bones are substitnted for — not the two arms and four wrist-bones — but the two arms, the two *aṃsa* and the two wrist-bones, and Dr. Hoernle wonld no donbt readily admit that the source of part of the tronble in the list of Yājñavalkya may 10 have been due to the careless omission of *dvāv aṃsau* in the text of Caraka whence the non-medical version is derived.

There remains Dr. Hoernle's second argument that the system of Caraka consistently construed requires the count of four wristbones (pp. 130, 131). The question what Caraka did held can 15 hardly be settled by arguments from what he should have held, or else his osteology would require extensive rewriting. No doubt Caraka recognised four ankle-bones *(gulpha)*, but Dr. Hoernle himself (p. 72) tells us that Caraka did not recognise the principle of homology to its full extent, and a glance at the diagrams of 20 forearm and leg on p. 130 will probably reveal the reason of the different treatment of the ankle and wrist-bones (malleoli and styloid processes). The latter look much more like a single bone than the former, and in the absence of dissection might easily be so regarded, especially by an anatomist who actually attributed one 25 bone only to the complex of nose, cheeks, and brow.

But, however we read the version of Caraka, the qnestion arises as to the date and source of his compilation. Here and in regard to the cognate qnestion of the date of Snśruta we must confess we find it difficult to follow Dr. Hoernle with any confidence. He 30 accepts as genuine the tradition of Ātreya as a great medical authority, assigns him to the sixth century on the strength of a Buddhist legend that the physician Jīvaka, a contemporary of the Bnddha, stndied at Taxila nnder Ātreya, places him before Suśruta and both of them before the Śatapatha Brāhmaṇa in the sixth 35 century B. C. (pp. 7—9). Caraka he regards as a faithful exponent of Agniveśa's version of Ātreya's system, which is also reported in Bheḍa's work, and through another pnpil in the non-medical version of the Yājñavalkya and other Smṛtis. But every link in this chain appears of doubtful strength. We have not the slightest real 40 evidence that a historical Ātreya in the sixth century B. C. was a recognised exponent of medical sience, or that Caraka really represents with any fidelity his views, nor do we know when Caraka lived. What value can be ascribed to the Buddhist tradition of Caraka as a contemporary of Kaniṣka, when we know how similar 45 legends have all the world over and not least in India (e. g. the "nine jewels", the legend of Kumāradāsa, etc.) nnited famons names? Even Kaniṣka's own date is uncertain, though we agree

with Dr. Fleet in accepting[1]) the socalled Vikrama era as his. What again is the value of the tradition that Nāgārjuna revised Suśruta's work? There is no evidence that it is true, still less that this Nāgārjuna was the Buddhist patriarch, or that the patriarch was a contemporary of Kaniṣka. These legends throw no light even on 5 questions of relative chronology.

Much more importance attaches to the view that Suśruta and Caraka's original, Ātreya, were known to the Śatapatha Brāhmaṇa (pp. 107, 144, 158). We are told that to Ātreya the author, Yājñavalkya, owed (1) the counting of the bones as 360 in number, 10 Suśruta making them 300 only, (2) the reckoning of the neck-bones as 15; to Suśruta (1) the assigning of 17 bones to the breast, Ātreya giving 14, (2) the counting of 360 marrow-parts, Suśruta assigning a marrow part to each bone. But with much deference to Dr. Hoernle this is really to turn things upside down. 15 If indeed we found in the Brāhmaṇa an orderly body of doctrine of a consistent character, we might be inclined to recognise that the medical schools of the day had evolved an osteology, though even then we can see no warrant whatever for associating that osteology with the names of Suśruta or Ātreya. But what are the 20 facts? The quotations at pp. 105, 106, are merely examples of the interminable identifications of the Brāhmaṇas, and we have little doubt that the 360 bones of the skeleton of Caraka — which is a calculation on no rational basis — is a borrowing from the parallel of the days or nights and the bones (cf. Aitareya Āraṇyaka, 25 III, 2, 1). The idea that every bone had a marrow part is surely a primitive idea which does not need the intervention of Suśruta; a different form of the same conception is found in the Aitareya Āraṇyaka, III, 2, 1, and it is peculiarly improbable that the conception of marrow-parts should be taken from one source, Suśruta, 30 and the number of bones from another. The neck has fifteen bones, because some parallel is wanted for the *pañcadaśa* hymn-form, the breast seventeen like the *saptadaśa*. If we make more of them than this we are faced with the problem of making sense out of the next items, the 21 bones in the *udara*, the 27 in the 35 ribs, the 33 in the *anūka* (thoracic spine), corresponding to the several hymn-forms. Dr. Hoernle faces even this difficulty, for he suggests that the 54 bones in the *udara* and *anūka* and the 27 in the ribs are misrecollections respectively of the numbers 45 and 72, the total of the bones in the spine in Ātreya's system 40 and of the ribs with their sockets and tubercles in both systems, of Ātreya as well as of Suśruta. This seems to us a ***reductio ad absurdum*** of the whole scheme, and indeed what anatomy can we expect from an author who admittedly (p. 109) counts the collar-bones as a species of ribs and describes the cranium as consisting 45

1) See especially *JRAS.*, 1907, pp. 1036 sq.

of skin, bone and brain? We must rather recognise that we are still dealing with an epoch before the systematic study of medicine and with theologians who were by no means troubled by facts in their identifications. Dr. Hoernle has, we think, laid too much stress on the passages cited from the Śatapatha Brāhmaṇa. A few citations will show how fluid were the ideas of the authors of the Brāhmaṇas on these topics. In the Aitareya Āraṇyaka, I, 4, 1, the *śiras* is *navakapālam*, but in the Śāṅkhāyana Āraṇyaka, II, 2, we have: *trīṇi vā asya śirṣṇaḥ kapālāni bhavanti.* Again while the Śatapatha, XII, 2, 4 10 and 14, has *grīvāḥ pañcadaśaḥ* and *anūkaṃ trayastriṃśaḥ*, the Śāṅkhāyana, II, 3 and 6, has *trīṇi vā āsām grīvāṇām parvāṇi* and *ekaviṃśatir vā asyānūkasya parvāṇi*, and no conceivable sense can be given to *parvāṇi* which will reconcile the versions. It is true the Aitareya Āraṇyaka, I, 5, 1, connects the number 21 and the *udara* as does the Śatapatha, but the difference is fundamental; the former reckons 21 *vikṛtayaḥ* in the *udara*, the latter 20 *kuntāpas* and the *udara* itself as the twenty-first. So the Aitareya, I, 2, 2, has *pañcāṅgulayaś catuṣparvāḥ*, while the Śāṅkhāyana has, II, 5, *trīṇi vā asya pāṇeḥ parvāṇi.* In all these cases the number chosen is simply that which happens to suit the argument of the moment and is not too ludicrously removed from the truth.

But further we must demur to the date assigned to Yājñavalkya and the Śatapatha Brāhmaṇa. In the first place it may be pointed out that as a matter of fact none of the passages on which Dr. Hoernle relies come from the books (I—V) which Weber[1]) has shown are really Yājñavalkyan. Two come from the later book, XII, and two from books VIII and X which recognise not Yājñavalkya but Śāṇḍilya as the authority. This fact invalidates also Dr. Hoernle's remark that Yājñavalkya was like Suśruta a native of Eastern India, and lessens the probability that a North-Western authority like Śāṇḍilya should borrow from Suśruta the doctrine of the marrow-parts of bones. In the second place it is hardly satisfactory to date Yājñavalkya by identifying the Ajātaśatru of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the contemporary of Buddha, and so placing him in 500 B. C. It must be remembered that even in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, by far the latest portion of the Śatapatha Brāhmaṇa, we have not Yājñavalkya as the author; he is already a sage of ancient fame, and in Kātyāyana's time[2]) Pāṇini was censured for not remembering to include him in preparing his grammar. It is true that we must not put his date too far back, since Śvetaketu appeared to Āpastamba an *avara*[3]), but we can hardly believe that Yājñavalkya a contemporary, even a rival, of Buddha, as he would be on Dr. Hoernle's hypothesis,

1) *Ind. Stud.*, XIII, 267 sq.
2) Bühler, *SBE*, II, XLII, XLIII.
3) Bühler, l. c.

should never be mentioned as such in Indian literature. Further, it is held by many scholars such as Garbe, Rhys Davids, Deussen, Winternitz, and Macdonell, that the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad dates from a period anterior to Buddha, and if so, a potiori Yājñavalkya, to whom is ascribed the recension of the White Yajus[1]. 5

On the other hand we think Dr. Hoernle unduly inclined to ascribe an early date to Nārāyaṇa the author of the Anatomical hymn, Atharvaveda X, 2. He seems inclined (p. 109) to identify him with the author of Ṛgveda X, 90, and with the Nārāyaṇa who is recorded in Indian tradition as an author of medical formulae. 10 But we hardly feel disposed to take seriously these identifications, and the date 1000 B. C. suggested seems very problematic, and is probably a couple of centures too old.

There are many other points of great interest in Dr. Hoernle's book. Unfortunately the doubtfulness of the chronology renders 15 impossible any useful comparison with Greek Medicine. So far as it goes the evidence tells conclusively against Greek borrowing from India, and the possibility of Indian borrowing from thence cannot be refuted until some satisfactory evidence can be adduced allowing us to assign Caraka and Suśruta to an earlier date than 20 the beginning of the Christian era. Nor can it be denied that the history of Indian Astronomy tells in favour of Indian borrowing from Greece. The Greek princes of Bactria no doubt brought with them physicians trained in the Alexandrian schools in which as early as the first half of the third century B. C. an extensive 25 system of dissection of the human body prevailed (p. IV.).

We will conclude by pointing out that ***akṣa*** (p. 134) is found not only in the Śatapatha Brāhmaṇa but also in the Aitareya Āraṇyaka, I, 2, 2, where as might be expected Sāyaṇa followed by Max Müller renders it as 'eye', and in the adjectival form ***akṣā*** in the 30 Śāṅkhāyana Āraṇyaka, II, 4. There are two other expressions in the Aitareya which we shall hope to find explained by Dr. Hoernle in the next part of his work, which we trust will soon appear, ***kakṣasī*** in I, 2, 2, and ***vijavas*** in I, 4, 1.

Dr. Hoernle has arranged with the Clarendon Press that copies 35 of his work can be obtained at 6/6 each by Members of this Society (the ordinary price being 10/6). Members desirous of availing themselves of this concession should communicate with the publishers of this Journal, Messrs F. A. Brockhaus.

A. Berriedale Keith. 40

1) See also my note, *JRAS*, 1908, p. 368.

Maurice Bloomfield, A Vedic Concordance, being an alphabetical Index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic books. (Harvard Oriental Series, ed. by Ch. R. Lanman, vol. X.) Cambridge, Massachusetts, published by Harvard University. 1906. XXIV und 1078 S. Royal 4°. Preis gebunden Doll. 6.

Es ist eine seltene Freude, über ein Werk zu berichten, in dem sich ein so hohes Maß von Aufopferung dessen, der es geschaffen hat, verkörpert um auf eine solche Fülle wichtigsten wissenschaftlichen Gewinns die sichere Hoffnung zu erwecken.

Die Buddhisten lassen ihren Meister bei irgendwie merkwürdigen Vorfällen gern sagen: Nicht ist das und das jetzt zum erstenmal geschehen — und es folgt dann die Erzählung eines gleichen Begebnisses, das dieselben Personen in vergangenen Seelenwanderungsläufen schon einmal durchlebt haben.

Wer die Vedenkonkordanz bewundernd anblickt, kann ähnlich sagen: *na etarahiṃ yeva* hat Bloomfield sich ein solches Denkmal gesetzt. Einst fühlte er, daß für die volle Wirkung von Bergaigne's Religion védique, dem mächtigen „Index des idées du Rig-Veda", nichts notwendiger war, als daß zu jenem Index — ein Index geschaffen wurde. Genau das haben wir Andern auch gefühlt, aber wer den Index schuf, war Bloomfield.

Und nun gibt uns derselbe Gelehrte, der wirklich genugsam bewiesen hat, daß er unter denen, die andre Arbeit als die des Registrierens zu tun verstehen, in der ersten Reihe steht, ein neues, noch in ganz andern Dimensionen sich bewegendes Werk seiner zähen, unermüdlichen Geduld. Auf fast 1100 Seiten größten Formats ist in alphabetischer Folge jeder einzelne Pāda jedes Verses der bis jetzt veröffentlichten Vedaliteratur verzeichnet, dazu in gleicher Weise das ganze Prosamaterial liturgischer Sprüche: jeder Text mit Angabe sämtlicher Stellen, an denen er sich findet, und der Varianten, die bei der Vergleichung der verschiedenen Fassungen zur Erscheinung kommen. Wenn ganz ausnahmsweise einzelne veröffentlichte Texte aus triftigen Gründen[1]) der Konkordanz nicht einverleibt worden sind — so vor allem die Paippalāda Śākhā des Atharvaveda —, so werden die Benutzer reichlich dadurch entschädigt, daß Bloomfield mehrere wichtige unveröffentlichte oder doch erst in der Veröffentlichung begriffene Texte vollständig verarbeitet hat: insonderheit das Kāṭhaka, um dessen willen er 1902 eigens nach Wien reiste, und das dank dem bereitwilligen Entgegenkommen L. v. Schroeder's in der Konkordanz dieselbe Behandlung wie die allgemein zugänglichen Texte erfahren hat.

1) Siehe darüber Bloomfield's Vorrede, S. IX.

Natürlich wird nun weiter fortwährend neues Material zuströmen, ja neues Material ist inzwischen schon zugeströmt — es sei auf die Ṛgveda-Apokryphen bingewiesen, die Scheftelowitz veröffentlicht hat. So werden von Zeit zu Zeit Supplemente erforderlich sein. Die werden sich an den großen Grundstock des vorliegenden Werks leicht genug anfügen.

Bloomfield druckt die Texte durchweg ohne Akzente. Er wird daran recht getan haben. Die Schwierigkeiten und Kosten eines solchen Drucks zu steigern und den Zeitpunkt der Fertigstellung hinauszuschieben war in der Tat kein Bedürfnis. Immerhin kann man nicht übersehen, daß dadurch Varianten, die eben nur den Akzent betreffen, verloren gehen: z. B. die Akzentvariante bei dem *asthūrí* von Ṛv. VI, 15. 19, über die Wackernagel Gramm. II, 239 spricht. Und auch sonst wäre vielleicht gelegentlich ein kleines, übrigens sehr unschädliches Versehen vermieden worden, wären die Akzente berücksichtigt. So steht Ṛv. V, 36. 4 nicht, wie an mehreren in der alphabetischen Ordnung benachbarten Stellen, *pradakṣiṇít*, sondern *prá dakṣiṇít.*

Darf ich von solchen Kleinigkeiten oder Kleinlichkeiten noch etwas weiteres anreihen, so ist mir nicht klar, nach welchem Prinzip Bl. bei der Aufnahme der in Brāhmaṇas und Sūtras bekanntlich nicht seltenen Verse von belehrendem u. dgl. Inhalt verfahren ist. Das Aitareya Brāhmaṇa (VII, 9. 15) beispielsweise führt eine „*yajñagāthā*“ an über ein darzubringendes Sautrāmaṇīopfer; das Śatapatha Brāhmaṇa (XI, 5. 4. 12) sagt bei der Auseinandersetzung über das Upanayana: *tad api ślokaṃ gāyanti* — und es folgt ein Vers über die symbolische Bedeutung der drei Tage zwischen Upanayana und Vortrag der Sāvitrī. Beide Verse sind in der Konkordanz, gewiß mit Recht, aufgenommen. Daß es nicht in Bloomfield's Plan liegt, solchen Versen, wenn sie in Sūtratexten begegnen, die gleiche Berücksichtigung zu versagen, ist an sich selbstverständlich und bestätigt sich in zahlreichen Fällen. Warum ist dann aber z. B. der, wie mir scheint, gleichartige und gleichwertige Vers Śāṅkh. Gṛhya II, 16. 1 *madhuparke ca some ca* nicht aufgenommen? Warum von den Versen über das Upākaraṇa ebendas. IV, 5. 15 f. wohl der erste (*ayātayāmatām*), aber nicht der zweite und dritte (*tasmāt shaṭkarmanityena* und *upākarmaṇi cotsarge*)?

Eine andre Gruppe von Fällen, in denen vielleicht Aufnahme von Nichtaufgenommenem hätte gewünscht werden können, betrifft die Stellen, an denen ein Ritualtext einen Vers nicht in seinem Wortlaut oder mit seinem Pratīka, sondern nach seiner laufenden Nummer anführt. Śāṅkhāyana (Śraut. VI, 11, 9) schreibt vor, bei einem gewissen rituellen Anlaß von dem im Übrigen verwandten Sūkta Ṛv. X, 81 den vierten Vers auszulassen (*caturthīṃ parihāpya*). Āśvalāyana (Gṛhya III, 12. 7. 9) läßt *pañcamyā* des Liedes Ṛv. VI, 75 den Purohita dem zur Schlacht sich rüstenden König den Köcher reichen, *saptamyā* dessen Pferde segnen usw. Diese

Erwähnungen der betreffenden Verse kommen in der Konkordanz nicht zur Erscheinung. Mir scheint, ein andres Verfahren wäre zweckmäßig gewesen; um so mehr, da zu den Zielen, welche die Konkordanz sich setzt, auch das gehört, die rituellen Verwendungen der einzelnen Elemente der Vedatexte nachzuweisen. „The hymn or prayer, and the ceremony that accompanied it, often serve mutually each as a commentary on the other“, sagt Bloomfield darüber unzweifelhaft mit vollem Recht (S. VIII).

Eine besonders wichtige und zugleich besonders schwierige Aufgabe der Konkordanz war, dem Benutzer die Fälle von einander abweichender Gestalten vorzuführen, in denen oft derselbe vedische Vers oder vielmehr derselbe Pāda vorliegt. Wo sind da nun Abweichungen desselben Textes anzunehmen und wo verschiedene Texte, die durch irgend welche Ähnlichkeit, irgend welches Zusammenfallen von ein paar Worten, vielleicht eines geläufigen Ausdrucks, mit einander nur oberflächlich verbunden werden? Natürlich sind die Grenzen flüssig. Sicher hat sich Bloomfield unsern Dank dadurch verdient, daß er eher zu viel als zu wenig verzeichnet hat. Wo die verschiedenen Gestalten eines Pāda durch gleichen Eingang in der alphabetischen Ordnung einander nahe gerückt wurden, war es ja nicht schwer den Zusammenhang zu bemerken. Aber Fälle wie *vṛṣā śukraṃ duduhe pṛśnir ūdhaḥ* Ṛv. IV, 3. 10 gegenüber *sakṛc chukraṃ duduhe pṛśnir ūdhaḥ* das. VI, 66. 1 konnten sich leicht der Beachtung entziehen[1]). Der Benutzer der Konkordanz bemerkt bald, wie Außerordentliches darin geleistet ist, die Übereinstimmungen auch dieser Art aufzudecken[2]).

Man kann das verallgemeinern. Bei einer Arbeit, die nach ihrem ganzen Charakter und in ihrem ungeheuren Umfang so wie diese auf Schritt und Tritt das Unterlaufen von Versehen nahezu unvermeidlich machte, ist es in höchstem Maße bewundernswert — ich glaube das schon jetzt auf Grund vielfältiger Beobachtungen

---

1) Man sieht, daß Bl. hier als Variante einen Fall behandelt, in dem zweifellos der Verfasser der einen Stelle nicht dasselbe geben wollte, wie der der andern, sondern wo er in der Tat einen neuen Vers, in sehr starker Anlehnung an den andern, gemacht hat. Ebenso z. B. *itthā gṛṇanto mahinasya śarman* und *itthā gṛṇanto mahinasya śardhaḥ* Ṛv. VI, 33. 5; 68. 8. Mir scheint Bl. in seiner Behandlung solcher Fälle durchaus das Richtige getroffen zu haben. Es galt ja nicht, so zu sagen die Rechtsfrage, was ein neuer Vers ist, zu entscheiden, sondern ein philologisches Bedürfnis zu befriedigen.

2) Ein paar Fälle solcher Übereinstimmungen, die m. E. nachgetragen zu werden verdienen, verzeichne ich: *ṛtasya dhāman raṇayanta devāḥ* Ṛv. IV, 7. 7 und *ṛtasya sāman raṇayanta devāḥ* I, 147. 1. — *mā no mitro varuṇo aryamāyur indra ṛbhukṣā marutaḥ pari khyan* I, 162. 1 und *te no mitro varuṇo aryamāyur indra ṛbhukṣā maruto juṣanta* V, 41. 2. — *vasavyair upa gachatam* VI, 60. 14 und *sahasrair upa gachatam* VIII, 73. 14: sollte man in dem letzten Fall schwanken, so entscheidet zu gunsten der Annahme einer Variante, daß es sich um zwei zweite Pādas handelt, denen beidemal derselbe erste *ā no gavyebhir aśvyaiḥ* vorangeht.

aussprechen zu dürfen —, wie gering verhältnismäßig die Zahl solcher Versehen oder Anslassungen ist[1]).

Ist es nötig, zum Schluß von dem Nutzen zu sprechen, den die Konkordanz allen Richtungen der Vedaforschung bringen wird? Ich darf mich da, glaube ich, sehr kurz fassen; jeder Arbeiter wird schon wenn diese Zeilen erscheinen, seine eignen Erfahrungen gesammelt haben. Natürlich wird das Werk vor allem der Exegese zugute kommen. Indem die einzelne Stelle in die Mitte einer Fülle verwandter Stellen tritt, wird sich der Weg zu ihrer richtigen Auffassung unter den Abwegen hervorheben; eine Flut verfehlter Einfälle wird von vornherein ferngehalten werden. Auch der Textkritik wird ähnlicher Nutzen erwachsen; wir werden, steht zu hoffen, weniger Konjekturen, vielleicht auch reifere Konjekturen erhalten als manchmal bisher. Beispielsweise ist Ṛv. V, 20, 1 überliefert *yám agne vājasātama tvám̐ cin mányase rayím, tám̐ no gīrbhíḥ śravā́yyam̐ devatrā́ panayā yújam.* M. Müller schlng vor *vājasā́tamam*, wie IX, 98, 1 *vājasātamam̐ rayím* steht. Es liegt nah, das Überlieferte auf Grund von X, 21, 4 *yám agne mányase rayím̐ sáhasāvann amartya* zu verteidigen. Wird diese Verteidigung aber nicht eine ganz andere Wucht empfangen, wenn man sich durch die Konkordanz auf die Parallelstelle Vs. XIX, 64 hat aufmerksam machen lassen: *yám agne kavyavāhana tvám̐ cin mányase rayím* etc.?

Weiter wird, wie ich bereits berührte, die Kenntnis der rituellen und litnrgischen Verhältnisse des Veda und des Zusammenhanges von Ritual und literarischer Produktion wichtige Förderung erhalten; schon Bloomfield selbst hat hierüber beachtenswerte Andeutungen gegeben (Preface, S. VIII). Auch die Mythologie wird nicht leer ausgehen. Der gemeinsame Charakterzug aber aller der Fortschritte, die zu erhoffen sind, wird der sein, daß die Forschnng in immer höherem Maße dazu in den Stand gesetzt und dazu erzogen werden wird, der Lösung des einzelnen Problems die ganze, überall her zusammen zu bringende Fülle der Materialien, die für jenes in Betracht kommen, diensthar zu machen.

---

1) Ein paar von ibnen seien hier verzeichnet. Zu Ṛv. VIII, 6. 10 *medhām ṛtasya jograbha* fehlt die Variante des Sv. *jagraha.* — Ṛv. IV, 57. 5 *śunāsīrāv imām̐ vācam̐ juṣethām:* Taitt. Ār. läßt *juṣethām* aus. — Ṛv. V, 24. 2 *achā nakṣi dyumattamam̐ rayim̐ dāḥ:* Sv. und Ts. haben *dyumattamo.* — Śāṅkh. Śraut. XII, 10. 4 wird (jedenfalls nach Hillebrandt's Text) nicht *pra samrāje bṛhate* Ṛv. VI, 68. 9, sondern *pra samrāje bṛhat* Ṛv. V, 85. 1 zitiert. — Liegt Versehen oder prinzipielle Absicht vor, wenn nicht verzeichnet ist z. B. daß Ṛv. X, 29. 1 Yāska nicht *vā yo* sondern *vāyo,* Ṛv. I, 105. 18 derselbe nicht *mā sakṛd* sondern *māsakṛd* las? — Hier sei mir gestattet, einen Punkt anzuschließen, wo es nicht gilt eine Auslassung zu ergänzen, sondern einer Ansicht Bloomfield's die eigne abweichende gegenüberzustellen. Wenn Av. XIX, 72 als Hindeutung auf alte schriftliche Überlieferung des Veda hingestellt wird (Preface S. VII), so muß ich meinen entschiedenen Unglauben äußern. Mir scheint, an jener Stelle kann Beziehung auf Handschriften an sich ebenso gut obwalten wie nicht obwalten: da nnn im Übrigen die Sachlage m. E. durchaus gegen das Vorhandensein von Handschriften zur Zeit jener Stelle spricht, schließe ich gegen die betreffende Deutung.

Wem das am Herzen liegt, der wird warmen Dank dem, der lange Jahre seines Lebens in entsagender Mühe diesem Werk geopfert hat, nicht vergessen. Seien in diesen Dank alle Mitarbeiter und Förderer der Konkordanz eingeschlossen, vor allem Lanman 5 und die Harvard University, der es die edle Freigebigkeit des früh hingegangenen Warren ermöglicht hat, auch diesen größten Band der Oriental Series in glänzender Ausstattung, auch in finanzieller Hinsicht fast als ein Geschenk, den Vedaforschern darzubieten.

H. Oldenberg.

---

10 *Monumenta Judaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Bd. I. Heft 1. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. — Altera pars. Monumenta Talmudica. Bd. I. Heft 1. Erste Serie: Bibel und Babel. Herausgegeben von August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz* 15 *Altschüler.* Im Akademischen Verlag. Wien und Leipzig MDCCCCVI.

Der Bibliotheca Targumica hat der Gesamtleiter Dr. Jakob F. Hollitscher einen kurzen orientierenden Artikel vorangeschickt über „Plan und Prinzipien der Monumenta Judaica". Da nur 20 „wenige Fachleute diejenigen Quellen, die für die Erörterung religionsgeschichtlicher Fragen am wichtigsten sind [sic], nämlich die alten Quellen der Wissenschaft des Judentums, heranzuziehen vermögen", so wurde in jüdischen Kreisen der Gedanke rege, diese Lücke durch „eine neue Ausgabe der beiden Talmude mit einer 25 verständlichen Übersetzung ins Deutsche" auszufüllen. Wollte man sämtliche Quellen vorlegen, so durften auch die Targumim nicht fehlen, nicht einmal das Targum Onkelos, „selbst wenn es nichts Neues und Interessantes mehr in sich bergen sollte". Aber gerade seine Wertschätzung ist berechtigt; denn „die Vermutung liegt 30 nahe, daß in dem Momente, in dem uns die targumische Übertragung ganz klar wird, auch die bezüglichen Stellen der Bibel nunmehr in ihrem ursprünglichen [sic] Sinne uns vor Augen treten". „Dies fällt für viele zweifelhafte Stellen des alten Testaments schwer ins Gewicht." Um den Talmud zugänglicher zu 35 machen, haben die Herausgeber beschlossen, sich nicht an die überlieferte Reihenfolge zu halten, sondern ihn nach Themen systematisch geordnet mitzuteilen. Jedes Werk ist in zwei Hauptabteilungen gegliedert: der erste Teil enthält den Text samt der Übersetzung, der zweite den Apparat, „in erster Linie die textkritischen, exege-40 tischen und sonstigen Anmerkungen der Herausgeber, sowie ferner diejenigen selbständigen Exkurse der Herausgeber und externen Mitarbeiter, die aus sachlicher Notwendigkeit sich an den Apparat

anschliessen". An dem Werke sind nämlich interne und externe Mitarbeiter beteiligt, die durch eine höchst komplizierte Organisation zusammengehalten werden. Als interne Mitarbeiter gelten der Jude Altschüler, der Protestant Wünsche und der Katholik Neumann. Der erste hat den Text und die Übersetzung anzufertigen, der zweite hat die Revision, der dritte die Superrevision. Der erste hat die Anmerkungen zu machen, die sich auf „die gesamte talmudische und jüdisch-orientalische Literatur", der zweite diejenigen, die sich auf die „außerjüdisch-orientalische, insbesondere die assyrische, arabische und syrische Literatur", der dritte diejenigen, die sich auf „die Kirchenväter, Septuaginta und Vulgata und insbesondere die gesamte in Betracht kommende Archäologie" beziehen. Als externe Mitarbeiter, die selbständige Exkurse beitragen können, werden u. a. genannt Beer, Feine, Fiebig, Geffken, Hölscher, Alfr. Jeremias, Knopf, Margoliouth, Nikel, Sayce, Sellin, Wiedemann, Zielinski.

Trotz des guten Zweckes und trotz der klangvollen Namen ist das Unternehmen wissenschaftlich wertlos.

Unwissenschaftlich ist schon die Einleitung, die Altschüler dem Targum des Onkelos vorangestellt hat und die er mit den bezeichnenden Worten schließt: „Allerdings habe ich später, als ich mit den Gelehrten, mit den Semitologen und mit den Orientalisten in Berührung kam, gleich den Unterschied zwischen einem im Verständnis der Tradition Aufgewachsenen und den Fernestehenden [sic] wahrgenommen. Aber ich erkannte, daß es nur darin liegt, daß der in dem Verständnisse der Tradition Aufgewachsene eben dieses Verständnis gewissermaßen mit der Muttermilch in sich aufgenommen hat und nicht aus Grammatik, Wörterbuch und Literaturgeschichte erst in späteren Jahren seine Weisheit zu schöpfen gezwungen ist. Der Jude fühlt diesen Unterschied und was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt [sic], lehnt er ab. So ist die ganze neue Bibelforschung ihm ganz unbekannt." Was bei solcher Traditionsgläubigkeit herauskommt, braucht nur angedeutet zu werden. Als Entstehungszeit des Targum Onkelos wird die Zeit des Ezra angenommen und damit begründet, „daß nicht nur das Targum, welches Onkelos in Palästina nach dem Munde [sic] des Rabij Elijezar und des Rabij Jehosua abfaßte, im Talmud als babylonisches Targum bezeichnet und in Rasij und Tosphoth direkt noch heute Targum bablij genannt wird, sondern daß auch Rabij Elijezar und Rabij Jehosua ihre Tradition von ... Ezra überliefert erhalten haben". Ja, Altschüler scheint zu glauben, daß das aramäische Targum — wenn auch „im einzelnen ... Ausdrücke ... der Zeit nach dem Exil angehören und daher von ihm (Onkelos) aus jüngeren Überlieferungen oder aus eigenem hinzugefügt sein müssen" — der Hauptsache nach bereits am Sinai gegeben, später freilich wieder vergessen sei. Ich sage, es scheint so; denn mit

Sicherheit wage ich seine mir zum Teil unverständlichen Anschauungen und Sätze nicht zu umschreiben. Oder wem ist folgender Satz klar: „Wie immer man den Wert der Schlußfolgerungen, in deren Gestalt die zitierten Stellen es als Tradition überliefern, daß die Thorah auch in aramäischer Sprache ⟨am Sinai⟩ gegeben worden sei, veranschlagen mag, so steht doch nach ihnen fest, daß Traditionen solchen Inhaltes tatsächlich bestanden." Ebenso unkritisch und phantastisch ist die Wiederholung der schon von Hausdorff ausgesprochenen Hypothese, daß Onkelos und Aquila identisch seien, daß derselbe Mann erst die griechische und dann die aramäische Übersetzung des Alten Testamentes angefertigt habe!!

Unwissenschaftlich ist ferner die mechanische Transkription des Textes mit lateinischen Lettern. Die Verdopplung eines Konsonanten, der Unterschied zwischen dem stummen und vokalischen Schwa werden nicht markiert, das Ḳāmeṣ chāṭūf wird ebenso wie das Ḳāmeṣ mit *ā* umschrieben, das Paṯach furtivum wird hinter den Konsonanten gesetzt; also z. B. Gen. 7, 15: *wə'ālū 'im noḫa* [sic] *ləthējbōthā'* (lies: *ləthējbūtha'*) *tərējn tərējn* (lies beide Male: *thərējn*). *mikāl* [sic] *bisərā'* [sic] *dəbējh ruḫā'* [sic] *dəḫājēj* [sic]. Und so verstümmeln die Juden ihre eigene Sprache! Dabei wimmelt es von Druckfehlern, besonders in den Monumenta Talmudica, wo man z. B. das eine Wort בעריות in drei verschiedenen Transkriptionen finden kann: *ba'ărājōth* (S. 3, l. 13), *bē'ărājōth* (S. 3, 10), *bā'ărājoth* (S. 10, 32) usw. Ein unpunktierter hebräischer Text wäre immer noch besser und verständlicher und wahrscheinlich auch billiger als ein solches Transkriptionssystem!

Hugo Greßmann.

Al-Battānī sive Al-Batenii opus astronomicum ad fidem codicis Escurialensis arabice editum, latine versum, annotationibus instructum a Carolo Alphonso Nallino. Tres partes, 1899—1907. (Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano XL.)

Muḥammad ibn Ǵābir ibn Sinān al-Battānī, der berühmte arabische Astronom, wurde geboren in der alten Heidenstadt Ḥarrān, wo die griechische Wissenschaft eifriger als irgendwo anders gepflegt wurde und aus welcher sehr viele bedeutende Männer hervorgegangen sind. Sein Vater Ǵābir, ein verdienter Instrumentenmacher, siedelte über nach Raqqa am Euphrat, der gewöhnlichen Residenz des Khalifen Hārūn ar-Rašīd, wo Muḥammad Direktor (vielleicht Besitzer) der berühmten Sternwarte wurde. Er verbrauchte einen großen Teil seines Vermögens um diese zu verbessern. Nach eignen Mitteilungen an den jungen Prinzen Ǵa'far, Sohn des Khalifen

al-Moktafī, fing er seine Beobachtungen i. J. 264 (877 p. Ch.) an und setzte sie fort bis 306 (918 p. Ch.). Er starb i. J. 317 (929 p. Ch.), als er mit einigen Leuten aus Raqqa nach Bagdad gereist war, um daselbst sein Recht zu suchen, was in jener traurigen Zeit kaum zu haben war. 5

Hauptziel der Beobachtungen und Studien Battānī's waren der Lauf der Sonne und des Mondes, der der fünf Planeten und einiger Fixsterne. Er hat dabei sehr viele Fehler im Almagest von Ptolemaeus verbessert, oft stillschweigend, ohne daß dies seine große Bewunderung für den griechischen Gelehrten beeinträchtigte. Auch 10 hat er selbst mehrere Instrumente erfunden. Sein astronomisches Werk genoß im Orient einen wohlverdienten Ruf. Im zwölften Jahrhundert wurde es schon zweimal ins Lateinische übersetzt, der große Wert seiner Beobachtungen wurde aber erst Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts durch den berühmten Regiomontanus ins rechte 15 Licht gestellt, so weit es die sehr mangelhafte lateinische Übersetzung erlaubte. Nach ihm haben verschiedene andere Gelehrte Battānī gebraucht, von welchen ich nur Halley nenne (um 1700), der seine Arbeit sehr bewunderte und die Fehler in der Übersetzung zu verbessern suchte. 20

Eine wirklich richtige Beurteilung Battānī's ist erst jetzt möglich, nachdem wir durch Nallino den arabischen Text erhalten haben, begleitet von einer guten lateinischen Übersetzung und allen zum Verständnis nötigen Erklärungen. Das konnte nur jemand leisten, der wie der gelehrte Professor von Palermo zugleich ein 25 gutgeschulter arabischer Philologe ist und tüchtige mathematische und astronomische Kenntnisse besitzt. Die Gebrüder Schiaparelli, die ihn veranlaßt haben, die Ausgabe zu unternehmen, haben dadurch Anspruch auf unseren Dank.

Der dritte, zuerst (1899) erschienene Band enthält den Text 30 nach der einzigen z. Z. bekannten Handschrift im Escurial. Der Archetypus dieser Handschrift war weit davon entfernt fehlerfrei zu sein und war zugleich an verschiedenen Stellen interpoliert, glücklicherweise von einer unerfahrenen Hand, so daß es dem Herausgeber nicht schwer fiel, die falschen Verbesserungen und Aus- 35 füllungen zu erkennen. Die auf uns gekommene lateinische Übersetzung des Plato Tiburtinus, nach einer anderen, doch nahe verwandten Handschrift gemacht, leistet nur wenig Dienst. Die Orthographie der Handschrift weicht beträchtlich ab von der des Autors. Der Herausgeber hat sie gewöhnlich stillschweigend ver- 40 bessert. Die magribinische Schrift der Escurialhandschrift hat noch den Nachteil, daß in ihr einzelne Buchstaben einen anderen Zahlwert haben als in der orientalischen Schrift. Trotz alledem ist es Nallino gelungen einen brauchbaren Text herzustellen.

Der erste Band, 1903 erschienen, enthält S. 1—150 die 45 lateinische Übersetzung mit den zum Verständnis des Textes, der nicht immer so klar ist, wie es äußerlich den Anschein hat

(Praef. XLV), nötigen Erklärungen. Dazu werden S. 151—327 höchst interessante Erläuterungen gegeben, von welchen einige von der Hand des berühmten Astronomen Johannes Schiaparelli herrühren. Der Band fängt an mit einer Praefatio, in welcher wir alles finden, was über Battānī's Leben und Werke, über die Übersetzungen, über die Handschrift des Escurials usw. zu sagen ist. Die letzten zehn Seiten enthalten „Addenda et Emendanda" zu der Übersetzung und den Erläuterungen.

Der jüngst (1907) veröffentlichte Band hat wahrscheinlich dem Herausgeber die meiste Mühe gekostet. Er enthält S. 1—188 die Übersetzung der astronomischen Tabellen, deren oft verdorbene Ziffern alle kontrolliert und manchmal verbessert werden mußten. Hierbei gedenkt Nallino dankbar des Beistandes, den ihm Johannes Schiaparelli geleistet hat. Zu diesen Tabellen erhalten wir S. 189 bis 317 sehr wichtige Kommentare. S. 319—358 finden wir ein Glossarium, das für uns Laien eine wirkliche Wohltat ist. Ein einziges Mal hätte ich gewünscht, daß der Autor sich nicht so kurz gefaßt hätte. Wenn nämlich die Tabelle des Battānī S. 247 angibt, daß الغُول der Name des Bootes sei, so stimmt das nicht dazu, daß Schjellerup S. 86 ff. sagt, الغُول oder راس الغُول gehöre zu Perseus, was, wenn ich nicht irre, noch heute gelehrt wird. Es ist darum wahrscheinlich, daß entweder الغول in العوّاء zu ändern ist, oder daß der Text des Battānī eine Lücke hat, indem der Abschreiber von ومن كواكب الغول zu ومن كواكب العواء übergesprungen ist. Der Algol — *al-ghūl* (Spuk) oder *rās al-ghūl* (Kopf des Spuks) — genannte Stern ist bekanntlich in seiner Lichtstärke veränderlich. Sollten die Araber dies schon wahrgenommen und daher den Namen gewählt haben? Die Eigentümlichkeit des *ghūl* genannten Spuks ist die Veränderung in Farbe und Form.

Auf das Glossar folgen ausführliche Indices, ein geographischer, ein historischer und ein sachlicher. Die Praefatio gibt noch „Addenda et Emendanda" zum ersten Band und zum Text. Zu den letzten will ich noch eine Verbesserung hinzufügen, nämlich daß Text S. 240, Z. 6 v. u. zu lesen ist برهود und demnach II, S. 50 *Barahūd*, auch oft *Barahūt* geschrieben.

Da Battānī's Buch auch einen geographischen Teil hat und unter den Tabellen auch historisch-chronologische und geographische sind, hat Nallino eingehende geographische und historische Untersuchungen zu machen gehabt, deren lehrreiche Resultate in den Exkursen niedergelegt sind.

M. J. de Goeje.

Le P. Paul **Dhorme**, *des Frères Prêcheurs*, *Choix de Textes Religieux Assyro-Babyloniens. Transcription, traduction, commentaire.* Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907. XXXVII, 406 SS. 8°.

Mit dem vorliegenden Buche wendet sich der Verfasser vor allem an seine Landsleute: auch unter den Gebildeten französischer Zunge hat ja die Babel-Bibel-Bewegung einen starken Widerhall gefunden. Während es indes in Deutschland dem Nichtassyriologen, der sich über das Verhältnis von Keilinschriften zum Alten Testament klar werden wollte, also besonders dem Theologen und Historiker, verhältnismäßig leicht gemacht worden ist, sich über die Grundlagen des Streites eingehender zu unterrichten, war in Frankreich bisher nur wenig in dieser Hinsicht getan worden. Dhorme's Werk beabsichtigt, diesem Mangel zum Teil abzuhelfen, indem es zwar nicht das gesamte für die einschlägigen Fragen inbetracht kommende Material bietet, wohl aber die wichtigsten für das Verständnis der babylonischen Religion grundlegenden Texte. Der Verfasser hat es sich zum Grundsatz gemacht, selbst keinerlei Thesen über die Beziehungen der Bibel zum alten Babylonien aufzustellen, um seine Leser in keiner Weise zu beeinflussen; sein Ziel ist es vielmehr, die religiösen Texte in Umschrift und Übersetzung in einer Weise zu liefern, die es dem Religionsgeschichtler ermöglicht, sich selbst ein Urteil im Streit der Meinungen zu bilden.

Die sehr zu rühmende Übersichtlichkeit des Buches dürfte gewiß dazu beitragen, es zu einem beliebten Nachschlagewerk zu machen. Die nötigen Angaben über die Editionen der Texte und über die bisherigen Übersetzungen sowie sachliche und sprachliche Anmerkungen, durch die **Dhorme** das Verständnis zu erleichtern sich bemüht, sind so geschickt angeordnet, daß man mit einem Blick alle diese Faktoren übersehen kann.

Den Texten selbst geht eine Einleitung vorauf, die kurz und klar zunächst über die Texte (Abfassungszeit, Rezensionen usw.) berichtet und sodann die Hauptpunkte der babylonischen Religion zusammenstellt[1]). Den Hauptbestandteil des Buches bilden naturgemäß die Weltschöpfungslegenden und das Gilgameš-Epos in seinen verschiedenen Rezensionen. Adapa- und Etana-Mythus, die Höllenfahrt der Ištar, mehrere Hymnen, die „Sabbathgesetze", die Kultustafel von Sippar und einige „Sprichwörter" kristallisieren sich um diesen Kern.

Der Verfasser hat sein Buch lediglich für praktische Zwecke geschrieben; eine selbständige Förderung der Wissenschaft liegt nicht in seiner Absicht Er schließt sich daher in seinen Übersetzungen im wesentlichen an frühere Bearbeitungen, namentlich

1) Disposition: A) Les dieux, B) L'homme, C) Rapports de l'homme avec les dieux.

die Jensen's, an, ohne hierbei indes Mangel an eignem Urteil zu zeigen. Allerdings kann man ihm da, wo er seine eignen Wege geht, bisweilen schon aus rein grammatischen Gründen nicht beistimmen; da in solchen Fällen jedoch auch die früheren Übersetzungsversuche in den Anmerkungen mitgeteilt werden, wird es dem Leser ermöglicht, sich selbst ein Urteil über den Vorzug oder Nachteil der gebotenen Übersetzung zu bilden.

Rein wissenschaftlichen Bedürfnissen kommt die Angabe der Varianten der einzelnen Texte entgegen. Unpraktisch ist hier die Einfügung derselben in den laufenden Text, der dadurch oft sehr an Übersichtlichkeit verliert: sie hätten in Anmerkungen gegeben werden sollen. Bei den Zwecken, die Dhorme's Buch verfolgt, hätte eine geschickte Auswahl der wichtigeren Varianten vollkommen genügt; wenn aber ein umfassenderer kritischer Apparat geboten wird, so muß er auch vollständig sein. Abgesehen davon, daß die verschiedenen *u*, *šu* usw. nicht unterschieden werden, fehlen öfter auch wichtigere Varianten, während bedeutungslose aufgenommen worden sind.

Die zugrunde liegenden Texte sind fast ausnahmslos sorgfältigst berücksichtigt und zitiert; nur K 14949 (= CT XIII, 24) als Paralleltext zu K 3445 + RM 396 (ib.)[1]) sowie NE 34 No. 18[2]) sind wohl übersehen. Zu Nr. XV hätte Macmillan's Arbeit in BA V einige Ergänzungen geben können, und zu Nr. XVI konnte King, Magic Nr. 9 etwas ausgiebiger verwendet werden.

Zu S. 298 ff., dem altbabylonischen Gilgamešfragment des Berliner Museums, sei bemerkt, daß nach einer Kollation I, Z. 10 sicher nicht *a-ta-al-ku-ma ki*, sondern wohl mit Meissner *a-ta-al-lu ki* zu lesen ist. II, Z. 1 ist *la* in *it-ta-al-la-ka* von Dhorme ausgelassen, Z. 2 steht *a-ra-am-mu-šu*, nicht *a-ra-am-mu-ma* (Meissner). Die Lesung des Namens des Sintfluthelden *Uta-na-iš-tim* ist an beiden Stellen völlig sicher. III, 12 scheint mir zu sehr ungewiß; ich halte das Zeichen eher für *lu*[3]).

Ein sehr dankenswerter Index der Eigennamen schließt das Werk ab.

A. Ungnad.

---

1) K 14949 Z. 1 ff. = K 3445 etc. Z. 6 ff. K 14949 Z. 5 ist daher *i-na si*-[statt *i-na ali*[zu lesen.

2) Dieser Text ergänzt wohl Gilg. VI, 116 ff. und behandelt die Entsendung des Himmelstieres durch Anu und seine Ankunft in Uruk. Dem]*ter-k*[*a* in Nr. 18 Z. 7 entspricht wohl]*tar-k*[*a* in Nr. 16 Rs. Z. 3 (= Gilg. VI Z. 121, einer Zeile, die übrigens bei Dhorme versehentlich ganz ausgelassen ist).

3) I 7 ist *e-eš* zweifellos nicht = vulg. arab. أَيش, wie Dhorme annimmt, sondern eher = altarab. حَيْثُ.

Kleine Mitteilungen.

Magnūn „epileptisch". — *mu'aiiad* „beglaubigt". — In den mir bekannten Teilen Marokko's heißt der „Epileptische" مجنون (in Tanger, Rabat und Casablanca *mĕžnûn*, *mžnûn*, von Ungebildeteren und Frauen auch *mĕznûn*, in Mogador *mžnûn* ausgesprochen). Jackson, Account of Marocco, 153 hat مجنن in der Bedeutung „epileptisch"[1]). Daumas, La vie arabe, 421 gibt als Namen der „Epilepsie" مرض الجنون[1]). Besonders auch im Hinblick auf die Persönlichkeit des Propheten Muḥammad, der ja bei einem Teile seiner mekkanischen Landsleute als مجنون galt (s. z. B. Ibn Hišām, Sīra ١٧١, 8), ja, in den qualvollen Monaten, in denen er sich zur Gewißheit über seinen prophetischen Beruf durchzuringen hatte, sich vorübergehend selbst für مجنون gehalten zu haben scheint (Ṭabarī, Annales, I, ١١٥٠, 10), und der, wenn auch wohl nicht an ausgesprochener Epilepsie, so doch sicher an allerlei Nervenanfällen gelitten hat, deren Symptome denen der Epilepsie z. T. recht ähnlich waren[2]), scheint es mir nicht unwichtig, einmal die Frage aufzuwerfen, ob schon das altarabische مجنون, eigentlich „von Dämonen besessen", die Spielart des „Epileptischen", „Kataleptischen" o. ä. mit umfaßt hat. Auf Grund der folgenden drei Stellen glaube ich diese Frage bejahen zu müssen: قال ما هو بمجنون لقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا

1) So wenigstens nach Dozy, Suppl. s. جنن. Das Buch ist mir momentan unzugänglich.

2) Vgl. z. B. Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 18 ff., Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, I, 207 ff. u. a. Daher erscheint er auch bei den Byzantinern (Theophanes, Zonaras etc.) und ebenso in der — für ihn natürlich nicht eben schmeichelhaften — christlichen Muḥammad-Legende des Mittelalters als Epileptiker. Nach Hildebert's Gedichte „De Mahumete" ist er in einem seiner epileptischen Anfälle sogar von den Schweinen aufgefressen worden (weshalb es denn auch den Muslimen verboten ist Schweinefleisch zu essen!); vgl. Edélestand du Méril, Poésies populaires latines du moyen-âge, 375.



ثَمَرَتُها[1] تَنفع وَسْوَسَته (IHišām, an der soeben zitierten Stelle), المجانين والمصروعين اذا دُخِّن بها (Qazųīnī I, ٣٦., 3 v. u.) und والصَّرْع داء يُشبه الجُنونَ (Miṣbāḥ des Faijūmī s. صرع). Von den bei IHišām genannten Merkmalen des جنون: Würgkrampf, schlotternder Gang[2]) und konfuses Vorsichhinflüstern[3]), passen zum mindesten die beiden ersten weniger auf den eigentlichen „Wahnsinn“ als auf Neurosen wie Epilepsie, Katalepsie oder Hysterie. In dem Zitat aus Qazųīnī erscheinen die مجانين in Gesellschaft der مصروعون, der „Epileptiker“[4]), man hat also dabei offenbar an den Epileptikern verwandte Kranke zu denken. In der Miṣbāḥ-Stelle endlich wird die „Besessenheit“ (الجنون) ganz direkt als der Epilepsie ähnlich hingestellt. Mit diesem Resultate stimmt überein, daß allerlei Ausdrücke im Neuarabischen, die an Stelle des alten مجنون getreten sind, gleichfalls nicht nur den „Wahnsinnigen“, sondern auch andere Spielarten des „Besessenen“, darunter auch den

---

1) sc. die der Paeonie.

2) Ich verstehe تَخالُج hier im Sinne von تَخَلُّج, besonders weil die durch letzteres bezeichnete krankhafte körperliche Haltung gleichfalls auf dämonische Einwirkung zurückgeführt wurde; vgl. Lane s. v., den Vers des Ǧarīr وأَشْفِى من تَخَلُّجِ كُلِّ جِنِّ الخ (Dīųān II, ١٤١, 10 = Ḥamāsa ٣., 4, Morgenl. Forschungen 128, 8, Lexx. s. خلج, نظر und خنن) u. a. Möglich wäre **vielleicht** auch es im Sinne von اختلاج „Gliederzucken“ zu verstehen; vgl. عِلْم الاختلاج Fleischer, Kl. Schriften III, 204, ZDPV. VII, 97. VIII, 84 u. a. Dagegen scheinen mir die beiden gewöhnlichen Bedeutungen von تخالج, „unentschieden, ungewiß sein“ (s. z. B. Zuhair, ed. Ahlw., ١., ٣) bezw. „hin- und herreißen, unruhig machen“ (s. Lane), hier ausgeschlossen zu sein.

3) So ist وسوسة hier wohl zu übersetzen; oder sollte es schon in diesem verhältnismäßig alten Texte einfach „Irrsinn“ bedeuten? Vgl. Dozy, Suppl. s. vv. وَسْوَس und وسوسة; Aġānī XXI, ٤٥, 3: وَسْوَسَ فى آخر عمره قيل إنّ السَّوْداءَ غلبت عليه u. a. — Daß der Prophet unserer Stelle zufolge diese drei Merkmale des جنون gerade **nicht** gezeigt haben soll, ist eine Sache für sich, die mit unserer Frage selbst nichts zu tun hat.

4) صَرِع „Epilepsie“ z. B. Qazųīnī I, ٣٣٩, 12 v. u., ٣٦., 4 v. u. f. u. ö.; M. J. Müller, Die letzten Zeiten von Granada, 15, 1.

„Epileptischen“, bezeichnen, so das ägyptisch-syrische مَلْبوس[1]), das maghrebinische مقروں (مقرون; vgl. قرينة, قُرينة[2]) etc.) und das ägyptisch-mekkanische عليه زار[3]) o. ä. —

1) Vgl. Dozy, Suppl. s. v.: Démoniaque, possédé; — qui est dans un état d'exaltation religieuse, convulsionnaire; Spiro, Vocabulary s. لبس: *rágil malbûs*, man possessed by an evil spirit; Cameron, Vocabulary s. لبس: *malboos* ... inspired, devotee; mad, epileptic; Landberg, Proverbes et dictons, S. 48, 4 v. u.: رجل مَلْبوس, homme fou = ملموس. — Man könnte geneigt sein dieses ملبوس von ابليس ableiten, am einfachsten wohl als eine durch die Wurzel لبس beeinflußte paretymologische Bildung (vgl. andal. مُبلس und مبَولَس „besessen“ u. s. Dozy, Suppl. s. بلس, ferner Muḥîṭ al-Muḥîṭ s. لبس und Landberg a. a. O. zu ولد تلبيس „Teufelskind“). Richtiger aber wird man es auf das alte لبس فلانًا „er verkehrte intim mit jemand, machte jemand zu seinem vertrauten Freunde“ zurückführen (vgl. die Lexx.; Gloss. Ṭab.; Ḥamāsa ٥٥٥, 10 = Kāmil ٢١٢, 5; Ḥarīrī, Maqāmāt ٣٢, 4. 6. v. u. etc.). Es wird also eigentlich bedeuten: „einer, den (ein Dämon) zu seinem vertrauten Genossen gemacht hat“. Vgl. als auf derselben Vorstellung beruhend schriftarab. مُصاحَب (s. die Lexx.) und andal. مصحوب und مُصاحب „besessen“ (s. Dozy, Suppl.), sowie das sofort zu erörternde مقرون — ferner Spiro, Vocab. s. لبس: *libsoh ʿafryt*, a devil possessed him (= *rikboh ʿafryt*, ibid. s. ركب), und التبس بالجنّى „besessen, epileptisch sein“ (Dozy, Suppl.; التبس c. ب pers. „in enge Beziehung zu jemand treten“ z. B. auch Maqqarī II, ٢٣v, 5 La.).

2) Vgl. Beaussier, Dictionn. s. مقرون: Endiablé, enragé und épileptique, s. قرينة: Mal caduc, épilepsie, haut-mal, s. قرن: قرنت والّا Es-tu fou?; Ben Sedira, Petit dictionn. s. مقرون: épileptique, s. قرينة: épilepsie, s. قرن: avoir une attaque d'épilepsie; Dombay, Gramm. S. 89: Morbus caducus قرينة; Ruiz Orsatti, Guia de la conversación española-árabe marroqui S. 65: epilepsia ... krina; Dozy, Suppl. s. vv. u. s. f. (im Schriftarab.: القرين الشيطان, المقرون بالانسان, لا يفارقه الخ TʾA. s. v).

3) Vgl. Snouck Hurgronje, Mekka, II, S. 124: „Die echten *Zār* heißen ... theils gewisse Formen des Irrsinns, theils hysterische Anfälle“ u. s. f.; Vollers, diese Zeitschr. XLV, 344: „das Volk wendet Bezeichnungen wie عليه زار oder عليه شيخ auf alle epileptischen Anfälle an“ u. a.

In der von Ram bearbeiteten „Qiṣṣat Mâr Elijâ“ (Leipz. semitist. Studien II, 3) steht fast regelmäßig[1]) neben dem Namen oder Titel (ܐܠܡܥܠܒܣ) des Apostels Paulus das Epitheton ܐܠܡܥܨܘܡ, für das der deutsche Text „(von Gott) gestärkt“ bietet. Ich habe, als ich das Manuskript und später die Korrekturbogen der Arbeit durchging, diese Übersetzung stehen lassen, weil ich keine bessere zu geben wußte. Jetzt möchte ich dafür vorschlagen: „beglaubigt“. Vgl. ʿAqā'id des ʿOmar an-Nasafī, ed. Cureton[2]), ١, 8 f.: خَبَر الرسول المؤيَّد بالمُعْجِزة und zu المؤيَّد die Glosse im Kommentar des Taftāzānī: أى الثابت رسالتُه. A. Fischer.

Zu phönizischen Inschriften. — Auf der 2. Zeile der größeren Inschrift von Narnaka (Cypern) können die Anfangsworte הסמל ז מש אנך יתנבעל ihrem Sinne nach kaum etwas anderes besagen, als „diese Statue bin ich, Yatonba'al“; und ihr Sinn ist auch wohl von niemandem anders aufgefaßt worden. Aber über die grammatische Auffassung, ja sogar über die Einteilung der Buchstaben in Worte herrscht Zweifel.

Ich teile die Buchstaben so ab, wie oben angegeben, und erkläre מש als מַ(ה־)שֶּ *das was*, so daß der Nominalsatz wörtlich besagte: „diese Statue (ist) das was ich (bin)“. Man erinnert sich hierbei leicht ganz ähnlicher vulgärdeutscher Redewendungen.

Entsprechend lese ich auf Zeile 7 אית מַשְׁ פן אבי, „das was das Antlitz meines Vaters (ist)“, d. h. „(ich habe aufgestellt) die Büste, oder das Portrait meines Vaters“.

Durch diese Erkenntnis wird auch die 5. Zeile der Tabnitinschrift berührt. Ich wage für die vielumstrittenen Worte folgende neue Deutung: כ אי אַדְ לן כסף אי אַדְ לן חרץ וכל מנם מַשְׁ דְבֵלֹת „denn nicht hat man mich versehen mit Silber, nicht hat man mich versehen mit Gold; und alle Beigaben bestehen in Feigenkuchen“. Wie immer מנם etymologisch zu begründen sein mag, und was immer es im Grunde bedeuten mag: es deutet auf die Beigaben, die dem Toten mit ins Grab gelegt zu werden pflegten. So auch Ešmunazar Zeile 5, wo gesagt ist, daß dem Toten überhaupt keine Beigaben beigegeben seien. Dem Sinne nach übereinstimmend Tahnit, der die Wertlosigkeit der Beigaben betont. F. Praetorius.

1) Nämlich 2, 7. 23. 4, 19 und 7, 18. Einmal, 5, 9, erscheint dafür ܐܠܡܢܨܘܪ.

2) Diese Ausgabe ist freilich schlechter als die orientalischen.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1907.

Das Semitische

mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

Allgemeines. Einen ausführlichen, nach bibliographischer Vollständigkeit strebenden Jahresbericht bringt die neue Zeitschrift der römischen Orientalisten aus der Feder Teloni's, Guidi's und Nallino's[1]). Die vergleichende Grammatik des Referenten hat in Lieferungen zu erscheinen begonnen[2]). 5

Assyriologie. E. Meyer sucht an der Hand des archäologischen Materials zu erweisen, daß nicht die Sumerer, sondern die Semiten die ältesten Bewohner Babyloniens gewesen seien; jene seien erst nach diesen ins Land gekommen und dann semitisiert worden[3]). Thureau-Dangin's Bearbeitung der sumerisch-akkadischen Königsinschriften (s. Bd. LXI, 247, Nr. 5) ist nunmehr auch in deutscher Sprache erschienen[4]). Derselbe erörtert den Gebrauch der Verbalpräfixe im Sumerischen[5]). Das gleiche Thema besprechen Langdon mit Seitenblicken auf eine angebliche sumerisch-indo- 10

1) Bollettino, II. — Lingue e letterature semitiche. Estratto dalla „Rivista degli Studi Orientali" pubblicata a cura dei Professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma vol. I, S. 228—414.

2) C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. 1. Bd. Laut- und Formenlehre, Berlin, Reuther & Reichard, 1907. Lief. 1—3 (S. 1—384), à *Mk.* 5,—.

3) Eduard Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien. Mit 5 Tafeln. (Aus: Abh. Akad. d. Wiss. Berlin.) Berlin 1906. 4°. *Mk.* 11,—.

4) F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. (Vorderasiat. Bibl., 1. Bd. Abt. 1.) XX, 275 S. Leipzig, Hinrichs, 1907. *Mk.* 9,—.

5) Derselbe, La syntaxe du verbe sumérien. (ZA. XX, 380—404.)



germanische Verwandtschaft[1]) und Poebel[2]). Einen Beitrag zum sumerischen Wörterhnch liefert Fossey in einer Sammlung von Ideogrammen, die Brünnow noch nicht aufgenommen hatte[3]).

Eine ühersichtliche Einführnng in die Sprache der assyrischen Königsinschriften mit gelegentlicher Rücksicht auch auf althahylonischen Sprachgehranch liefert Meißner[4]).

Weher will Nichtfachleuten eine genauere Bekanntschaft mit dem Geisteslehen der Ostsemiten vermitteln, indem er ihre epische Dichtung in ausführlichen Inhaltsangaben und wörtlichen Auszügen und die ührigen Literaturgattungen in snmmarischer Darstellung vorführt[5]).

Neue Qnellen zur ältesten Geschichte Bahyloniens hat King erschlossen[6]) Die unter Darius geschriehene, mit Nahonassar beginnende sog. hahylonische Chronik hat Delitzsch auf Grund der zuerst von Pinches hekannt gemachten Duplikate neu herausgegehen und kommentiert[7]). Die große, dreisprachige Inschrift des Darins von Behistun wird uns nach neuen Kollationen von King und Thompson unter Mitwirknng von Budge durch das Britische Museum vorgelegt[8]). Das Berliner Museum veröffentlicht seine historischen Urkunden, einschließlich der Grenzsteine[9]). C. F. Leh-

1) St. Langdon, La syntaxe du verhe sumérien. (Babyloniaca, puhl. par Ch. Virolleaud, I, S. 1—83.) — Syntax of componnd Verhs in Sumerian (ehenda II, 65—101).

2) A. Poebel, Das Verbum im Snmerischen. (ZA. XXI, 216—240.)

3) C. Fossey, Contribntion au dictionnaire sumérien-assyrien. (Supplément à la Classified List de Brünnow.) 2 fasc. Paris 1906/7. *fr.* 50.

4) Bruno Meissner, Knrzgefaßte assyrische Grammatik. Leipzig, Hinrichs, 1907. (Hilfshücher z. Kunde d. alten Orients, 3. Bd.) V, 80 S. *Mk.* 3,—, geh. 3,50.

5) Otto Weher, Die Literatnr der Bahylonier nnd Assyrer. Ein Üherhlick. (Mit 1 Schrifttaf. n. 2 Abb. Der alte Orient, Ergänzungsbd. II.) Leipzig, Hinrichs, 1907. XVI, 312 S. *Mk.* 4,20, geh. 5,—.

6) L. W. King, Chronicles concerning Early Babylonian Kings, including Records of the Early History of the Kassites and the Conntry of the Sea (Studies in Eastern History II. III.). Vol. I. Introductory chapters. 1 pl. XVII, 256 S. Vol. II. Texts and translations. 1 pl. XI, 199 S. kl. 8. à *Mk.* 8,50.

7) F. Delitzsch, Die hahylonische Chronik nebst einem Anhang über die synchronistische Geschichte. (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig. Bd. XXV, 1.) gr. 8°. 46 S.

8) The Scnlptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia. A new Collation of the Persian, Susian, and Babylonian Texts, with English Translations, etc. London, Brit. Musenm, 1907. 16 pl., XLIV, 223 S. *Mk.* 20,—. (Vgl. Weißbach's Anzeige diese Zeitschr. LXI, 722 ff.)

9) Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin, hsg. von der Vorderasiatischen Ahteilung. Heft I. Sämtliche in sumerischer und semitischer (babylon.-assyr.) Sprache verfaßten historischen Urkunden des Berliner Museums sowie die dort vorhandenen Kudurru Inschriften nnd eine Auswahl privatrechtlicher Dokumente, insgesamt 115 Texte, autographiert und im Inhaltsverzeichnis mit erläuternden Bemerkungen versehen von L. Messerschmidt und A. Ungnad. XII, 96 S. Leipzig, Hinrichs, 1907. *Mk.* 12,—. Beiheft dazu: Die hildlichen Darstellungen auf vorderasiatischen Denkmälern der Kgl. Museen zu Berlin. 11 S. u. 8 Taf. in Photolith. *Mk.* 8,—. (Vgl. S. 158, Nr. 5.)

mann-Haupt legt die archäologisch-epigraphische Ausbeute seiner Reise in Armenien vor, einige unterwegs erworbene Urkunden aus der Sargonidenzeit, sowie die Inschriften des Tigristunnels und der Sardurburg nebst zahlreichen Stücken chaldischer Kleinkunst[1]). Untersuchungen über die altbabylonische Chronologie, im Anschluß an die von King erschlossene Quelle, lieferten Ungnad[2]), Poebel[3]) und Thureau-Dangin[4]).

Eine neue Ausgabe der Amarnatafeln auf Grund einer sorgfältigen Kollation sämtlicher Originale veranstaltet Knudtzon zunächst in Umschrift und Übersetzung, denen eventuell noch eine autographische Reproduktion folgen soll[5]).

Aus dem Gebiete der religiösen Poesie beschert uns Zimmern eine Umschrift und Übersetzung der von King in Cun. Texts XV (1902) veröffentlichten sumerischen Tamüzlieder[6]), die zu den von Frazer[7]) jetzt schon in 2. verm. Aufl. erläuterten griechischen und römischen Quellen die unentbehrliche Ergänzung bieten. Perry legt einige z. T. neue Texte aus der Liturgie des Sîndienstes vor[8]). Eine neue Untersuchung aller auf die religiöse Geltung der Siebenzahl und ihren möglichen Zusammenhang mit der Sabbatinstitution bezüglichen Daten verdanken wir Hehn[9]). Eine Auswahl religiöser Texte (Mythen, Epen, Hymnen, Gebete, Sprichwörter) bietet Dhorme[10]).

Seine Studien über babylonische Astronomie und Astrologie faßt Kugler in einem großen, auf vier Bände berechneten Werke

1) C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. (Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F., IX, 3.) Berlin 1906. 124 S. 4°. (Vgl. S. 163, Nr. 8.)

2) A. Ungnad, Die Chronologie der Regierung Ammiditanas und Ammisaduqas. (Beitr. z. Ass. u. sem. Sprachw. hsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt, VI, 3, S. 1—54.)

3) A. Poebel, Das zeitliche Verhältnis der ersten Dynastie von Babylon zur zweiten Dynastie (ZA. XX, 229—245), und Das zeitliche Verhältnis der zweiten Dynastie der größeren Königsliste zur dritten Dynastie (ebenda XXI, 162—175).

4) Thureau-Dangin, La deuxième dynastie du canon royal et la date de la fondation du royaume babylonien. (Ebenda XXI, 176—187.)

5) Die El-Amarna-Tafeln, bearbeitet von J. A. Knudtzon (Vorderasiat. Bibl. II.) Leipzig. Hinrichs. Lief. 1—7 (S. 1—672) à *Mk.* 2,50.

6) Heinrich Zimmern, Sumerisch-babylonische Tamüzlieder. (Abdr. a. d. Ber. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig, Bd. LIX, S. 201—252.)

7) J. G. Frazer, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3. ed. Part 4. Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. 2. ed. rev. and enlarg. London 1907. 472 S. *Mk.* 10,—.

8) E. G. Perry, Hymnen und Gebete an Sin. Mit 4 Taf. in Autographie. (Leipziger sem. Stud. II, 4.) Leipzig, Hinrichs, 1907. VI, 50 S. *Mk.* 2,—.

9) J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie. (Eb. II, 5.) IV, 132 S. *Mk.* 4,—.

10) P. Dhorme, Choix de textes religieux assyro-babyloniens: transcription, traduction, commentaire. [Études Bibliques.] Paris, Lecoffre, 1907. XXXVII, 406 S. *fr.* 12. (Vgl. Ungnad's Anzeige oben S. 149 f.)

zusammen, deren 1. Band die Entwicklung des babyl. Planetensystems an der Hand von mehr als 30 bis ins einzelne interpretierten Texten darstellt. Untersuchungen über die Chronologie, über Göttertypen und Kultformen, sowie über astronomische und meteorologische
5 Beobachtungen, namentlich über Finsternisse, sollen folgen[1].

Reiches Material zur Kenntnis des babylonischen Rechtswesens erschließen uns die Textausgaben von Ranke[2], Schorr[3], Lau[4], der eine Liste von 250 Urkunden der Dynastie von Ur aus den französischen Ausgrabungen in Telloh stammend, nebst einigen
10 Proben vorlegt, und Ungnad[5]. Den Namenbüchern von Ranke und Tallqvist (Bd. LX, 256, Nr. 8, 9) schließt sich eine Arbeit von Huber[6]) an über die meist sumerischen oder doch sumerisch geschriebenen Namen aus den altbabylonischen Tempelurkunden.

Die Nordwestsemiten im Altertum. Eine neue handliche, mit
15 einigen Faksimiles und mit Anmerkungen versehene Ausgabe der kanaanäischen Inschriften, der in gleicher Form nach und nach alle wichtigeren aus dem semitischen Altertum erhaltenen Texte mit Ausnahme des Alten Testaments und der ostsemitischen Denkmäler folgen sollen, beschert uns Lidzbarski als eine namentlich
20 Dozenten und Studenten hocherfreuliche Gabe[7]. Außer mehreren z. T. sehr interessanten syrischen, zwei assyrischen, zwei Pehlevi- und drei hebräischen Inschriften veröffentlicht Pognon[8] eine leider

1) F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. Buch I. Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus. Münster, Aschendorf, 1907. XVI, 292 S. mit 24 keilinschr. Beilagen. *Mk.* 32,—.

2) H. Ranke, Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first dynasty of Babylon, chiefly from Sippar. (The Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania.) Ser. A: Cuneiform Texts ed. by H. V. Hilprecht. Vol. VI, 1, Philadelphia 1906. IX, 79 (+ 10) S. 71, XIII Taf. 4°.

3) Moses Schorr, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. bab. Dynastie (ca. 2300—2000 v. Chr.) (Sitzungsber. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. CLV, 2.) Wien, Hölder, 1907. 210 S. *Mk.* 4,70.

4) R. J. Lau, Old Babylonian Temple Records. (Columbia University Oriental Studies, vol. III.) New York, the Macmillan Comp., 1906. XI, 89, 41 S. u. 35 Taf. $ 1,50 *net.*

5) 232 neubabylonische Kontrakte, vorwiegend Naturalien betreffende Geschäftsurkunden aus der Zeit von Nabopalassar bis Darius II, kopiert und autographiert von A. Ungnad. (Vorderasiat. Schriftdenkmäler der Kgl. Mus. zu Berlin, Heft III) IV, 68 S. Leipzig, Hinrichs. *Mk.* 8,—.

6) Engelbert Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin. (Assyriol. Bibl. hsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt, XXI.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 208 S. *Mk.* 36,—.

7) Altsemitische Texte, hsg. und erklärt von Mark Lidzbarski. Erstes Heft. Kanaanäische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch). Mit 8 Abb. Gießen, Töpelmann, 1907. 64 S. *Mk.* 2,—.

8) H. Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul. II, 228, 42 pl., dont 5 phototypies et 6 héliogravures. 2 fsc. in 2°. Paris 1907—8. *fr.* 60 (auf Subskr., später 80.) (Vgl. Nöldeke, ZA. XXI, S. 151—161, 375—388, Lidzbarski LZBl. 1908, Sp. 582—585.)

unvollständige altaramäische Inschrift aus dem Ende des 8. Jahrh. v. Chr., in der *Zkr*, König von Ḥamāt und L'š, dem Be'el-Šemīn für einen Sieg über Bar-Hadad, Sohn des Ḥaza'el, König von Aram, der ihn in seiner Stadt *Ḥzrk* belagerte, dankt. O. Rubensohn entdeckte auf der Nilinsel Elephantine in demselben Raum, aus dem die von Sayce-Cowley veröffentlichten Urkunden (s. Bd. LXI, 250 Nr. 1) stammen, ein neues Nest aramäischer Papyri, die neben Aufzeichnungen über Gemeindeangelegenheiten auch Erzählungen und Dichtungen enthalten. Die drei wichtigsten Stücke dieses Fundes, zwei Kopien eines Schreibens der jüdischen Gemeinde von Jeb-Elephantine a. d. J. 408/7 an Bagohi, Statthalter von Judäa, den sie bittet, ihr die Erlaubnis zum Wiederaufbau ihres schon vor Kambyses erbauten und vor einigen Jahren auf Betreiben der Chnum-Priester zerstörten Tempels zu vermitteln, hat Sachau veröffentlicht und Fraenkel, Smend, Lidzbarski, Nöldeke und Barth haben Beiträge zu ihrer Erklärung geliefert[1]). Nach dem Vorbilde der Geschichten von Palmyra und Ḥarrān, von Grimme und Mez, haben Eiselen[2]) und Meyer[3]) die Geschichte der Städte Gaza und Sidon dargestellt. Auf Grund der safaïtischen Inschriften schildert Dussaud[4]) die Kultur der vorislamischen Araber in Syrien.

Die christlichen Literaturen des Orients[5]). Burkitt's Vorlesungen über die altsyrische Kirche, ihre Bibel, ihre Theologie und Gnosis hat Preuschen[6]) übersetzt. Eine Monographie über Afraates liefert Schwen[7]). Graffin's Patrologia Syriaca legt die 23. Predigt des Afraates, „Das Buch der Länder", zwei Redaktionen vom Martyrium des Simeon Bar Ṣabbā'ē, die Apokalypse und den Brief des Baruch, sowie das Testament Adams und als

---

1) Eduard Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. (Aus: Abh. Ak. d. Wiss. Berlin v. J. 1907.) Berlin 1907. 46 S. mit 1 Taf. 4°. *Mk.* 2,50. (Vgl. Fraenkel, Theol. Litztg. XXXII, Nr. 24, Sp. 657—659, Smend ebenda Nr. 26, Lidzbarski, DLZ. 1907, 3161—2, Barth, ZA. XXI, 188—194, Nöldeke ebenda 195—205, Fraenkel ebenda 241—244.)

2) Frederik Carl Eiselen, Sidon, A Study in Oriental History. (Columbia University Oriental Studies vol. IV.) VII, 172 S. New York 1907. *Mk.* 6,—.

3) Martin A. Meyer, History of the City of Gaza from the earliest times to the present day. (Columbia University Oriental Studies vol. V.) New York 1907. XVI, 182 S. *Mk.* 6,—.

4) René Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Paris, Leroux, 1907. 178 pp., 32 fig. *fr.* 7,50.

5) Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients von C. Brockelmann (syr., arab.), Franz Nikolaus Fink (armen.), Johannes Leipoldt (kopt.), Enno Littmann (äth.). (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen Bd. VII, 2.) Leipzig, Amelang, 1907. VIII, 281 S. *Mk.* 4,—.

6) F. Crawford Burkitt, Urchristentum im Orient. Deutsch von Erwin Preuschen. Tübingen, Mohr, 1907. VIII, 160 S. *Mk.* 3,—.

7) Paul Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. (Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, hsg. v. N. Bonwetsch und R. Seeberg. 2. Stück.) Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907. VIII, 153 S. *Mk.* 4,80.

Anhang die Apotelesmata des Apollonius[1]) vor. Ephraem's Hymnen über die Jungfrauenschaft hat Raḥmānī herausgegeben[2]). Der 3. Band von Bedjan's Ausgabe der Werke Jacob's von Sarug bringt außer 5 schon von Zingerle in den Monumenta Syriaca und den beiden in dieser Zeitschrift Bd. XXIV und XXIX veröffentlichten Gedichten 29 neue Stücke, als erstes eine Darstellung des Hexaëmeron[3]). Über Vaschalde's Ausgabe zweier dogmatischer Schriften des Philoxenus und Brook's Neubearbeitung von drei Monophysitenbiographien, die wir schon aus Land's Anecd. III und durch Kleyn's Ausgabe kennen, nebst einem Fragment über Petrus, den Iberer, wird demnächst eingehender berichtet werden[4]). Aus einer 1894 in Rom aufgetauchten Handschrift veröffentlicht Sachau drei neue Redaktionen der von ihm zusammen mit Bruns i. J. 1880 hrsg. Leges Constantini Theodosii Leonis[5]). Die Predigten des Severus von Antiochia in der Übersetzung Jakob's von Edessa legt Duval vor[6]). Die große Grammatik des Barhebräus übersetzt Moberg nach einem auf neuen Kollationen beruhenden Texte, dessen Abweichungen von Martin er in einem Apparat verzeichnet; in einem Anhange gibt er ein Glossar der Terminologie[7]). Drei Fellīḥīlieder, eine Bearbeitung eines Hymnus von Gīwargīs Wardā von Gemāleddin aus Tellkēf nebst dem Original sowie zwei Gedichte seines Sohnes Jausip, teilt Vandenhoff[8]) mit.

Aus der *christlich-arabischen* Literatur sind diesmal nur

---

1) Patrologia Syriaca .. accur. R. Graffin, Pars prima ab initiis usque ad annum 350. Tomus II. Text. syr. voc. signis instr. lat. vert. notisque illustr. J. Parisot, F. Nau, M. Kmosko. Parisiis, Firmin-Didot, 1907. 1428 coll. *fr.* 30.

2) S. Ephraemi Hymni de Virginitate, quos e cod. Vat. 111 nunc primum ed. ill. et lat. vertit I. Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Ant. Syr. Typis patr. in Sem. Scharfensi prope Berytum. XXIII, 141, 136, 7 p. *Mk.* 15,—.

3) Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis ed. P. Bedjan, tom. III. Parisiis, Lipsiae, Harrassowitz, 1907. XIV, 914 S. *Mk.* 26,—.

4) Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Ed. et interpr. est A. Vaschalde. Corp. script. christ. or., script. syri, series II, t. XXVII. Parisiis, Lipsiae, Harrassowitz, 1907. 271, 204 S. *Mk.* 19,20. Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, pars prima. Ed. et interpr. est E. W. Brooks. (Ser. III, t. XXV.) Ebenda 1907. 95, 60 S. *Mk.* 6,80.

5) Syrische Rechtsbücher, hsg. und übers. von Eduard Sachau, Erster Band. Leges Constantini Theodosii Leonis. Berlin, Georg Reimer, 1907. XXIV, 224 S. *Mk.* 16,—.

6) Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse, ed. p. R. Duval. (Patrologia Orient. IV, 1.) Paris, Firmin-Didot, 1907. 94 S. (hom. LII à LVII).

7) Buch der Strahlen, die größere Grammatik des Barhebräus, Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie von Axel Moberg. Leipzig, Harrassowitz, 1907. Einleitung u. zweiter Teil, Traktat IV. XLIV, 161, 120 S. *Mk.* 10,—.

8) Vier geistliche Lieder in syrischer und neusyrischer Sprache aus den Berliner Hss. Sachau 188 u. 223 mit erklärenden Anmerkungen hsg. v. Bernhard Vandenhoff. Münster i/W. 1907, in Komm. bei Harrassowitz, Leipzig. 117 S., autogr. *Mk.* 6,—.

Forget's Neuausgabe des alexandrinischen Synaxars[1]), sowie eine von den Damen Lewis und Gibson veranstaltete Sammlung von Faksimiles zur christlich-arabischen Paläographie zu verzeichnen[2]).

Arabien und der Islam. Unsere Quellenkenntnis ist durch drei neue Handschriftenkataloge erweitert. Von den Leidener Handschriften sind die Abteilungen Kosmographie und Geschichte[3]), von den Tübinger Geschichte, Biographie und Literaturgeschichte[4]) neubearbeitet; die Manuskripte der Medrese zu Tlemsen verzeichnet Cour[5]). Den Ideengehalt der arabischen Literatur und seine Entwicklungsgeschichte will Nicholson[6]) darstellen.

Auf dem Gebiete der *Poesie* veröffentlicht Krenkow ein Gedicht aus Aṣma'ī's Sammlung mit Ibn al-Sikkīt's Kommentar[7]). Unser schon sehr reiches Material zur Kritik des Diwans von al-Aḫṭal vermehrt Griffini durch eine Reproduktion einer alten Handschrift, die mit zahlreichen anderen literarischen Seltenheiten durch die verständnisvolle Munifizenz eines italienischen Großkaufmannes, Herrn Caprotti zu Ṣan'ā', nach Mailand gekommen ist; einen vollständigen Überblick über die ganze Sammlung stellt uns Griffini in baldige Aussicht[8]). Kračkovski entwirft ein literarisches Porträt des Abū'l 'Atāhija[9]).

Ḥadīṯ und Fiqh. Nach fast 30 jähriger Pause wird die von Krehl begonnene Ausgabe der *Traditionssammlung* des Boḫārī

1) Synaxarium Alexandrinum ed. I. Forget. (Corp. script. christ. or., script. arab., ser. III, t. 18.) Fsc. 1. Textus *fr.* 8,50., fsc. 2 *fr.* 10.

2) Forty-one Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with English Text and Translation by A. S. Lewis and M. D. Gibson. With Introd. Observations on Arabic Calligraphy by D. S. Margoliouth. (Studia Sinaitica XII.) Cambridge 1907. 4, XXII, 82 S. *Mk.* 10,50.

3) Catalogus codicum arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Ed. sec. auct. M. J. de Goeje et Th. W. Juynboll, Vol. sec. (pars prior). Lugduni-Bat., Brill, 1907. 256 S. *Mk.* 7,50.

4) Verzeichnis der Doktoren, welche die Philosophische Fakultät der Kgl. Württembergischen Eberhard-Karls-Universität in Tübingen im Dekanatsjahr 1903—1904 ernannt hat. Beigefügt ist: Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen. I. Von Christian Seybold. Tübingen 1907. VIII, 96 S. 4°.

5) Catalogue des mss. arabes conservés dans les principales bibliothèques algériennes, publié par ordre de M. le Gouverneur Général de l'Algérie. Médersa de Tlemsen. Par Auguste Cour. Alger, Jourdan, 1907. 71 S. 4°. *fr.* 7,50.

6) R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs. (Library of Literary History.) London 1907. XXXI. 500 p. with 1 col. plate, Lwdbd. gr. 8°. *Mk.* 13,—.

7) Ṭufail al-Ġanawī: a Poem from the Aṣma'īyāt in the Recension and with the Comments of Ibn As-Sikkīt, ed. by F. Krenkow. (JRAS. 1907, S. 815—877.)

8) Le Diwân d'al-Aḫṭal, reproduit par la photolithographie d'après un manuscrit trouvé au Yémen avec préface, glossaires, tables, renvois, variantes et notes par Eugenio Griffini (Milan). Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1907. 36, 116 S. gr. 8°. *Mk.* 16,—.

9) И. Крачковскій, Поэтическое Творчество Абу-л-'Атâhiи. (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ. XVIII, 73—112.)

nunmehr von Juynboll fortgesetzt[1]). Eins der Grundwerke des mālikitischen Fiqh, die *Mudauwana*, in der der Imām Mālik die Fragen seines Schülers Ibn al-Qāsim beantwortet, die daher bald nach dem Lehrer, bald nach dem Schüler benannt wird[2]), sowie die Hauptquelle für die Geschichte der Šāfi'iten, das Klassenbuch des Subkī[3]), haben uns die Kairenser Pressen erschlossen. Aus Algier, wo schon vorher das dogmatische Buch des Mahdī der Almohaden, Ibn Tūmart, erschienen war (s. d. Zeitschr. LVIII, 463 ff.), erhalten wir nun auch seine Traditionssammlung[4]). Roberts liefert eine Darstellung des qor'ānischen Privatrechts[5]).

Geschichte und Geographie. Zwei wichtige Quellen für die spätere Geschichte des Islāms sind uns zugänglich geworden. Von dem Zeitspiegel des Enkels des Ibn al-Ǵauzī ließ Jewett den Schlußband, der die Geschichte des Orients von 495 H. bis zum Tode des Verf. 654, und besonders ausführlich die Kämpfe Nūral-Dīn's und Saladdīn's mit den Kreuzfahrern darstellt, reproduzieren[6]). Redhouse hatte eine Übersetzung der *'Uqūd al-lu'lu'ijja* des al-Ḫazraǧī (gest. 812/1409) — einer Geschichte der Rasūliden — nach der einzigen Handschrift des India Office, hinterlassen, die nun durch den Gibb-Fond das Licht erblickt[7]). Für denselben veranstaltete de Goeje eine Neuausgabe von Wright's Ibn Ǵubair[8]). Hartmann übersetzt die geographischen Abschnitte aus al-Ẓāhir's mamlukischem Staatshandbuch und weist nach, daß Ravaisse's Ausgabe ebenso wie das Berliner Ms. zwei von einander unabhängige Aus-

---

1) Le recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhâri publié par M. Ludolf Krehl, continué par Th. W. Juynboll. Vol. IV (première partie). Leiden, Brill, 1907. 252 S.

2) *Kitāb al-mudauwana al-kubrā* li'l-imām Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī, riwājat al-imām Saḥnūn ibn Sa'īd al-Tanūḫī 'an al-imām 'Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim 'anhu (mit Ibn Rušd, Kitāb al-muqaddamāt al-mumahhadāt usw.). 4 Bde. Kairo. 4. 8, 3, 434; 10, 102; 8, 19, 476; 31, 512 S. *Mk.* 46,—.

3) Tāǧ al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Šāfi'ijja al-kubrā*. 6 Bde. Kairo 1324. 7, 301; 8, 322; 7, 314; 341, 11; 264; 268, 8 S. *Mk.* 38,—.

4) Ibn Tūmart, Al-muḥaddaṯ. Algier 1325. 751 S. *Mk.* 7,—.

5) Robt. Roberts, Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorân. (Leipz. semit. Studien, hsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern, II, 6.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 50 S. *Mk.* 2,20.

6) Mir'ât az-zamân (A. H. 495—654) by Šams ad-din Abu 'l-Muẓaffar Yûsuf ben Qizughlû ben 'Abdallâh, commonly known by the surname of Sibṭ Ibn al-Jauzî. A Facsimile Reproduction of Manuscript Nr. 136 of the Landberg Collection of Arabic Manuscripts belonging to Yale University, ed. with Introduction by J. R. Jewett, Chicago 1907. XIV, 529 S. gr. 4°. *Mk.* 36,—.

7) The Pearl-Strings: a History of the Resûliyy Dynasty of Yemen by 'Aliyyu 'bnu 'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy; with Transl., Introd., Annot., Index, Tables, and Maps. By the late Sir J. W. Redhouse. Ed. by E. G. Browne, R. A. Nicholson, and A. Rogers. Vol. I. ("E. J. W. Gibb Memorial" Series, vol. III, 1.) Leyden-London 1906. 78, XXVII. 320 S.

8) The Travels of Ibn Jubayr ed. .... by William Wright. Sec. ed. rev. by M. J. de Goeje, ("E. J. W. Gibb Memorial" Series, vol. V.) Leyden-London 1907. 53, ٣٦٤ S.

züge des Grundwerkes darstellen[1]). Im Auftrage des Fürsten Caetani hat Horovitz in Kairo, Damaskus und Stambul nach neuen Quellenwerken zur Geschichte des Islams gesucht, und er berichtet nun über seine Funde[2]). Die allmähliche Entstehung der sunnitischen ʿAlī-Legende von Ibn Hišām bis auf Sibṭ ibn al-Ǧauzī 5 stellt Sarasin[3]) dar.

Von Caetani's monumentalem Werk führt Vol. II die Geschichte des Islams vom J. 7—12 H. in ausführlichen Quellenauszügen mit kritischen Erörterungen[4]); unter diesen ist namentlich der Versuch (II, 831 ff.) hervorzuheben, mit Gründen der Geologie 10 Arabien als die Urheimat der Semiten zu erweisen, das während der letzten Eiszeit noch ein sehr günstiges Klima gehabt habe und erst durch die seitdem eingetretene allmähliche Austrocknung seine Bewohner, und so zuletzt die Araber nach dem Tode des Propheten auszuwandern genötigt habe. Die mannigfachen Wechselbeziehungen 15 zwischen Christentum und Islam auf politisch-wirtschaftlichem, wie auf religiösem Gebiet legt Becker dar[5]). (Weitere Literatur zur Geschichte des Islams in den „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft“ § 62.)

Reichen Stoff über die für die Geschichte des Mittelalters so 20 wichtigen, aber von modernen Reisenden nur selten berührten Gebiete des alten Moab, der Ammonitis und Edoms hat Musil gesammelt und verarbeitet[6]). Aus Doughty's[7]) Beschreibung seiner Reisen in Arabien ist ein Auszug erschienen.

Epigraphik und Archäologie. Die von Lehmann auf seinen 25 Reisen in Armenien gesammelten Inschriften, meist von Bauten kleinerer muslimischer Dynasten von den Merwāniden bis in die Mongolenzeit, hat van Berchem bearbeitet[8]). Mit desselben,

1) Richard Hartmann, Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs zubdat kašf al-mamālik. (Diss.) Tüb. 1907. IV, 96 S.

2) Josef Horovitz, Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel. (Arabische Hss. geschichtlichen Inhalts.) (Mitt. Sem. Or. Sprachen, Berlin, Westas. Stud., Jahrg. X, 1907, Abt. II, S. 1—68.)

3) Wilhelm Sarasin, Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna. (Basler Diss.) 1907. 70 S.

4) Leone Caetani, Annali dell' islam. Vol. II dall' anno 7 al 12 H. (Con tre carte geografiche, due piante, parecchie illustrazioni e l'indice alfabetico dei volumi I e II.) Milano, Hoepli, 1907. Tomo I e II. LXXVIII, 1567 S. 4⁰.

5) C. H. Becker, Christentum und Islam. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, hsg. von F. M. Schiele, III. Reihe, 8. Heft.) Tübingen, Mohr, 1907. 56 S. *Mk.* —,50, kart. —,75.

6) Alois Musil, Arabia Petraea. Wien, in Kommission bei A. Hölder, 1907. I. Moab. Topographischer Reisebericht XXIII, 443 S. mit 1 Taf. u. 190 Abb. *Mk.* 15,60. II. Edom. Topogr. Reisebericht. 1. Teil. XII, 343 S. mit 1 Karte u. 170 Abb. *Mk.* 15,60.

7) Ch. Doughty, Wanderings in Arabia, being an abridgement of Travels in Arabia Deserta, arranged with introd. by E. Garrett. London 1907, 2 voll. Mit Porträt u. Karte. *Mk.* 17,50.

8) Max van Berchem, Arabische Inschriften aus Armenien und Diyār-

sowie Mittwoch's Unterstützung hat Sarre Erzeugnisse islamischer Metallurgie aus der Münchener Bibliothek wie namentlich aus seiner eigenen Sammlung behandelt[1][2]). Die Ruinen von Sāmarrā hat Herzfeld, der sie in den J. 1903/04 dreimal, leider immer nur kurze Zeit, untersuchen konnte, eingehend beschrieben, und dazu hat er die Nachrichten der arabischen Historiker und Geographen über diese Stadt übersetzt und erläutert[3]). Einige kleine Ergänzungen zu seinen Aufnahmen bietet Beylié, der die Stätte gleichfalls nur flüchtig auf der Durchreise besichtigen konnte[4]).

Aus dem Gebiete des *Adab* sind wieder einige kleine Abhandlungen von Ǧāḥiẓ bekannt geworden. Außer den drei, schon von van Vloten herausgegebenen kleinen Schriften sind 7 Rasā'il, darunter zwei besonders wichtige über schī'itische Sekten und über die Klassen der Sänger, in Kairo gedruckt worden[5]). Ǧāḥiẓ' Abhandlung über Physiognomik und Zeichendeutung der Perser, die Ibn Qotaiba, 'Ujūn II, 186 ff. benutzte, hat Inostranzeff aus der Leid. Hs. herausgegeben und ausführlich erläutert[6]). Von den 'Ujūn ist der IV. Teil erschienen[7]). Jacob macht im Zusammenhang einer Geschichte des Schattentheaters von seiner ostasiatischen Heimat bis zu seinen modernen Pariser Ausläufern ausführliche Mitteilungen über Muḥammad ibn Dānijāl's *al-Mutaijam* nach der neuen von Horovitz in Stambul gefundenen Handschrift[8]).

Für die Geschichte der islamischen *Philosophie* erschließt

---

bekr. (SA. aus C. F. Lehmann-Haupt, Materialien, s. S. 157, Nr. 1.) 36 S. Taf. IX—XIV. 4⁰.

1) F. Sarre und M. van Berchem, Das Metallbecken des Atabek Lulu von Mosul in der k. Bibliothek zu München. (Münch. Jahrb. d. bild. Kunst, 1907.)

2) Sammlung F. Sarre. Erzeugnisse islamischer Kunst, bearbeitet von F. Sarre, mit epigraphischen Beiträgen von E. Mittwoch. Teil I. Metall. Leipzig, Hörschelmann, 1907. VIII, 82 S. 4⁰, mit 10 Taf. *Mk.* 12,—.

3) Ernst Herzfeld, Samarra. Aufnahmen und Untersuchungen zur Islamischen Archäologie. Berlin, Behrend & Co., 1907. VI, 92 S. 8 Taf. 4⁰. *Mk.* 16,—.

4) Général L. de Beylié, L'architecture des Abbasides au IX. siècle. Voyage archéologique à Samarra, dans le bassin du Tigre. (Rev. arch. IV. sér. t. X, 1907, p. 1—18.) Derselbe, Prome et Samara (so!). Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie. (Publ. de la soc. franç. des fouilles arch. I.) Paris, Leroux. 146 S. avec 14 pl. et 100 fig. dans le texte. gr. 8⁰. *Mk.* 6,—.

5) Maǧmū'at rasā'il li . . . . . . al-Ǧāḥiẓ. Kairo 1324. 190 S. *Mk.* 4,—.

6) К. Иностранцевъ. Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для културной исторіи сасанидской Персіи. Примѣты и Повѣрья باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ. XVIII, 1—120).

7) Ibn Qutaiba's 'Ujûn al aḫbâr, hsg. von Carl Brockelmann. Teil IV. (ZA., Beiheft z. Bd. XXI.) Straßburg 1908, S. 393—496.

8) Georg Jacob, Geschichte des Schattentheaters. Erweiterte Neubearbeitung des Vortrages „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland". Berlin, Mayer & Müller, 1907. VIII, 159 S. *Mk.* 4,—.

Horten zwei der wichtigsten Quellen in Fārābī's *Fuṣūṣ*[1][2]) und Ibn Sīnā's k. *al-šifā'*[3]. Asin y Palacios weist nach, daß das Wort *Tahāfut* im Titel der beiden berühmten Werke al-Ġazālī's und Ibn Rušd's nicht als „Zusammensturz“ zu deuten, wie bisher meist geschehen, sondern als „précipitation irréfléchie“[4]. Derselbe gibt eine Darstellung der Psychologie des Mystikers Ibn 'Arabī[5]. Al-Fārābī's Aufzählung der Wissenschaften erläutert Wiedemann[6]. Derselbe übersetzt al-Fārābī's Schrift über die Notwendigkeit der Alchemie, sowie den Abschnitt über Alchemie aus al-Saḫāwī's Encyklopädie und erläutert die Grundanschauungen der arabischen Gelehrten über die Konstitution der Metalle und die Metallverwandlung[7].

Aus der *jüdisch-arabischen* Literatur veröffentlicht Goldziher eine anonyme neuplatonische Psychologie, die in der einzigen Pariser Handschrift irrig dem R. Bechaji, Verf. des Buches über die Herzenspflichten, zugeschrieben wird, und erläutert ihre Lehren ausführlich an der Hand der islamischen und jüdischen Philosophie[8].

Unsere Kenntnis der *neuarabischen Dialekte* des Ostens erweitern einige von Littmann herausgegebene Beduinenerzählungen aus Syrien, die zwar in der halbliterarisch gefärbten Schriftsprache der Städter gehalten sind, aber durch den Stoff genötigt doch auch manches aus dem Sprachschatz der Wüste anwenden; ihren für die Volkskunde sehr wichtigen Inhalt macht L. auch Nichtarabisten durch eine, mit instruktiven Abbildungen beduinischer Geräte geschmückte Übersetzung zugänglich[9]. Aus dem Westen macht

1) M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābīs. Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Ismā'īl el-Ḥoseinī el-Fārānī. (ZA. XX, 16—48, 303—54; wird fortgesetzt.)

2) Derselbe, Das Buch der Ringsteine Fārābīs † 950 mit dem Kommentare des Emir Ismā'īl el Ḥoseini el Fārānī (um 1485) übersetzt und erläutert. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, hsg. v. C. Bäumker u. G. v. Hertling, Bd. V, Heft 3.) Münster 1906. XXVIII, 510 S. gr. 8⁰.

3) Derselbe, Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Encyklopädie. II. Serie: Die Philosophie, III. Gruppe, 13. Teil: Die Metaphysik, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übers. und erl. Leipzig, Haupt, 1907.

4) M. Asin y Palacios, Sens du mot „Tehâfot“ dans les oeuvres d'el-Ghazali et d'Averroes. (Rev. afr. L, S. 185—203.)

5) Derselbe, Psicologia según Mohidin Abenarabi. (Actes du XIVᵉ Congr. intern. des orient., III. Paris 1907. S. 79—191.)

6) Eilhard Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XI. Über al-Fārābīs Aufzählung der Wissenschaften (de scientiis). (Sitzungsber. d. phys.-med. Soz. in Erlangen, Bd. 39, S. 74—101.)

7) Derselbe, Zur Alchemie bei den Arabern. (Journal f. prakt. Chemie, N. F., Bd. 76. S. 65—123.)

8) Kitāb ma'ānī al-nafs, Buch vom Wesen der Seele, von einem Ungenannten. Auf Grund der einzigen Hs. der Bibl. nationale hsg., mit Anmerk. u. Exkursen versehen v. I. Goldziher. (Abh. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F., Bd. IX, Nr. 1.) Berlin, Weidmann, 1907. 61, 63 S. 4⁰. *Mk.* 12,—.

9) Enno Littmann, Arabische Beduinenerzählungen. I. Arab. Text,

uns Narheshuher, der lange als Arzt in Sfax geleht hat, mit dem Dialekt dieser Stadt hekannt in einigen Schilderungen von Hochzeitsgehräuchen und Mitteilungen aus den Gebieten des Aberglauhens; Stumme steuert dazu einen Hochzeitssang aus Tunis 5 bei[1]). Eine reiche Sammlung von Volksliedern aus Blida veröffentlicht Desparmet[2]). Eine grammatische Skizze und ein Vokahular des südoranischen Dialekts liefert Mercier[3]).

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von

Franz Praetorius.

Die im Jahre 1907 zur *äthiopisch-amharischen Literatur*, Geschichte, Sprach- und Landeskunde erschienenen Arheiten mögen 10 ihrer Zahl nach vielleicht ein wenig hinter den in früheren Jahren erschienenen zurückhleihen. Die nichtsemitischen Sprachen Ahessiniens treten diesmal aher ganz zurück.

Aus der Zahl der vorliegenden Arbeiten heht sich von selhst heraus die zusammenfassende Darstellung der äthiopischen Literatur 15 von Littmann[4]). Hatte Conti Rossini in seinen Note per la storia letteraria ahissina vor 7 Jahren gesagt „una vera storia letteraria ahissina non potrehhe scriversi oggi", so stellt Littmann ein gleiches Bekenntnis auch jetzt noch an die Spitze seiner Arbeit, hiermit auf das Bedürfnis nach mehr Einzeluntersuchungen hin- 20 weisend. Freilich hat es auch an solchen nicht gefehlt. Die abessinische *Volkspoesie und Volksliteratur* hat sich uns im letzten Jahrzehnt immer deutlicher enthüllt[5]). Und in der wichtigen Frage nach der Herkunft der äthiopischen *Bibel* bringt Rahlfs[6]) ein weiteres Argument zungunsten Ägyptens (vgl. Bd. LX dieser 25 Zeitschr. S. 262).

VII, 58 S., II. Übersetzung, XI, 57 S., mit 16 Abb. (Schriften d. Wissensch. Ges. in Straßburg 2, 3.) Straßburg, Trübner, 1908. *Mk.* 14,—.

1) Karl Narbeshuber, Aus dem Lehen der arabischen Bevölkerung in Sfax (Regentschaft Tunis). Mit einem Beitrage v. Hans Stumme. (Veröffentlichungen d. Städt. Museums f. Völkerkunde z. Leipzig, Heft 2.) Leipzig, Voigtländer, 1907. 44 S. gr. 8°. *Mk.* 2,70.

2) J. Desparmet, La poésie arahe actuelle à Blida et sa métrique. (Actes du XIVe Congr. int. d. orient. III, S. 437—602.)

3) L. Mercier, L'arabe usuel dans le Sud Oranais. (Actes du XIVe Congr. int. d. orient. III, S. 283—393.)

4) Enno Littmann, Geschichte der äthiopischen Litteratur. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. VII, S. 186—28 t.)

5) Ignazio Guldi, Strofe e brevi testi amarici. (Mitt. Sem. Or. Sprachen Berlin, Westas. Studien, Jahrg. X, 1907, S. 167—184.)

6) Alfred Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung. (ZATW. XXVIII, 1908, S. 63f.)

Daß die Äthiopen ihre *Sprache* doch auch zum Gegenstand der Betrachtung gemacht haben, wird jetzt immer mehr bekannt (vgl. Bd. LXI dieser Zeitschr. S. 255, Zl. 26 ff.). Durch Mondon-Vidailhet[1]) erfahren wir nämlich genaueres über die „samnā warq“ genannte Wissenschaft, von der bisher eigentlich nur der Name bekannt war, und einige Hymnen, bei denen sie zum Ausdruck gelangte: ein Gemisch von absichtlicher Zweideutigkeit und Unverständlichkeit des Ausdrucks, verbunden mit grammatischen Verrenkungen, von welchen letzteren ja auch die gewöhnlichen Gedichte schon einiges bieten (vgl. Thorbecke, Ibn Duraid's Kitâb almalâḥin S. 3 f.). —

Auf dem Gebiet des *Sabäo-Minäischen* dürfte nichts besonders hervorzuheben sein.

Alttestamentliche Studien[2]).

Von

Georg Beer.

Allgemeines. Nekrologe über Siegfried, Stade und R. Smith verdanken wir Baentsch[3]), v. Gall[4]) und Stübe[5]). In einer Zeit, wo über Syllabus und Enzykliken gegen die Modernisten gestritten wird, sei hier gedacht der Nestle'schen[6]) Neubearbeitung der Biographie des Oratorianers Richard Simon, der durch seine Histoire critique du Vieux Testament 1677/8 der modernen Bibelwissenschaft die Bahnen bereitet hat. Die vom Verleger Töpelmann[7]) veranstaltete Neuausgabe der Reden und Abhandlungen Stade's enthält folgende Aufsätze: 1. Über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands, 2. Die messianische Hoffnung im Psalter, 3. Über die Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testaments, 4. Die Entstehung des Volkes Israel, 5. Das Volk Javan, 6. Der Text des Berichtes über Salomos Bauten, 1 Kön. 5—7,

1) C. Mondon-Vidailhet, La rhétorique éthiopienne. Le ሰምና ፡ ወርቅ. (Journ. as., dixième sér., t. X, 1907, S. 305—329.)

2) Umfassende Übersichten über die Literatur für 1907 sind zu finden in der Theolog. Litztg. 1907 u. 1908 (soweit erschienen), der ZATW. 1907 u. 1908 und in dem im Laufe des Jahres erscheinenden Theol. Jahres-Bericht.

3) B. Baentsch, Siegfried. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche³ 18, 320—323.)

4) Aug. Frhr. von Gall, Bernhard Stade. (ZATW. 27, I—XIX.)

5) R. Stübe, Smith, W. R. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche³ 18, 451—459.)

6) Eb. Nestle, Simon. (Ebenda 18, 361—366.)

7) Bernhard Stade, Ausgewählte Akademische Reden u. Abhandlungen. 2. Ausg. Zum Gedächtnis des Verstorbenen in Verehrung u. Dankbarkeit veranstaltet vom Verleger. Gießen, Töpelmann, 1907. IV, 296 S. *Mk.* 2,—.



7. Anmerkungen zu 2 Kön. 10—14, 8. Anmerkungen zu 2 Kön. 15—21, 9. Beiträge zur Pentateuchkritik. Grafe[1]) will schildern, wie Jesus, die Apostel und ältesten christlichen Schriftsteller das Alte Testament gebraucht haben, und welche verschiedene Stellung 5 sie zu ihm einnehmen.

Zur Methode. Jeremias[2]) und Winckler[3]) halten ein Autodafé mit ihren Gegnern ab und stellen eine Art babylonischen Index auf. Zugleich versucht Jeremias mit dem Panbabylonismus die ägyptische Religion aufzuhellen. Gunkel[4]) spricht als seine 10 Überzeugung aus, daß „eine kommende Schule sich gewiß nicht etwa als Gegnerin der Wellhausenschen, sondern als ihre legitime Fortsetzerin fühlen" wird. Auf die Bedeutung der von Sachau[5]) herausgegebenen aramäischen Papyrusfunde aus Elephantine, wozu besonders der Aufsatz von Smend[6]) zu vergleichen ist, soll hier 15 nur vom Standpunkt der alttestamentlichen Religionsgeschichte gewiesen werden. Wenn sich aus jüdischen Flüchtlingen nach der Katastrophe über Jerusalem im Jahre 586 in Oberägypten ein jüdisches Gemeinwesen gebildet hat, das zur Zeit Darius' II. (424—405) eine ansehnliche Opferstätte und ein eignes Priestertum 20 besitzt, so folgt daraus, daß ein Gesetz, wodurch aller Gottes- und Opferdienst außerhalb Jerusalems als illegitim angesehen wird, für das vorexilische Israel nicht vorhanden gewesen sein kann. Sonst hätten eben jene ägyptischen Juden sich nicht entschlossen, den Opferkult Jahwe's auf fremdem Boden aufzunehmen. Bekanntlich 25 suchte zuerst das kurz vor dem Exil promulgierte Deuteronomium allen Gottesdienst auf Jerusalem zu konzentrieren, drang aber mit seinen Forderungen unter dem Einfluß der leitenden Jerusalemer Priester schließlich nur bei der babylonischen Gola durch. Jene oberägyptische Judengemeinde hat aber die vordeuteronomische 30 Kultpraxis beibehalten, wonach überall ein Jahwealtar gestattet ist, wo Israeliten wohnen. Dann sind aber die ägyptischen Papyrusfunde eine Art inschriftlicher Bestätigung für die Richtigkeit der von Reuß und Vatke begründeten modernen Hexateuchkritik. Wie die Entdeckung des Kodex Hammurabi zeigte, daß mit Recht das 35 Bundesbuch Ex. 21—23, mit dem jener Kodex am meisten innerlich

1) Ed. Grafe, Das Urchristentum und das Alte Testament. Tübingen, Mohr, 1907. 48 S. *Mk.* 1,—.

2) Alfred Jeremias, Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Ägyptische Religion. (Im Kampf um den alten Orient I, 1.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 65 S. *Mk.* 0,80.

3) Hugo Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. (Im Kampf um den alten Orient I, 2.) Ebenda 1907. 79 S. *Mk.* 1,—.

4) Hermann Gunkel, Neue Ziele der alttestamentlichen Forschung (Christliche Welt 21, Nr. 4 u. 5.)

5) Eduard Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (s. schon oben S. 159, Nr. 1). *Mk.* 2,50.

6) R. Smend, Zu den von E. Sachau herausgegebenen aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine (s. schon oben S. 159, Nr. 1).

verwandt ist, von der Kritik als ein Niederschlag ältesten israelitischen Gewohnheitsrechtes angesehen wurde, so haben die ägyptischen Funde nun gelehrt, daß auch mit Recht von der Kritik das System des Priesterkodex der nachexilischen Zeit überwiesen wurde. Das Licht kam diesmal nicht aus Babel, sondern aus dem dunklen 5 Kontinent! Für den Betrieb der alttestamentlichen Wissenschaft bedurfte es solcher inschriftlicher Bestätigungen nicht — nun sie ungesucht da sind, sind sie aus mancherlei Gründen willkommen. Durch die Funde in Ägypten ist nun aber auch ein von Winckler selbst oft genug gegen die Modernisten in der alttestamentlichen 10 Wissenschaft ins Feld geführtes inschriftliches Gericht über seine eigne Darstellung der Zeit Esra's und Nehemia's [1]) vollzogen: sie ist ein Phantasiebild — auch dieser Beweis war überflüssig! Die Hoffnung Clermont-Ganneau's [2]) ist nicht zu kühn, daß eines Tages der Boden Ägyptens uns Urstücke der jüdischen Bibel be- 15 schert — das kann für manche Forscher peinlich werden!

Versionen. Rahlfs [3]) sucht aus den überlieferten Handschriften zum griechischen Psalter die verschiedenen Hauptrezensionen Origenes, Hesych und Lucian festzustellen und liefert so Material zur Gewinnung der ursprünglichen Septuaginta. Smend [4]) lobt 20 das Buch als „in der Septuaginta-Literatur einzigartig" dastehend. Nestle [5]) sieht sich durch das Erscheinen eines ersten Teils der großen Cambridger LXX [6]) veranlaßt, sich über Zweck, Einrichtung und Benützung dieser Ausgabe zu verbreiten. Margolis [7]) veröffentlicht Vorstudien zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch- 25 aramäischen Äquivalente in der Oxforder LXX Konkordanz. Smend [8]) bespricht eine Reihe Fälle, wo der syrische Sirach nach dem Griechen korrigiert ist. Helbing [9]) beginnt eine Septuaginta-Grammatik erscheinen zu lassen, die zugleich auch Hilfsmittel zur Erforschung der griechischen Gemeinsprache und der Sprache des 30 Neuen Testaments ist. Techen [10]) verarbeitet das in seinem Schul-

---

1) H. Zimmern u. H. Winckler, Die Keilinschriften u. das Alte Testament (Berlin, 1902), S. 285—299.

2) Clermont-Ganneau, Jéhovah à Éléphantine. (Le Temps, Mardi 29 Octobre 1907.)

3) Alfred Rahlfs, Der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten mit Abschriften von W. E. Crum. (Septuaginta-Studien, 2. Heft.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 256 S. *Mk.* 8,—.

4) Theolog. Ltztg. 1908, Sp. 132.

5) Eberhard Nestle, Septuagintastudien V. (Wissensch. Beilage z. Progr. d. Kgl. Württb. Ev.-Theol. Sem. Maulbronn.) Stuttgart, Vereins-Buchdruckerei, 1907. 23 S.

6) S. ZDMG. 61, 257.

7) Max L. Margolis, Studien im griechischen alten Testament. (ZATW. 27, 212—270.)

8) Smend, Nachträgliches zur Textüberlieferung des syrischen Sirach. (Ebenda S. 271—275.)

9) R. Helbing, Septuaginta-Grammatik, Laut- und Wortlehre. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. *Mk.* 6,—.

10) L. Techen, Das Targum zu den Psalmen. Wismar, 1907. 59 S.

programm 1896 gebotene Material und gelangt zu dem Ergebnis, daß das Psalmentargum nach dem hebräischen Text korrigiert ist. Jedoch sind die Korrekturen nicht gleichmäßig in die von T. benützten 3 alten Ausgaben des Targums (Bomberg'sche Bibelausgabe 1518, Psalterium des Justinianus 1516 und Antwerpener Polyglotte) gedrungen.

Hebräische Grammatik. Für die hebräiscbe Grammaaik im Allgemeinen sei bier gewiesen auf die neuen Arbeiten von Bartb[1]) und Brockelmann[2]) und die Neuauflage des bewährten Studenten- und Gymnasiastenbuches von Strack[3]). Auf eine Anregung Nestle's[4]) hin äußern sich König, Bacher, Krauß nnd Marmorstein[5]) über die hebräiscben Finalbuchstaben. Neben der Vox memorialis כְּמִנְצֵפְךָ nnd מן צפך (nach Bacher מִ׳ צֹפַיִךְ, nach Krauß מ׳ צֹפַךְ „von deinen Sehern“) existiert auch das sinnlose מְנַצְפֵּךְ (Bacher). Für das Alter der Finalbuchstaben erinnert Marmorstein, daß in den aramäischen Papyri von Assuan bereits die Finalbucbstaben ךְ, ן, ך vorkommen. Ungnad[6]) leitet mit Halévy den hebräiscben Artikel von *han* ab; *hal*, was oft als Urform angegeben werde, sei unmöglicb, da *l* dem folgenden Konsonanten zu assimilieren dem Hebräiscben widerspreche. יִקַּח < *ịilkah̥* beruhe auf begrifflicber Ausgleichung. Haupt[7]) führt Fälle an, wo לא Pleneschreibung für empbatiscbes ל = assyr. *lû* sein soll, z. B. Rutb 2, 13 ואנכי לא אהיה כאחת שפחתיך „wahrlicb ich will sein wie eine deiner Mägde“. Zugleich gibt H. ebenda allerband Bemerkungen zu Amos; z. B. על־הגלותם גלות שלמה d. i. „weil sie eine Schar, die in Frieden kam, gefangen nahmen“.

Wortforschung und Textkritik. Caspari[8]) stellt Betrachtungen an über eine Begriffsgescbicbte des Alten Testaments. Haupt[9]) bält für möglich, daß Aram etymologisch ursprünglich mit Edom identisch ist: *d* und *r* wechseln. König[10]) widerlegt die Annahme Winckler's, daß נביא Jes. 3, 2 u. ö. den Sacbwalter,

---

1) J. Barth, Sprachwissenschaftliche Untersuchungen z. Semitischen. 1. Teil. Leipzig, Hinrichs, 1907. III, 54 S. *Mk.* 3,—.
2) C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitiscben Spracben (s. schon oben S. 155, Nr. 2).
3) H. L. Strack, Hebr. Grammatik m. Übungsbuch. 9. Anfl. München, Beck, 1907. XII, 152, 128 S.
4) S. ZATW. 27, 119f.
5) Ed. König, W. Bacher, S. Krauß, A. Marmorstein, Zu den hebräischen Finalbuchstaben. (ZATW. 27, 278—284.)
6) A. Ungnad, Der bebräische Artikel. (Or. Lttztg. 10, Nr. 4.)
7) Paul Haupt, Scriptio plena des empbatischen *la-* im Hebräiscben. (Or. Lttztg 10, Nr. 6.)
8) Wilhelm Caspari, Über semasiologische Untersuchungen am hebräiscben Wörterbuche. (ZATW. 27, 162—211.)
9) Paul Haupt, Die Etymologie von Aram. (ZDMG. 61, 194—195.)
10) Ed. König, Bezeicbnet der Nabi' in Jes. 3, 2 usw. den „Sacbwalter“? (ZATW. 27, 60—68.)

d. i. den Advokaten, politischen Agenten n. dgl. bedeute. Cramer[1]) glauht festgestellt zu hahen, daß Deuto- und Tritojesaja bis zu einer gewissen Grenze in dem Gebrauch von צדקה übereinstimmen. Doch kommt bei Jes. 56—66 'צ auch fast schon gleichbedeutend mit „Werkgerechtigkeit“ vor. Nestle[2]) beweist aus dem Wortspiel Jer. 20, 3, daß Jeremia Aramäisch verstand und sprach; ähnliches folge für Jesaja aus Jes. 8, 3. Textkritische Arbeiten liegen vor von Paton[3]) und Haupt[4]) zu Esther, von Torrey[5]) zu Chronika, Esra und Nehemia, von Bewer[6]) zu Ob. v. 16, Richt. 2, 1a 5b. Jes. 42, 5—9. Jer. 2, 34. Ps. 35, 2. Hos. 5, 13. 10, 16 (ירב ist Abkürzung von ירבעם). Hos. c. 2, Jes. 14, 28 und von Fuchs[7]) zu Jesus Sirach. Houtsma[8]) gibt Verbesserungen zu Jes. 6, 5. 31, 5. Klageld. 4, 14. Ps. 32, 4. Neh. 2, 13. 10, 30 und zum Schluß eine Erklärung von משחית.

Metrik. Sievers und Guthe[9]) teilen sich in die Arbeit über Amos so, daß letzterer den hebräischen Text metrisch bereinigt vorführt, und ersterer dann den Text metrisch transkrihiert. Von Sievers stammen die Abschnitte „zur metrischen und stilistischen Technik“ und „zur Vorgeschichte der Sammlung“; von heiden gemeinsam sind die Bemerkungen „zu den Texten im Einzelnen“. Für die Metrik ist charakteristisch die häufige Anwendung des Enjambements, d. i. des Widerspruches zwischen syntaktischen und metrischen Abschnitten[10]). Sievers[11]) gelingt, wie die Genesis nun auch die Bücher Samuelis metrisch aufzuteilen. S. 115—118 gibt er eine Übersicht über die Quellenscheidung. Sievers'[12]) alttestamentliche Miszellen betreffen Metrisches zu Joel, Obadia,

---

1) Karl Cramer, Der Begriff צדקה bei Tritojesaja. (ZATW. 27, 79—99.)

2) Eberhard Nestle, Ein aramäisch-hebräisches Wortspiel des Jeremia. (ZDMG. 61, 196—197.)

3) Lewis Bayles Paton, A Text-critical Apparatus to the Book of Esther. (Old Testament and Semitic Studies in memory of William Rainey Harper, vol. II, S. 1—52.)

4) Paul Haupt, Critical Notes on Esther. (Ebenda 113—204.)

5) Charles Cutler Torrey, The Apparatus for the Textual Criticism of Chronicles-Esra-Nehemia. (Ebenda 53—112.)

6) Jnlius A. Bewer, Critical notes on Old Testament Passages. (Ebenda 205—226.)

7) A. Fuchs, Textkritische Untersuchungen z. hebr. Ecclesiastikus. Das Plus des hebr. Textes des Ecc. gegenüher d. griech. Übers. (Bibl. Studien XII, 5.) Freiburg, 1907. XII, 124 S.

8) M. T. Houtsma, Textkritisches. (ZATW. 27, 57—59.)

9) Eduard Sievers und Hermann Guthe, Amos metrisch bearbeitet. (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. XXIII, Nr. III.) Leipzig, Teubner, 1907. 91 S. *Mk.* 5,—.

10) Vgl. Theol. Ltztg. 1907, Sp. 312/3.

11) Eduard Sievers, Samuel metrisch hsg. 1. Teil: Text (Metrische Studien III). (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. XXIII, Nr. IV.) Leipzig, Teubner, 1907. 118 S. *Mk.* 4,50.

12) Eduard Sievers, Alttestamentliche Miscellen 6 bis 10. (Ber. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig LIX, 1.) 109 S.

Zephanja, Haggai und Micha. Staerk[1]) will im Anschluß an Kittel's Biblia Hebraica „die wichtigsten Texte aus der prophetischen, epischen, lyrischen und didaktischen Dichtung in metrischer Gestalt" veröffentlichen und macht den Anfang mit den Dichtungen Jesaja's. Hauser[3]) denkt als Dichter gering über die bisherigen Versuche, eine Metrik in den Psalmen herzustellen (S. VIII); schließlich bekennt er sich aber auch zu dem System der Zählung der Hebungen (S. 13 ff.). Für die Gewinnung eines kritischen Textes zieht er stark die LXX herbei.

Kommentare und Einzelexegese. Cheyne's[4]) neues Werk ist eine Art Kommentar zur Genesis und zu Stücken des Exodus. Mahler[5]) will den Namen מנשה für das Ägyptische beanspruchen. Die aufgestellte Etymologie leuchtet aber wenig ein. Vielmehr entspricht מנשה keilschriftlichem Mannašu[6]). Messel[7]) unterzieht das Kapitel über den „großen Sühntag" Lev. 16 einer neuen kritischen Analyse. Die Grundlage bilden 16, 3b. 5—10; der 2. Stufe gehören an 2. 3a. 4. 11 (12b). 14—16a. 17—28; an 3. Stelle stehen 12f. 16b. 25; den Abschluß bildet die Anfügung 29—34a. Noordtzij[8]) sucht wahrscheinlich zu machen, daß 2 Sam. 8, 3—6 sachlich die Fortsetzung bildet zu 2 Sam. 10, 15—19. Kamphausen[9]) bezieht Jes. 22, 25 nicht auf Eljakim, sondern auf Sebna und kann so für den ganzen Abschnitt Jes. 22, 15—25 Herkunft von Jesaja behaupten. Giesebrecht[10]) hat seinen Jeremiakommentar vom Jahr 1894 in literarhistorischer Hinsicht stark umgearbeitet (vgl. z. B. S. XX/I die Quellenscheidung gegen früher) und ihn der modernen Metrik angepaßt. Cornill[11]) hält gegenüber Stade[12]) fest, daß Jer. 1, 5 נביא לגוים נתתיך

---

1) W. Staerk, Ausgewählte poetische Texte des Alten Testamentes in metrischer und strophischer Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen und zum Selbststudium. Heft 1. Die Dichtungen Jesajas. Leipzig, Hinrichs, 1907. IX, 34 S. *Mk.* 1,—.

2) Vgl. Theol. Ltztg. 1907, Sp. 660/1.

3) Otto Hauser, Die Urform der Psalmen, das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift und Übersetzung. Großenhain, Baumert & Ronge, 1907. XI, 187 S.

4) K. Cheyne, Traditions and Beliefs of Ancient Israel. London, Black, 1907. XX, 591 S.

5) Eduard Mahler, Zu Genesis XLI. (ZDMG. 61, 625—629.)

6) Vgl. Eduard Meyer, Die Israeliten 1906, S. 515.

7) N. Messel, Die Komposition von Lev. 16. (ZATW. 27, 1—15.)

8) Noordtzij, 2. Samuel 8, 3—6. (Ebenda 27, 16—22.)

9) Adolf Kamphausen, Sebna. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 107—110.)

10) Friedrich Giesebrecht, Das Buch Jeremia übers. u. erkl. 2. völlig umgearb. Aufl. Mit 1 Abb. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. XLII, 259 S. *Mk.* 7,—.

11) C. H. Cornill, Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. I. (ZATW. 27, 100—110.)

12) Vgl. ZDMG. 61, 261.

echter Jeremiatext ist. Nach Bruston[1]) wird Jer. 1, 5 ein Plural durch Jer. 1, 8 מפניהם gefordert. Doch stößt sich B. mit Stade an גוים und liest dafür גרים = גאים. Für Nahum ist zu vergleichen Haupt[2]). Charles Augustus und Emilie Grace Briggs[3]) beenden ihren Psalmenkommentar[4]). Populär gehalten ist die Psalmenerklärung von Boehmer[5]). Ludwig[6]) behandelt textkritisch und metrisch die Psalmen 2, 23, 29, 39, 42/43, 46, 51, 67, 90, 107, 110, 146. Spoer[7]) läßt Ps. 18 aus den zwei selbständigen Liedern 1—7 + 14 + 17—29 + 31 und 30 + 32—51 und der Einschaltung 8—13 + 15—16 bestehen; davon soll sich das 2. Lied auf Johann Hyrkan nach dem Jahr 129 v. Chr. beziehen. Dijkema[8]) deutet Ps. 45 als ein auf ein gewöhnliches Brautpaar gedichtetes Hochzeitslied. Die Aufnahme in das Gesangbuch verdanke es dem Umstande, daß die Gemeinde sich selbst in dem Bilde des Königs erblickte. Eine neue Einzelmonographie zu dem schon oft behandelten 68. Psalm bietet Haupt[9]). Haupt[10]) deutet mit Olshausen Psalm 137 auf die Makkabäerzeit; auch gibt er Übersetzung und Kommentar. Populäre und apologetische Zwecke verfolgt Oettli[11]) mit seiner Erläuterung des Buches Hiob. Haupt[12]) veröffentlicht eine, von einer Einleitung und einem sehr eingehenden Kommentar umrahmte neue Übersetzung des Hohenliedes nach eigner sachlicher Ordnung. Zapletal[13]) bekennt sich zu der Deutung des Hohenliedes als carmen epithalamium, nuptiale (S. 30). Der Frage der Verfasserschaft will er (S. 58 Anm.) eine neue Schrift widmen. Löhr[14]) hat seine Erklärung der Klagelieder besonders in metrischer Hinsicht revidiert. Für Esther, Daniel (Klagelieder

1) Ch. Bruston, Jérémie fut-il prophète pour les nations? (ZATW. 27, 75—78.)

2) Paul Haupt, The Book of Nahum. (JBL. 26, 1—53.)

3) Charles Augustus Briggs and Emilie Grace Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms Vol. II. (The International Critical Commentary.) Edinburgh, T. & T. Clark, 1907. VIII, 572 S. 10 *s.* 6 *d.*

4) Vgl. ZDMG. 61, 261/2.

5) J. Boehmer, Das Buch der Psalmen ausgelegt für Bibelfreunde. Leipzig, 1907. VIII, 476 S.

6) Carolus Ludwig, De Psalmis delectis emendatius ac metrice edendis. (Gothaer Gymnasialprogr.) Lipsiae, Fock, 1907. 13 S.

7) Hans H. Spoer, Versuch einer Erklärung von Psalm 18. (ZATW. 27, 145—161.)

8) F. Dijkema, Zu Psalm 45. (Ebenda 27, 26—32)

9) Paul Haupt, Der 68. Psalm. (AJSL. 23, 220—240.)

10) Paul Haupt, Psalm 137. (Or. Lttztg. 10, Nr. 2.)

11) S. Oettli, Das Buch Hiob erläutert für Bibelleser. (Erläuterungen zum A. T., 1. Teil.) Calw und Stuttgart, 1907. 126 S.

12) Paul Haupt, Biblische Liebeslieder. Leipzig, Hinrichs, 1907. LVI, 135 S. *Mk.* 4,50.

13) Vincenz Zapletal, Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (Gschwend), 1907. VII, 152 S. *Mk.* 4,—.

14) Max Löhr, Die Klagelieder des Jeremias übers. u. erkl. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. XVI, 32 S. *Mk.* 1,—.

u. Baruch) und Esra-Nehemia vgl. die Arbeiten von Streane[1], Knabenbauer[2]) und Neteler[3]).

Literaturgeschichte. Gautier[4]) bietet eine Einleitung zum Alten Testament, die dem Gang der alttestamentlichen Schriften 5 folgt. Auch werden die wichtigsten Pseudepigraphen genannt. Den Schluß bilden Bemerkungen zur „allgemeinen Einleitung". Der Standpunkt des Werkes ist der der „gemäßigten Bibelkritik auf Wellhausen-Duhm'scher Grundlage, so wie er um 1900 zum Durchschnittsbesitz geworden ist" [5]). Klostermann[6]) stellt sich 10 mit seinen aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1894 ff. wieder abgedruckten und durch die Abhandlung über das „Sinaitische Bundesbuch" ergänzten Aufsätzen, die unter dem Titel Pentateuch vereinigt sind, in bewußten Gegensatz zu der herrschenden Hexateuchkritik. Er betont stark die Unsicherheit des Textes, der der 15 Quellenanalyse als Unterlage dient. Merx[7]) gibt eine neue Einführung in den Hexateuch. Im Rahmen der Weltliteratur entworfen, verfolgt sie besonders den Zweck, eine Geschichte der israelitischen Rechtsentwicklung vorzuführen. Nach S. 143 hat M. bei seiner Darstellung beabsichtigt, den Gegensatz zwischen Dillmann und 20 Reuß, Graf, Kuenen u. Wellhausen auszugleichen. P ist wohl die jüngste Quelle, hat aber „ein weit älteres Werk mit Stoffen, die bis zu den Höhenkulten zurückreichen, — das ist das Heiligkeitsgesetz — in sich aufgenommen". Grimme[8]) weist nach Naville auf die ägyptische Sitte hin, in die Grundmauern alter Tempel 25 Ritual- oder Rechtscodices einzufügen und hält mit Naville für möglich, daß das unter Josia aufgefundene Urdeuteronomium einst von Salomo in die Fundamente oder Mauern des von ihm gegründeten Jerusalemer Tempels eingelegt worden sei. Einen urkundlichen Hinweis findet G. in Deut. 29, 28: „Das ist was für 30 Jahwe, unseren Gott, versteckt gewesen war und für uns und unsere Kinder wieder aufgedeckt worden ist, damit wir auf immer alle

1) A. W. Streane, The book of Esther. With Introd. and Notes. (The Cambridge Bible.) Cambridge, 1907. XXXIV, 80 S.

2) J. Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch. Paris, Lethellieux, 1907. 530 S.

3) B. Neteler, Die Bücher Esdras und Nehemias der Vulgata u. des hebr. Textes übers. u. erkl. Münster i. W. 1907. VI, 105 S.

4) Lucien Gautier, Introduction à l'Ancien Testament. 2 Bände. Lausanne, Bridel & Co., 1906. XVI, 671, 642 S.

5) Vgl. Theol. Ltztg. 1907, Nr. 26.

6) August Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgesch. Neue Folge. Leipzig, Deichert, 1907. IV, 583 S. *Mk.* 10,—.

7) Adalbert Merx, Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführung für Laien. (Religionsgesch. Volksbücher II, 3 Doppelheft.) Tübingen, Mohr, 1907. 160 S. *Mk.* 1,—, karton. *Mk.* 1,25.

8) Hubert Grimme, Die Auffindung des salomonischen Gesetzbuches unter Josia. (Or. Ltztg. 10, Nr. 12.)

Satzungen dieser Thora befolgen". Schmidt[1]) behandelt vom sagen- und mytbenvergleicbenden Standpunkt die Vorgeschichte des Jonamythus. Er stammt aus der Fremde[2]). Haupt[3]) schält aus Nah. 1—3 vier Lieder heraus, wovon das 1. u. 2. nach 161 v. Chr. verfaßt sind, das 3. nach Beginn der Belagerung Ninives, also etwa um 607, das 4. nacb dem Fall, etwa 606. König[4]) ziebt zum Verständnis der hebräischen Dichtung die arabiscbe und babylonische Literatur heran. Kittel[5]) behandelt Einleitungsfragen zu den Proverbien: Jesus Siracb ist von den Proverbien durch einen erheblichen Zeitraum getrennt.

Archäologie. Benzinger[6]) hat die neue Auflage seiner Archäologie unter die von Winckler inaugurierte Anschauung vom alten Orient gestellt. „Wer bier im Orient es tagtäglich mit Händen greifen kann, daß der „Orient" nicbt nur ein geographischer Begriff ist, sondern eine sebr reale Macht, eine gewaltige Kulturwelt, die vom Nil bis zum Eupbrat die verscbiedenen Länder und Völker zusammenfaßt, der kann sich aucb den alten Orient gar nicht mehr anders vorstellen, und der Gedanke einer gemeinsamen altorientalischen Weltanscbauung und altorientalischen Kultur ist ihm ein ganz selbstverständlicher." S. 121 heißt es indeß von der Bescbneidung, die eine Weihe an die zeugende lebenspendende Naturkraft darstellte, sie paßte „in das Schema des reinen Gestirndienstes" nicht. „Gerade dieser Gedanke der ewigen, jedes Jahr aufs neue sich offenbarenden Zeugungskraft der Natur fand im Unterschied von dem babylonischen reinen Gestirndienst eine ganz besondere Betonung in den westsemitischen „kanaanäischen" Kulten" — darnach gibt es also doch anch Unterschiede innerhalb der gemeinsamen Kultur! Das durch die neuen Ausgrabungen gebotene Material ist von B. sehr herangezogen. Hingegen sind die Fragen, die in die eigentliche Religionsgeschichte gehören, stärker ausgeschieden. Vincent[7]) orientiert geschichtlich und geographisch über die Ausgrabungen in Palästina seit 1890: Tell-el Chesi, T. Zakarija, T. eṣ-Ṣāfi, T. Dschedeide, T. Sandacbanna, T. Dschezer, T. Ta'annak nnd Tell-Mutesellim. Alsdann beschreibt er mit Unter-

1) Hans Schmidt, Jona. Eine Untersnchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. (Forsch. z. Relig. n. Lit. d. A. u. N. Test., hsg. v. Bousset n. Gnnkel, Heft 9.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. VIII, 194 S. *Mk.* 6,—. 2) Vgl. dazn ZDMG. 61, 939—947.

3) Paul Hanpt, Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag. (ZDMG. 61, 275—297.)

4) E. König, Die Poesie des Alten Testaments. (In: Wissenschaft u. Bildung.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 164 S. *Mk.* 1,—, geb. *Mk.* 1,25.

5) Kittel, Sprüche Salomos. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 686—697.)

6) J. Benzinger, Hebräische Archäologie. (Grundriß der theol. Wissensch. II, 2.) 2. Aufl. Mit 253 Abb. n. einem Plan v. Jerusalem. Tübingen, Mohr, 1907. XX, 450 S.

7) Hugues Vincent, Canaan d'après l'exploration récente. (Études bibliques.) Paris, Lecoffre, 1907. XII, 495. *fr.* 15.

scheidung der geschichtlichen Perioden, was sich auf Grund der Grabungen sagen läßt über 1. die kanaanitischen Städte, 2. die Kultorte, 3. Idole und sonstige Kultgegenstände, 4. die Toten, 5. Keramik, 6. Geologie und prähistorische Archaeologie. Ein Schlußkapitel betrifft die Stellung Kanaans in der Weltgeschichte. Das Ganze ist ein erstes Kompendium der modernen Palästinagrabungen und zugleich ein Vorbild für Einzelgrabungsberichte. Der schwächste Teil ist wohl das historische Schlußkapitel. Sellin[1]) faßt das Resultat seiner neuen Probegrabung dahin zusammen, daß dadurch der Beweis erbracht sei, „daß die Hügel bei der Elisaquelle das einst von den Israeliten zerstörte Jericho umschließen". Auch die Befestigungsart der Stadt im Norden konnte festgestellt werden. Auf dem nördlichsten Hügel wurde ein Turm mit Burg bloßgelegt; das ganze Gebäude sei das am besten erhaltene, das bisher durch Grabungen bekannt wurde. Graf von Mülinen[2]) schildert auf Grund persönlicher Erfahrungen den heutigen Karmel und seine Bewohner. Für den Religionshistoriker besonders anziehend sind die Mitteilungen über das religiöse Leben der Mohammedaner, Christen und Juden S. 148 ff., die Reste von Totenopfern, Ahnenkult und die Weihrauch- und Tuchschleiergelübde (S. 192). Kittel[3]) kommt zu dem Ergebnis, daß עין רגל 1 Kön. 1, 9 identisch ist mit dem Hiobsbrunnen, und daß „mit hoher Wahrscheinlichkeit der beim Hiobsbrunnen stehende Stein als der Schlangenstein" אבן הזחלת anzusehen ist. Sandel[4]) berichtet über verschiedene Touren, die er nach dem Toten Meere unternommen hat, z. B. Besuch einer bisher unbekannten Höhle im Wādi sdēr; ausführlicher behandelt er aber eine Ostern 1906 ausgeführte 12 tägige Segelfahrt auf dem Toten Meer. Eckardt, Zickermann und Fenner[5]) belehren populär über die jetzigen Zustände von Palästina. Löhr[6]) beschreibt das religiöse und kulturelle Leben im heutigen Palästina mit Rücksicht auf die Nachrichten der Bibel. Kittel[7]) führt die Geschichte des jerusalemischen Tempels vor: der Bau Salomo's, der Tempel Serubabel's und der herodianische Tempel. Auch beschreibt

1) Ernst Sellin, Kurzer vorläufiger Bericht über eine Probeausgrabung in Jericho. (Mitt. u. Nachr. d. Deutsch. Pal.-Ver. 1907, 65—71.)

2) E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels. (ZDPV. 30, 117—207.)

3) Rudolf Kittel, Der Schlangenstein im Kidronthal bei Jerusalem. Mit 8 Abb. Universitätsprogramm. Leipzig, Edelmann, 1907. 31 S.

4) G. D. Sandel, Am Toten Meere. (ZDPV. 30, 79—106.)

5) R. Eckardt, E. Zickermann, F. Fenner, Palästinensische Kulturbilder, Beiträge zur Palästinakunde. Leipzig, Wigand, 1907. X, 260 S., mit 64 Abb. u. 2 Stadtplänen. *Mk.* 5,50.

6) M. Löhr, Volksleben im Lande der Bibel. (Wissenschaft u. Bildung 7.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 138 S. mit zahlreichen Städte- und Landschaftsbildern. *Mk.* 1,—, geb. *Mk.* 1,25.

7) R. Kittel, Tempel von Jerusalem. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 488—500.)

Kittel[1]) die Tempelgeräte: Schanhrottisch, Leuchter, ehernes Meer und Wasserhecken (Handfaß), Kesselwagen. Kittel[2]) kommt zu dem Ergebnis, daß wohl eine Stiftshütte, d. i. ein Zelt als Behausung der Lade in alter Zeit existiert hat, die Beschreibnng dieses Zeltes aber in Ex. 25 ff. wenig Anspruch auf Geschichtlichkeit 5 habe. Eine gründliche Beschreibung der תְּפִלִּין *φυλακτήρια* Mt. 23, 5 gibt Wünsche[3]). Wilke[4]) führt die Hebräerin als Mädchen, als Braut, als Gattin, Mutter und Hausfrau vor und sucht „einen Einblick in ihre idealen Charaktereigenschaften zu eröffnen" (S. 4). v. Orelli[5]) klassifiziert die im A. T. als rein und unrein geltenden 10 Tiere, sucht die der Unterscheidung zugrunde liegenden Vorstellungen zu ergründen (vor allem die natürliche Abneigung), und erörtert sodann das Verbot des Blut- und Fettgenusses, und einzelne Bestimmungen über Zubereitung von Speisen. v. Orelli[6]) schreibt über Entstehung der Leibeigenschaft, Preis eines Sklaven, Dauer 15 der Sklaverei und Behandlnng der Sklaven. Lotz[7]) bespricht die einzelnen biblischen Sternnamen und verbreitet sich dann über Sterndeutung und -dienst. König[8]) äußert sich über Ursprung, Anwendung und Vollzug der Steinigung. König[9]) zerlegt die bei den Hebräern üblichen Spiele in solche, die den Verstand be- 20 schäftigen (Spielen, Rätselraten), oder das Gefühl (Singen) und den Willen (Tanzen, Wettlaufen, mit dem Pfeil schießen, Steine heben). Zehnpfund[10]) scheint zu meinen, daß Tanz als kultischer Tanz nur im Volke, niemals aber in der offiziellen Jahwereligion Bedeutung gehabt habe. Erst im späteren Judentum sei der Tanz 25 Bestandteil des Kultus geworden. Zehnpfund[11]) beschreibt die in Palästina anzutreffenden Taubenarten und handelt über die Verwendung der Tauben beim Opfer und in der Poesie.

Israelitisch-jüdische Geschichte und Geographie. Der, wer weiß wie oft schon totgesagte „Wellhausenianismus" macht immer 30 weitere Fortschritte. Beweis: das Erscheinen der sechsten Ausgabe von Wellhausen's[12]) Israelitischer und jüdischer Geschichte. Spiegelberg[13]) deutet עִבְרִי nach Jer. 2, 6 „Beduine", wozu

1) R. Kittel, Tempelgeräte. (Ebenda 19, 500—504.)
2) Kittel, Stiftshütte, (Ebenda 19, 33—42.)
3) Aug. Wünsche, Tephillin. (Ebenda 19, 510—513.)
4) Fritz Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Leipzig, Weicher, 1907. 62 S. *Mk.* 1,—.
5) v. Orelli, Speisegesetze bei den Hebräern. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 603—607.)
6) v. Orelli, Sklaverei bei den Hebräern. (Ebenda 18, 417—423.)
7) Wilhelm Lotz, Sterne. (Ebenda 19, 10—16.)
8) Ed. König, Steinigung bei den Hebräern. (Ebenda 18, 792—794.)
9) Ed. König, Spiele bei den Hebräern. (Ebenda 18, 633—636.)
10) Rudolf Zehnpfund, Tanz bei den Hebräern. (Ebenda 19, 378—380.)
11) Rudolf Zehnpfund, Tauben. (Ebenda 19, 394—396.)
12) J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 6. Ausgabe. Berlin, Georg Reimer, 1907. V, 386 S.
13) Wilhelm Spiegelberg, Der Name der Hebräer. (Or. Lttztg 10, Nr. 12.)

Littmann die sprachvergleichende Rechtfertigung gibt. Wilke[1]) ist der Ansicht, daß der Patriarch Abraham, in dem der Christ den ersten Offenbarungsempfänger sieht, „wirklich eine historische Persönlichkeit von Fleisch und Blut gewesen ist" (S. 48). Volz[2]) beschreibt die nachmosaisch-vorprophetische Religionsstufe Israels und schließt daraus zurück auf Mose und sein Werk. Denn von Mose selbst haben wir „keinen einzigen sicheren Ausspruch" (S. 102). Mose verkündigte bereits, daß Jahwe sittlicher Weltgott war; auch verband er schon Religion und Sittlichkeit. Gegenüber letzterer Tatsache ist unwichtig, „ob Mose den Dekalog ausgab" (S. 84). Mose stiftete eine Religionsgemeinde, kein Volk. Was ihn zum Religionsstifter machte, war das eigne religiöse Erlebnis (S. 96). Gegenüber dem, daß Mose die „religiös-sittliche Kraft in das Volk Israel und damit in die Menschheit einführte", sind die Propheten nur Fortsetzer seines Werkes, keine Neuschöpfer der Religion (S. 103). Das gleiche Thema bearbeitet Reiner[3]). Orelli[4]) hält die ganze Gestalt Simson's für echt hebräisch. Baentsch[5]) hat nach S. 172 bei seiner Darstellung „David und sein Zeitalter" den von Winckler in seiner Geschichte Israels 1895—1900 niedergelegten Anschauungen, „soweit sie hier Beachtung verdienen, nach Möglichkeit Rechnung getragen und den Leser wenigstens im allgemeinen damit bekannt zu machen gesucht". Beachtenswert sind die historisch-kritischen Bemerkungen von Cook[6]) zur Geschichte Saul's und David's. Salzberger[7]) beginnt wertvolles Material zur Salomosage zu veröffentlichen. S. 8 meint er, Koh. 1, 12 werde bereits vorausgesetzt die Legende von dem Sturz und der Pilgrimschaft Salomo's. Erbt[8]) entwickelt eigenartige Anschauungen zu dem Thema: Elia, Elisa, Jona. Ungnad[9]) zeigt an Beispielen wie Merodach-Baladan mâr-Jakin(i) d. i. M. B. der aus Bît-Jakin oder Ammiba'al mâr Zamani d. i. A. der aus Bît-Zamani, daß so auch Jaua mâr Ḫumrî bedeute: Jehu aus Bît-Ḫumrî (d. i. Israel). Dazu ver-

1) Fritz Wilke, War Abraham eine historische Persönlichkeit? Vortrag. Leipzig, Weicher, 1907. 48 S.

2) Paul Volz, Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Tübingen, Mohr, 1907. VII, 115 S. *Mk.* 3,—.

3) J. Reiner, Moses und sein Werk. Berlin, 1907. 78 S.

4) v. Orelli, Simson. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 371—374.)

5) B. Baentsch, David und sein Zeitalter. (Wissensch. u. Bild. Nr. 16.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907, 172 S. *Mk.* 1,—, geb. *Mk.* 1,25.

6) St. A. Cook, Critical Notes on Old Testament History. The Traditions of Saul and David. London, 1907. XXVIII, 160 S.

7) G. Salzberger, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. I. Teil: Salomo bis zur Höhe seines Ruhmes. Berlin, 1907. 129 S.

8) Wilhelm Erbt, Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. Heft I. Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des 9. u. 8. Jahrh. Leipzig, Pfeiffer, 1907. II, 88 S. *Mk.* 4,—.

9) A. Ungnad, Jaua mâr Ḫumrî. (Or. Lttztg. 9, Nr. 4.)

gleicht Calice (Or. Lttztg. 10, Sp. 334) Jes. 37, 12 בני עדן d. i. die Einwohner von Bît-Adini. Die mir inhaltlich unbekannte Arbeit Schiffer's[1]) möchte ich wegen ihres vielversprechenden Titels nicht unerwähnt lassen! Guthe[2]) schildert nach einer Skizzierung der äußeren und inneren Zustände des 8. Jahrhunderts die Berufung Jesaia's und die Anfänge seines Wirkens. Wichtige Etappen sind ihm dann die Jahre 735/4: Jesaia und Ahas, 722 der Fall Samariens und 701 das Läuterungsgericht über Jerusalem. Eine originelle Exegese ermöglicht ihm bei Jes. 7, 13—17 ohne Streichung durchzukommen. Die Abschnitte 9, 1—6 und 11, 1—9 sind als Gedichte über den „zweiten David" in den Anhang gewiesen, worin die Gründe für und gegen die Echtheit erwogen werden. Meyer[3]) führt die Geschichte Gazas von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart vor. Sellin[4]) beschäftigt sich mit den Fragen: wer war der Vater Serubbabel's, wie steht S. zu Scheschbazzar, was war das Ende S.? Bertholet[5]) will zeigen, wie nach dem Verfasser des Danielbuches durch die seit Alexander dem Großen für den Orient heraufgezogene und unter Antiochus speziell für das Judentum akut gewordene griechische Gefahr das Gericht des Himmels herausgefordert wird. Bei der Ausmalung der Katastrophe von oben bedient sich der Verfasser von Daniel vieler fremder orientalischer Stoffe. Den Menschensohn ist B. geneigt auf Michael, den Schutzpatron Israels, zu deuten (S. 51). Guthe[6]) schreibt über Land, Städte und Bauten der Phönizier, Name und Herkunft, Religion, Geschichte, Handel, Kunst und Kultur. Montgomery[7]) stellt quellenmäßig das Material zusammen über die Samaritaner und versucht ein Bild zu liefern von der äußeren und inneren Geschichte dieser Sekte von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart[8]). Oort[9]) liefert mit Wildeboer zusammen für Holland einen ähn-

1) S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte d. 8. Jahrh. von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme). (Beiheft Nr. I d. Or. Lttztg.) Berlin, Peiser, 1907. IV, 44 S. *Mk.* 5,—.

2) Hermann Guthe, Jesaja. (Religionsgesch. Volksbücher II, 10.) Tübingen, Mohr, 1907. 70 S. *Mk.* 0,50.

3) Martin Meyer, History of the City of Gaza. From the earliest times to the present day (s. schon oben S. 159 Nr. 3).

4) Sellin, Serubbabel. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche³ 18, 225—227.)

5) Alfred Bertholet, Daniel und die griechische Gefahr. (Religionsgesch. Volksbücher II, 17.) Tübingen, Mohr, 1907. 64 S. *Mk.* 0,50.

6) Guthe, Sidonier. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche³ 18, 280—302.)

7) James Alan Montgomery, The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia, Winston, 1907. XIV, 358 S.

8) Vgl. Or. Lttztg. 1907, Nr. 12.

9) H. Oort, met medewerking van G. Wildeboer, Platen-Atlas tot opheldering van bijbelsche Oudheden. Amsterdam, van Kampen & Zoon, 1907. 54 Taf. u. 54 S. *fl.* 3,90.

lichen Bilderatlas zur Bibelkunde wie 1905 Frohnmeyer und Benzinger für das deutsche Publikum (vergl. ZDMG. LX, 269/270). Clauß[1]) sichtet die geographischen Angaben der Amarnabriefe, soweit sie Syrien und Palästina angehen, und gibt am Schluß eine Übersicht über die Resultate seiner Untersuchung. Guthe[2]) kritisiert die verschiedenen biblischen und außerbiblischen Überlieferungen über die Lage des Sinai. Nestle[3]) weist darauf hin, daß der Sina auf arabisch nicht *rās eṣ-ṣafṣāf*, sondern *r. eṣ-ṣafṣafe* (Ez. 17, 5 צַפְצָפָה) heiße. Beer[4]) beschreibt die Geographie und Geschichte Syriens, letztere von der aramäischen Einwanderung bis zur Gegenwart. Der Geschichte der syrischen Kirche widmet Nestle[5]) einen literaturreichen Artikel. Winckler[6]) verteidigt gegenüber Ed. Meyer seine Deutung von Suri = Syria. Musil[7]) gibt in Form eines Reisejournals Bericht über die von 1896—1902 von ihm durchstreiften Gegenden von Moab. Das ganze enthält u. a. Material zur Identifizierung moabitischer Orte, die in der Bibel und bei alten Schriftstellern genannt werden. Die von demselben[8]) gebotene Karte erstreckt sich von Hesbon bis zum Älanitischen Meerbusen, von Raphia im Westen bis zum 37. Grad östlich. Außerdem gibt derselbe[9]) eine Spezialkarte der Umgebung von Petra bei.

Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Delitzsch[10]) beleuchtet weiter durch babylonische Streif- und Schlaglichter die Kultur der alten und neuen Menschheit. Winckler[11]) sucht u. a. zu zeigen, wie die alttestamentliche Religion sich im Zusammenhang mit dem Kulturleben des alten Orients entwickelte. Marti[12]) hat Än-

---

1) H. Clauß, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel (ZDPV. 30, 1—79).

2) Guthe, Sinai. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 381—385.)

3) E. Nestle, Der arabische Name des Sina. (ZDPV. 30, 111.)

4) G. Beer, Syrien. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 281—295.)

5) E. Nestle, Syrische Kirche. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 295—306.)

6) Hugo Winckler, Suri. (Or. Litztg. 10, Nr. 6—8.)

7) Alois Musil, Arabia Petraea. I. Moab. Topographischer Reisebericht (s. schon oben S. 163 Nr. 6).

8) Derselbe, Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen. Hsg. v. d. k. Ak. d. Wiss. 1 : 300000. 3 Blatt von je 50×65 cm Bildfläche. Farbdruck. Ebenda 1907. *Mk.* 15,—.

9) Derselbe, Umgebungskarte von Wâdi Mûsa (Petra). 1 : 200000. 28,5×37,5 cm Bildfläche. Farbdruck. Ebenda 1907. *Mk.* 3,50. (Vgl. dazu Schürer, Theol. Ltztg. 1908, Nr. 4.)

10) Friedrich Delitzsch, Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion. Ein Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1907. 64 S. mit 50 Abb. *Mk.* 2,—.

11) H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. (Wissenschaft u. Bildung.) Leipzig, Quelle & Meyer. 156 S. *Mk.* 1,—, geb. *Mk.* 1,25.

12) Karl Marti, Geschichte der Israelitischen Religion. 5. Aufl. Straßburg, Bull, 1907. X, 358 S. *Mk.* 4,40.

derungen in der neuen Auflage seiner israelischen Religionsgeschichte besonders dem Abschnitte: „Altsemitische Religion“ und „Altisraelitische Jahwereligion“ angedeihen lassen. Graf Baudissin[1]) spricht über die Beschaffenheit der Sonne, ihren Einfluß auf das Irdische, die Sonne als Zeitmesser und behandelt dann sehr eingehend die kultische Verehrung der Sonne bei semitischen Völkern (Babylonier und Assyrer, Kananäer und Phönizier, Aramäer, Südsemiten: Araber, Nabatäer, Südaraber, Äthiopen und schließlich die Hebräer). Der Artikel ist, wie der entsprechende über den Mond, ein kleines Kompendium vergleichender semitischer Religionsgeschichte. Hehn[2]) läßt die für den antiken Kult und auch sonst bedeutsame „Siebenzahl“ aus der Vierteilung des Mondumlaufes und nicht aus der Siebenzahl der Planeten herrühren. שַׁבָּת sei Entlehnung von assyrischem *šabattu*, das selbst als *qăttăl*-Form vom Stamm שׁבא$_4$ d. i. שׁבע anzusehen sei, so daß *šabattu* „Fülle, Sättigung, Befriedigung, Integrität, Vollkommenheit“ (!) bedeute (S. 93). Grimme[3]) erklärt חג שׁבעת Ex. 34, 22 „das Fest der Sieben“ d. i. der Plejaden oder des Siebengestirns. Daß Aufgang und Untergang der Plejaden auch sonst Zeichen für Ernte und Pflügen sind, ist bekannt. Graf Baudissin[4]) hält Tammuz und Adonis für „verschiedene Gottheiten, die aber aus einer gemeinsamen altsemitischen Wurzel erwachsen sind“. In beiden Kulten herrscht gleichmäßig der Zug der Trauer vor. Kautzsch[5]) versucht eine Übersicht über die alttestamentlichen Aussagen von einem Eintreten der Gottheit in die Sphäre des menschlichen Wahrnehmens. Kittel[6]) zeigt, wie Handlungen und Worte den Segen und Fluch vermitteln, welchen Personen das Segnen und Fluchen zusteht, und welche Wirkungen damit verbunden sind. Graf Baudissin[7]) hält die Teraphim für eine Art Penaten, Bilder von Ahnengeistern; eine etymologische Erklärung sei vorab nicht möglich. Trotz dem Verbot den Teufel an die Wand zu malen, zeichnet Wünsche[8]) die Geschichte des Teufels vom Alten Testament bis in die jüngsten Dogmatiken herab. W. meint: „die Vorstellung vom Teufel ist zu den Juden von Babylonien gedrungen, sie hat aber durch Berührung mit der Mazdareligion Persiens eine weitere Ausbildung erhalten“. Wäre dem

---

1) **Wolf Baudissin**, Sonne bei den Hebräern. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 489—521.)

2) **Johannes Hehn**, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (s. schon oben S. 157 Nr. 9).

3) **Hubert Grimme**, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums, hsg. v. E. Drerup, H. Grimme, J. P. Kirsch 1, 1.) Paderborn, Schöningh, 1907. VIII, 124 S. *Mk.* 3,60.

4) **Wolf Baudissin**, Tammuz. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 334—377.)

5) **Kautzsch**, Theophanie. (Ebenda 19, 663—668.)

6) **Kittel**, Segen und Fluch. (Ebenda 18, 148—154.)

7) **Wolf Baudissin**, Teraphim. (Ebenda 19, 514—518.)

8) **Aug. Wünsche**, Teufel. (Ebenda 19, 564—574.)

so, dann müßte, sobald das exotische Nationale des Teufels bekannt geworden ist, aller Teufelsglaube zum Teufel fahren; er sitzt aber zu tief im menschlichen Gemüt, nicht bloß im babylonischen oder persischen! Lotz[1]) vergleicht biblische und außerbiblische Urgeschichte. Greßmann[2]) sammelt die mythischen Überbleibsel der Paradiesgeschichte. Böklen[3]) bringt Parallelen zu Adam und Kain. Caspari[4]) erörtert Begriff und Geschichte von כבוד. Über Prophetismus vgl. Stosch[5]). Kautzsch[6]) bestreitet, daß נֶפֶשׁ מֵת (Lev. 21, 11, Num. 6, 6) „Totenseele" heißt, und bleibt bei der früheren Deutung „jemand totes" (Gesenius), „tote Person" (Oehler). Peisker[7]) untersucht, um das Wesen der Religion Altisraels als Volksreligion festzustellen, die Beziehungen Jahwe's zu Nichtisraeliten auf Grund der Aussagen von J und E im Hexateuch und der vordeuteronomischen Quellen von Richt., Sam. und Könige. Er kommt zu dem Resultat, daß Jahwe in naiver Weise als Gott der Menschen gelte, was ihn aber nicht hindere, einen Unterschied in der Behandlung von Nichtisraeliten und Israeliten zu machen; denn an Israel hat nun Jahwe einmal ein besonderes Interesse, da er Israel zu seinem Volke aus der Zahl der Völker erwählt hat (S. 94/5). Feldmann[8]) rührt an das viel mißhandelte Thema vom Knecht Jahwe's.

Nachbiblisches Judentum und Talmud. Strack[9]) findet die älteste Erwähnung von Synagogen in Ps. 74, 8, den er aus der Zeit des Artaxerxes III. Ochus (359—338) ableitet. Strack[10]) läßt aus den „Ältesten" zur Zeit Esra-Nehemia's den aristokra-

---

1) Wilhelm Lotz, Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen u. zum Ganzen der Heiligen Schrift. Vorträge. Leipzig, 1907. IV, 73 S.

2) Hugo Greßmann, Mythische Reste in der Paradieserzählung. (Archiv f. Religionsw. 1907, 345—367.)

3) E. Böklen, Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung. (I. Bd. Heft 2/3 d. Mytholog. Bibliothek.) Leipzig, 1907. IV, 148 S.

4) W. Caspari, Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im Alten Testament. Die Wortbedeutung der lautlichen Verwandten von כָּבוֹד, dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen. (Diss.) Erlangen, 1907. 106 S. — Daran schließt sich an Derselbe, Die Bedeutungen der Wortsippe כבד im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1908. XI, 171 S. *Mk.* 4,—.

5) G. Stosch, Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. Gütersloh, 1907. VII, 569 S.

6) Emil Kautzsch, Der alttestamentliche Ausdruck *nèphesch mēt.* (Philotesia für Paul Kleinert, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907, S. 85—101.)

7) Martin Peisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften. (Beihefte zu ZATW. Nr. XII.) Gießen, Töpelmann, 1907. 95 S. *Mk.* 2,50.

8) F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Jesaias Kap. 40—55. Freiburg i. B., Herder, 1907. VIII, 206 S. *Mk.* 5,—.

9) H. L. Strack, Synagogen. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 223—226.)

10) H. L. Strack, Synedrium. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 19, 226—229.)

tischen Senat, die erst unter Antiochus dem Großen erwähnte γερουσία, sich entwickeln. Mit dieser Gerusie ist identisch das συνέδριον. Couard[1]) bespricht kurz die Literatur der Apokryphen und Pseudepigraphen und behandelt den Stoff unter den bekannten dogmatischen Kategorien: Gott, Engel, Gott in seinem Verhältnis zur Welt, der Mensch und die Sünde, die Ethik, die messianische Erwartung und die Eschatologie. Er ist bemüht „den Nachweis zu führen, daß sich die Anschauungen unserer Literatur fast durchweg als Weiterbildungen der alttestamentlichen Ansichten erweisen lassen, und daß es deshalb nicht nötig ist, zu ihrer Erklärung in dem Maße auf außerjüdische Einflüsse zurückzugreifen, wie es heutzutage meistens (vor allem von Bousset) geschieht" (S. VI). Einen neuen Kommentar zu den Makkabäerbüchern produzieren Cornely[2]), Knabenbauer, Hummelauer. Steinmetzer[3]) meint in dem Text des Judithbuches vier aufeinander gelagerte Schichten unterscheiden zu können, von denen die älteste um 600 v. Chr., die jüngste um 150 v. Chr. entstanden sein soll. Schmidt[4]) macht plausibel, daß die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (Kap. 37 ff.) ursprünglich aramäisch verfaßt waren, wofür er die äthiopische Wiedergabe der Menschensohnstellen als besonders gravierend ansieht (S. 345 ff.). Die äthiopische Übersetzung sei direkt aus dem Aramäischen, nicht aus dem Griechischen geflossen. Ja es habe überhaupt keine griechische Übersetzung der Bilderreden gegeben. Nur so lasse sich die Unbekanntschaft der alten christlichen Schriftsteller mit den Bilderreden erklären. Bousset[5]) verbreitet sich über die allmähliche Entstehung der Sibyllen in jüdisch-christlicher Umarbeitung. Schürer[6]) hat den seit der 3. Auflage (1898) seiner bekannten neutestamentlichen Zeitgeschichte zu konstatierenden Fortschritt in der Erkenntnis des Spätjudentums besonders in den Anmerkungen gebucht. Staerk[7])

1) Ludwig Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, Bertelsmann, 1907. VIII, 248 S. *Mk.* 4,—.

2) R. Cornely, J. Knabenbauer, F. M. Hummelauer, Cursus Scripturae Sacrae Com. I. vet. test. pars I—XI: duo libri Machabaeorum. Paris, Lethellieux, 1907. 448 S.

3) Franz Steinmetzer, Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, Haupt, 1907. VII, 158 S. *Mk.* 6,—.

4) Nathaniel Schmidt, The Original Language of the Parables of Enoch. (Old Testam. and Semitic Studies II, 327—350.)

5) Bousset, Sibyllen und Sibyllinische Bücher. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche[3] 18, 265—280.)

6) Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. II. Band. Die inneren Zustände. Leipzig, Hinrichs, 1907. VI, 680 S. *Mk.* 14,—, geb. *Mk.* 16,25.

7) W. Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte. In 2 Bändchen. (Sammlung Göschen 325 u. 326.) Leipzig, Göschen, 1907. 192, 168 S. je *Mk.* 0,80.

behandelt die Geschichte des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter im Rahmen der Weltgeschichte von Alexander dem Großen an und stellt sodann die Religion des Spätjudentums selbst dar. Strack[1]) hat seine 1900 erschienene 3. Auflage seiner Einleitung in den Thalmud verkürzt und durch neuste Literatur ergänzt. Strack[2]) verweist auf das 1907 erschienene Werk תלמוד ירושלמי סדר קדשים חלק שני. Der V. Teil des Jerusalemitischen Talmuds (Kodoschim) herausgegeben von Rabbiner Dr. Salomon Friedländer, Szatmárhegy (Ungarn). Traktate: Chulin-Bechoreth. Mit Anmerkungen und Erläuterungen der vorkommenden Fremdwörter von Salomon Ruben Szinérváralja (10+78+1+47 Bl. gr. Fol.). Die Veröffentlichung ist wichtig, weil sie verloren geglaubte Teile der palästinischen G^{e}mara enthält. Der Text ist gedruckt nach einer vom Jahre 1212 n. Chr. stammenden Handschrift des Isaak ben Joseph aus Barcelona, die von einem gewissen Abraham Ha-levi aus Lissabon im 17. Jahrh. dem Josua Benveniste in Konstantinopel geschenkt wurde, bei dessen gegenwärtigen Nachkommen, zwischen Konstantinopel und Adrianopel lebend, sich Bruchstücke wiedergefunden haben. Zunächst sind die Traktate Chullin und B^{e}χoroϑ ediert. König[3]) vergleicht material und formal den Talmud mit Altem und Neuem Testament. Nicht im Talmud, sondern im Neuen Testament, hat sich die alttestamentliche Religion vollendet. Rabinson[4]) verficht die These, daß das rabbinische Judentum den Messias sich mehr national, die Apokalyptik ihn mehr übernatürlich sich gedacht habe. Ganz davon zu trennen sei die Erwartung einer künftigen Seligkeit des Individuums im Himmel. Philippson[5]) führt die Geschichte des mittel- und westeuropäischen Judentums vor von der Revolution bis zum Ausbruch der antisemitischen Bewegung (1875). Er will darin „der unverwüstlichen, ewig sich frisch erneuernden Kraft“ seiner „Stamm- und Religionsgemeinschaft“ ein bescheidenes Denkmal setzen (S. III). Abbott[6]) erzählt die Geschichte der Juden innerhalb der griechisch-römischen und der christlichen Welt, zum teil nach Ländern Europas geordnet. Der Faden geht bis in die Gegenwart; selbst so aktuelle Themen

1) Herm. L. Strack, Talmud. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche^{3} 19, 313—334.)

2) H. L. Strack, Verloren geglaubte Teile des palästinischen Talmuds wiedergefunden. (Theol. Ltztg. 32, Nr. 5, Sp. 129/130.)

3) Eduard König, Talmud und Neues Testament. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen III, 8.) Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge, 1907. 56 S. *Mk.* 0,60.

4) Marcus Rabinson, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris, Leroux, 1907. 108 S.

5) Martin Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. I (Grundriß d. Gesamtwiss. d. Judentums. Schriften hsg. v. d. Gesellsch. z. Förd. d. Wissensch. d. Judent.). Leipzig, Fock, 1907. VIII, 400 S.

6) G. F. Abbott, Israel in Europe. London, Macmillan and Co., 1907. XIX, 533 S. 10 *s.*

wie Antisemitismus und Zionismus sind erörtert. Goldschmidt[1]) charakterisiert das seit Harnack's Wesen des Christentums zeitgemäß gewordene und seitdem schon öfter behandelte Wesen des Judentums[2]).

Ägyptologie[3]).

Von

Günther Roeder.

Der vorliegende Bericht umfaßt die Zeit vom Herbst 1904 bis Ende 1906. Sorgfältige und reichhaltige Zusammenstellungen der erschienenen Bücher und Aufsätze sind für das gesamte Gebiet gemacht von Scherman[4]), andere mit Inhaltsangaben von Wiedemann[5]) und Griffith[6]); das Wichtigste ist auch am Ende jedes Heftes der Zeitschrift für ägyptische Sprache gegeben. Ich stelle nur den Gang der wissenschaftlichen Arbeit im allgemeinen dar, damit der Fernstehende die wesentlichen Fortschritte und die kritischen Arbeiten auf unserem Gebiete erkenne; weitere Einzelangaben sind in den genannten Literaturberichten zu finden.

Ausgrabungen. Mit der größten Spannung pflegen die wissenschaftlichen Kreise auf die zahlreichen, in jedem Winter unternommenen Ausgrabungen zu blicken und so soll auch hier das Wichtigste mitgeteilt werden[7]). Die folgenden Bemerkungen beruhen aber meist nur auf knappen Berichten; gewissenhafte und durchdachte Publikationen lassen Jahre lang auf sich warten, manchmal scheinen sie überhaupt nicht zu kommen. Für den Egypt Exploration Fund[8]) haben Naville[9]) und Hall[10]) die

---

1) Goldschmidt, Das Wesen des Judentums. Nach Bibel, Talmud, Tradition u. relig. Praxis kritisch dargestellt. (Religionswiss. Bibl. d. Judent. 2. u. 3. Heft.) Frankfurt a. M., 1907. VIII, 223 S.

2) Vgl. ZDMG. 60, 274/5. 61, 269.

3) [Verfasser dieses Teilberichts weilt z. Z. in Nubien und hat daher nicht selbst eine Korrektur lesen können. Der Redakteur.]

4) Orient. Bibliogr. hsg. v. Lucian Schermann, Band XVIII (für 1904) u. XIX (für 1905). Berlin, Reuther & Reichard, 1905 u. 06. je *Mk.* 12,—.

5) Jahresber. d. Geschichtsw., XXVII (über 1904), XXVIII (über 1905). Berlin, Weidmann, 1906—07 (darin I, 1—24 bezw. 27 Ägypten von A. Wiedemann).

6) Egypt Exploration Fund. London, Eg. Expl. Fund. a) Memoir 26a: Roman Ehnasya (Herakleopolis Magna) by M. M. Flinders Petrie. 1905. 16 S. 4⁰. 74 Taf. 35 *s.*; b) Memoir 27: The Temple of Deir el Bahari by Edouard Naville. Part V. The Upper Court and Sanctuary. 1906. 12 S. fol. Taf. 119—150. 30 *s.*; c—d) Archaeological Report edited by F. Ll. Griffith. 1904—05. 84 S. 4⁰. 1905—06. 85 S. je 2 *s.* 6 *d.*

7) Bericht über 1905 von Rubensohn in Arch. Anz. 1906, 124—144.

8) Oben Nr. 6, c p. 1—10. d p. 1—7.

9) Compt. rend. 1904, 451. — Nr. 116 p. 391—399.

10) Man 1904, 65. 1905, 119; Journ. Soc. of Arts 53, 791; Proc. SBA. 27, 173; Globus 86, 140; Beil. Münchener Allg. Ztg. 1905. II, 367.

Freilegung des Grabhaues des Königs Mentuhotep III. (Dyn. 11) zu Dēr el-Baḥri durchgeführt; der quadratische Totentempel zeigt im wesentlichen eine um die Pyramide herumlaufende Säulenhalle. Man fand gleichzeitige Reliefs, deren eines den König mit dem Uräus an der weißen Krone (der bisher älteste Beleg) zeigt. Einige Statuen des Königs Sesostris III. (Dyn. 12) haben nicht ein idealisiertes Jünglingsgesicht, wie sonst meist ägyptische Könige, sondern das wirkliche Porträt des gealterten Mannes. Eine Granitstele Sesostris' III. erklärt das Erscheinen dieses Herrschers; er hatte dem Ortsgotte Amon und seinem toten Vorgänger Opfer gestiftet. — In einer Kapelle der 18. Dynastie fand sich die schöne, über 2 m hohe Kalksteinstatue einer Kuh, an deren Euter ein jugendlicher König saugt, während ein anderes Bild des betenden Herrschers unter ihrem Kopf steht; offenhar ist es ein wirkliches Kultusbild der Freudengöttin Hathor und als solches mit besonderer Sorgfalt gearbeitet. Petrie[1]) und Currelly haben die alten Steinbrüche und Bergwerke auf der Sinaihalbinsel durchforscht. Viele Inschriften und Reliefs, auch aus den ersten Dynastieen, sind zuverlässig kopiert und werden durch Gardiner veröffentlicht werden. In Sarbut el-Chadem wurde ein Tempel der 12.—18. Dynastie freigelegt, dessen Aufhau, dem abgelegenen Wüstentale entsprechend, kein mustergültiges Kunstwerk ist. — Für die aus dem „Egyptian Research Account" zur „British School of Archaeology" umgewandelte Gesellschaft hat ihr Leiter Petrie[2]) gearheitet; er suchte in verschiedenen Stadtruinen des Deltas Material zu gewinnen für die Fremdherrschaft der Hyksos und den Aufenthalt der Israeliten[3]). Für Theodore M. Davis, den für die thebanischen Königsgräber interessierten amerikanischen Mäcen, öffnete der Service des antiquités durch Quihell[4]) das Grab der Eltern der Königin Tii, der Mutter des Reformators Amenophis IV.; die beiden, Jua und Tua, sind einfache Leute, denen das Glück ihrer Tochter eine fürstliche Beisetzung verschaffte. Legrain[5]) ist bei den Arbeiten für die Wiederherstellung und Erhaltung des Tempels von Karnak auf ein zweites Magazin gestoßen, sodaß nun 751 Statuen und Stelen und gegen 17000 Broncen gehorgen sind; die un-

---

1) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 10—12, ferner: W. M. Flinders Petrie, Researches in Sinai. London, Murray, 1906. XXIV, 280 S. 186 Abb. 21 s. Vgl. Man 1905, 113. 131. 183; Globus 87, 116.

2) Oben S. 185 Nr. 6, d p. 24. 30. 36.

3) Egyptian Research Account. London, Quaritch. 4°. IX. The Osireion at Abydos by Margaret A. Murray. 1904. 21 s. X. Sakkara Mastabas I. by M. A. Murray; Gurob by L. Loat. 1904. 30 s. XII. Hyksos and Israelite Cities by W. M. Flinders Petrie. 1906. 40 Taf. 25 s., mit 48 extra plates 45 s.

4) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 24—27; auch: Century Mag. 71, 60; Wochenschr. klass. Phil. 22, 422; Kunstchr. 16, 409.

5) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 22, d p. 21; Rec. de trav. 27, 61; 28, 137; Globus 87, 209; Publikation begonnen in Nr. 51—n auf S. 189 unten.

gewöhnliche Bedeutung dieser Funde für alle Zweige unserer Wissenschaft läßt sich noch nicht näher abschätzen. Steindorff[1]) legte etwa 50 Mastabas neben der Cheops-Pyramide bei Gise frei; neben ihm arbeitete Reisner[2]) in ähnlicher Weise für amerikanische Sammlungen. Es sind Privatgräber, die durch ihre Anlage einen neuen Beleg dafür liefern, daß die Formen der Bestattung zuerst für den König erdacht, dann in der gleichen Weise auch bei Privatleuten angewendet wurden. Möller[3]) öffnete in einer z. T. für anthropologische Zwecke unternommenen Grabung den Friedhof der 1. Dynastie bei Abusir el-Meleq, wobei sich ein Kalksteingefäß in Form eines Kamels fand; dadurch ist die Bekanntschaft mit diesem Tier für die Frühzeit endgültig gesichert. (Capart, Primitive Art in Egypt p. 189 nennt zwei weitere Kamelköpfe.) Auch Gräber aus der Hyksoszeit sind gefunden. In hervorragender Weise verspricht uns eine Unternehmung von Breasted[4]) für die Universität Chicago zu fördern; er hat alle Darstellungen und Inschriften der vorptolemäischen Tempel zwischen Assuan und Wadi Halfa photographisch aufgenommen und undeutliche Stellen selbst kopiert. Bei der Unzuverlässigkeit der alten Publikationen ist B.'s Arbeit außerordentlich wichtig für alle philologischen und archäologischen Studien und erweckt immer wieder den Wunsch nach ähnlich zuverlässigem Material für die Denkmäler in Ägypten selbst. Ein Schritt zur Verwirklichung desselben ist getan: für das von den deutschen Akademien herausgegebene Wörterbuch der ägyptischen Sprache hat Sethe[5]) die Inschriften der thebanischen Tempel und Gräber und viele Texte im Museum zu Kairo kopiert. Dadurch sind für publizierte und unpublizierte Inschriften Lesungen gewonnen, deren seltene Güte die in den „Urkunden der 18. Dynastie" veröffentlichten Teile erkennen lassen.

Publikationen von Ausgrabungen. Erst die abschließenden Veröffentlichungen pflegen durch die Vorlegung des ganzen Befundes der Wissenschaft das für eine kritische Verarbeitung nötige Material zu geben; nur wenige Arbeiten dieser Art sind erschienen. Unter ihnen zeichnet sich die durch v. Bissing's Freigebigkeit groß angelegte Publikation[6]) des Sonnentempels des Nuserre (Dyn. 5) aus; Borchardt behandelt in vorbildlicher Gewissenhaftigkeit die Architektur des Baues und veranschaulicht durch großzügige Re-

1) Bericht von Borchardt über die deutschen Ausgrabungen in Klio (Beitr. zur alten Gesch.) 5, 410; Steindorff, Leipz. Ill. Ztg. 122, 814 (Ill.); Or. Lttztg. 8, 306.

2) Ann. du serv. 5, 105; Records of the Past, May 1905.

3) Mitt. Deutsch. Orient.-Ges., Mai 1906, Nr. 30.

4) The Temples of Lower Nubia. (Amer. Journ. Semit. Lang. Oct. 1906. 64 S. 48 Abb.) 5) Erman, Sitzb. Berl. Akad. 1906, 88.

6) Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re. Hsg. v. Frdr. Wilh. v. Bissing. 1. Bd. Der Bau. Von Ludwig Borchardt. Berlin, Duncker, 1905. 89 S. fol. 6 Taf. kart. *Mk.* 100,—. (Vgl. G. Roeder, diese Zeitschr. 61, 742 ff.)

konstruktion das frühere Aussehen der Anlage. — Aus der Veröffentlichung des Felsengrabes der Königin Hatschepsut durch Carter[1]) sieht man, daß der größte Teil der Grabausrüstung schon im Altertum aus Furcht vor Dieben in ein Versteck überführt worden ist; so blieben uns nur Königssärge und -eingeweidekrüge und die Grundsteinbeigaben. — Das Institut français berichtet[2]) über die Freilegung der Privatgräber aus dem mittleren Reich bei dem alten Letopolis; zum erstenmal wird eine derartige Nekropole bekannt. Eines der Gräber enthält religiöse Texte, die Varianten zu den Pyramidentexten und denen des Harhotep geben.

Publikation von Denkmälern in Ägypten. Viele Hände regen sich, um endlich Darstellungen, die seit den Anfängen der Ägyptologie berühmt sind, in zuverlässigeren Nachbildungen zugänglich zu machen. Von den memphitischen Privatgräbern des alten Reichs ist ein Band, nach Zeichnungen englischer Damen, erschienen[3]) und weitere in sorgfältiger linearer Wiedergabe werden folgen. Davies, der berühmte Meister dieser Zeichenart, hat drei weitere Bände[4]) der Privatgräber in Tell Amarna aus der Ketzerzeit fertiggestellt und gleichzeitig veröffentlichte das Institut français[5]), allerdings nicht so zuverlässig, andere dieser Gräber sowie Palast und Grab König Amenophis' IV. Abweichend von dieser Methode hat v. Bissing[6]) ein memphitisches Grab in photographischer Reproduktion vorgelegt, welche die plastische Wirkung der Reliefs deutlicher erkennen läßt; Einzelheiten sind in Linearzeichnung wiederholt. Von der Naville'schen[7]) Publikation des Totentempels der Königin Hatschepsut zu Dēr el-Baḥri ist der 5. Band mit Reliefs nach schattierten Bleistiftzeichnungen von Carter erschienen. Die Kopien sind sorgfältig, doch möchte man für dieses wertvolle und abschließende Werk zuweilen eine genauere Beobachtung wünschen; z. B. sind Überarbeitungen des ursprünglichen Textes im Stein nicht immer erkannt. Die unter de Morgan's Leitung begonnene Veröffentlichung des Tempels Kom Ombos aus griechisch-römischer Zeit ist in der früheren Art fortgesetzt[8]), so-

1) The Tomb of Hâtshopsitû. By Theod. M. Davis, Ed. Naville, Howard Carter. London, Constable & Co., 1906. 112 S. fol. 15 Taf. 18 Abb. 42 *s.*

2) Chassinat-Gauthier-Pieron, Fouilles de Qattah. Le Caire 1906. Impr. de l'Inst. franç. 77 S. 18 Taf.

3) Oben S. 186 Nr. 3, X.

4) Archaeological Survey of Egypt. London, Eg. Expl. Fund. XIV. XV. XVI: The Rock Tombs of El Amarna. Part II. III. IV. by N. de G. Davies. 1904—06. 47, 40, 45 Taf. je 25 *s.*

5) Mém. Inst. franç. VIII. Bourlant-Legrain-Jéquier, Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Egypte. Le Caire, Inst. franç., 1903. 133 S. 65 Taf.

6) Frdr. Wilh. v. Bissing, Die Mastaba des Gem-ni-kai. I. Bd. Berlin, Duncker, 1905. 42 S. fol. 33 Taf. *Mk.* 50,—.

7) Oben S. 185 Nr. 6, b.

8) Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique. I. série. Haute Egypte. Tome III. Kom Ombos. 2. partie, fasc. II. par J. de Morgan,

daß eine Kontrolle des Gegebenen wiederum nicht ermöglicht ist. Miss Murray[1]) fand in Abydos ein Gebäude, welches das Grab des Königs Merenptah (Dyn. 19) zu sein schien; da dieser aber in dem prächtigen Felsengrabe bei Theben bestattet war, haben wir in Abydos ein Kenotaph vor uns, wie es sich fromme Leute in der heiligen Stadt des Totengottes erbauten. Vom Text zu Lepsius' „Denkmälern" (erschienen 1849 ff.) ist der vorletzte Band „Mittelägypten", von Sethe wie die früheren zusammengestellt, erschienen[2]); diese und Champollion's Reisenotizen bilden zusammen mit dem ausgezeichneten Baedeker[3]) für die Beschreibung der Bauwerke immer noch unsere Hauptquelle.

Unter den Ergebnissen der Reise von W. Max Müller[4]) sind detaillierte Abschriften, die bedeutungsvoll sind für manche interessante Beziehung zwischen Ägypten und Vorderasien; doch sind die Datierungen von pl. 1 und 2 auf das alte Reich Irrtümer.

Museumspublikationen. Das große Unternehmen der ägyptischen Regierung, einen abschließenden wissenschaftlichen Katalog für das Museum in Kairo[5]) herauszugeben, ist wesentlich gefördert worden. Einzelne Teile sind vorbildliche Leistungen, wenn auch nicht alle Bände in gleicher Weise das Ideal einer „archäologisch und philologisch genügenden Publikation" erfüllen; aber in den meisten Fällen sind Photographien zur Nachprüfung beigegeben. — Die ältere von Grébaut begonnene Sammelpublikation erlesener Stücke des Museums[6]) hat Maspero wieder aufgenommen. In ähnlicher,

---

U. Bouriant, G. Legrain, G. Jéquier, A. Barsanti. Vienne (Leipzig, Hiersemann), 1905. S. 121—248. 4°. *Mk.* 16,—.

1) Oben S. 186 Nr. 3, IX.

2) Leipzig, Hinrichs, 1904. 261 S. 4°. *Mk.* 32,—.

3) Ägypten, bearb. von G. Steindorff. 6. Aufl. 1906. *Mk.* 15,—.

4) Egyptological Researches. Washington, Carnegie Institution, 1906. 62 S. 4°. 106 Taf.

5) Cat. génér. des antiqu. égypt. du Mus. du Caire. Erschienen sind: a) Die demotischen Denkmäler. 1. Die demotischen Inschriften. Von W. Spiegelberg. Le Caire (Leipzig, Hiersemann), 1904. IX, 100 S. 4°. 26 Taf. *fr.* 31,10; b—c) Stèles ptolemaïques et romaines. Par Ahmed-Bey Kamal. Tome I. II. Le Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1904—05. 284 S. 4°. 90 Taf. *fr.* 120,—; d) Graeco-Egyptian Glass. By C. C. Edgar. Ebenda 1905. 92 S. 4°. 11 Taf. *fr.* 20,75; e—f) Archaic Objects. By I. E. Quibell. Tome I. II. Ebenda 1904—05. 367 S. 4°. 66 Taf. *fr.* 88,—; g) La faune momifiée de l'antique Egypte. Par Gaillard et Daressy. Ebenda 1905. 159 S. 4°. 66 Taf *fr.* 40,—; h) Graeco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits. By C. C. Edgar. Ebenda 1905. 136 S. 4°. 48 Taf. *fr.* 60,—; i) Sarcophages antérieures au nouvel empire. Par P. Lacau. Tome II, fasc. 1. Ebenda 1905. 76 S. 4°. *fr.* 20,—; k) Tables d'offrandes. Par Ahmed-Bey Kamal. Tome I (planches). Ebenda 1906. 4°. *fr.* 40,—; l—m) Statues de divinités. Par G. Legrain. Tome I. II. Ebenda 1906. 417 S. 4°. 63 Taf. *fr.* 120,—; n) Statues et statuettes de rois et de particuliers. Par G. Legrain. Tome I. Ebenda 1906. 89 S. 4°. 79 Taf. *fr.* 70,—.

6) Musée égyptien. Tome II, 1er fasc. Le Caire 1904. 4°. 17 Taf. *fr.* 22,—.

besonders Archäologen willkommener Weise veröffentlicht Capart[1]) interessante Stücke aus allen Museen und Privatsammlungen. Rein archäologischen Zwecken dient die Prachtpublikation von v. Bissing-Bruckmann[2]), welche die wichtigsten Statuen und Reliefs jeder
5 Art und aller Zeiten vorführt. Die erschienenen 60 Tafeln zeigen endlich die altberühmten Hauptwerke bis zum neuen Reich und viele neugefundene Stücke in Wiedergaben, die auch ihren Kunstwert erkennen lassen. Das Leidener Museum[3]) macht uns mit seinen neuerworbenen Denkmälern des alten Reichs bekannt, als
10 Nachtrag zu der großen Leemans'schen Publikation, aber nunmehr in moderner Form mit ungewöhnlich guten Photographien und ausgezeichneten farbigen Tafeln. Die ägyptischen Werke der Jacobsen'schen Sammlung zu Kopenhagen veröffentlichte Valdemar Schmidt in einer Prachtpublikation[4]), auch in einer kleineren
15 Ausgabe mit Beschreibungen[5]). Von der sorgfältigen Veröffentlichung der Grab- und Denksteine in süddeutschen Sammlungen sind zwei weitere Bände erschienen[6])[7]). Aus dem Wiener Museum veröffentlicht Wreszinski[8]) Inschriften in neuen Abschriften und Dedekind[9]) Photographien der Statue des Prinzen
20 Nemarut (Dyn. 22). Newberry[10]) sammelte etwa 1300 Skarabäeninschriften aus Museen und Privatbesitz. Verschiedene hieratische Texte[11]) hat Möller veröffentlicht: späte Hymnen an Götter und Briefe von Beamten der 6. Dynastie; die letzteren gehören zu dem wichtigen Fund in Elephantine, von dem Teile nach Straßburg
25 und in das Britische Museum gekommen sind. — Den Untersuchungen über ägyptische Medizin, die im wesentlichen auf dem

---

1) Jean Capart, Recueil de monuments égyptiens. 2ème série. Bruxelles, Vromant & Co., 1905. 118 S. 4°. 50 Taf.

2) Denkmäler ägyptischer Skulptur, hsg. v. Fr. W. Freiherrn von Bissing. München, Bruckmann, 1906. Lief. 1—5 à *Mk.* 20,—.

3) A. E. J. Holwerda, P. A. A. Boeser und J. H. Holwerda, Die Denkmäler des alten Reichs. Leiden 1905. fol. 16 Taf. Text 23 S. 4°.

4) La Glyptothèque Ny-Carlsberg. II. Les monuments étrusques et égyptiens. München, Bruckmann.

5) Choix de monuments égyptiens.

6) K. Dyroff: München. Straßburg i. E., Schlesier & Schweikhardt, 1904. 83 S. 4°. 25 Taf. *Mk.* 25,—.

7) A. Wiedemann: Bonn, Darmstadt, Frankfurt a. M., Genf, Neuchatel. Ebenda 1906. 52 S. 4°. 11 Taf. *Mk.* 12,—. Ferner: Derselbe, Ägyptische Grabreliefs zu Karlsruhe. Ebenda 1906. 32 S. 7 Taf. *Mk.* 7,50.

8) Walter Wreszinski, Ägypt. Inschr. aus dem k. k. Hofmuseum in Wien. Leipzig, Hinrichs; 1906. 215 S. 5 Taf. *Mk.* 25,—.

9) Alexander Dedekind, Photographische Reproduktion der Inschriften der Namarut-Statue. Wien, Frick, 1906. fol. 8 Taf. *Mk.* 4,—.

10) Percy E. Newberry, Scarabs. London, Constable & Co., 1906. 209 S. 8°. 44 Taf. 116 Abb. 18 *s.*

11) Hieratische Papyrus aus den k. Museen zu Berlin. Heft 5—8: Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Totenbuch. Leipzig, Hinrichs, 1905. fol. 53 Taf. *Mk.* 18,—. Heft 9: Schriftstücke der 6. Dynastie aus Elephantine. Ebenda 1905. fol. 25 Taf. *Mk.* 8.—. (Sämtlich von G. Möller.)

Papyrus Ebers fußten, hat Reisner[1]) den „Papyrus Hearst" erschlossen; die Ausgabe ist zuverlässig und durchgearbeitet, bei der Schwierigkeit des Stoffes jedoch ohne Übersetzung. Eine Reihe von Rezepten sind neu hinzugekommen, andere haben wir nun in zwei guten Handschriften. Von einigen Museen sind praktische wissenschaftliche Kataloge für die Benutzer erschienen, die auch fern von den Originalen wertvoll sind; aber andere, gerade ältere Sammlungen, die viele berühmte Stücke unter ihren Schätzen haben, bleiben mit brauchbaren Verzeichnissen arg im Rückstande.

Die „Urkunden"[2]), die teils als Publikation, teils als Bearbeitung ihren Wert haben, sind unter den Händen ihres augenblicklich alleinigen Bearbeiters Sethe für die 18. Dynastie zu einer Sammlung aller historisch-biographischen Inschriften dieser Zeit geworden; wegen dieser Vollständigkeit ist die Arbeit eine Fundgrube für jeden, der literarisches Material für irgend einen Zweck verarbeiten will. Die Texte sind in den besten Lesungen gegeben, die bisher überhaupt veröffentlicht wurden. An zerstörten Stellen ergänzt Sethe nicht nur kleine Lücken sondern auch ganze Sätze; gelegentlich hat er sogar aus kleinen Resten eine große Inschrift zusammengesetzt. So belehrend es auch ist, von einem gründlichen Kenner der Texte Vorschläge für die Auffassung zu hören, so ist diese Methode bei prinzipieller Verwendung doch nicht ohne Gefahr. — Das einzige von Schäfer veröffentlichte Heft[3]) gibt zuverlässige Abschriften der Pianchistele und der Traumstele in vorsichtigerer Form der Bearbeitung.

Untersuchungen: Sprache. Die schwierige Feststellung des wirklichen Lautbestandes der Worte und der Zufall, daß die älteren Ägyptologen in lautlichen Dingen auf falschen Wegen waren, haben die Grundlagen unserer Wissenschaft von anfang an etwas kränklich gemacht. Auch jetzt noch liegt ein prinzipieller Unterschied vor bei sprachlichen Arbeiten im Anschluß an Erman einerseits und denen einer großen Zahl von meist ausländischen Gelehrten andererseits. Nachdem die letztvergangenen Jahre eine neue Fundamentierung der Grammatik durch deutsche Gelehrte gebracht hatten, wendet man sich nun mehr dem Ausbau und der Ausnützung des Gewonnenen zu. Die Grammatik von Miss Murray[4]) zeigt das Vordringen dieser Untersuchungen auch in weitere Kreise. Der wichtigste Fortschritt ist im Verständnis der Sprache der Tempel aus griechisch-römischer Zeit gemacht;

1) George A. Reisner, The Hearst Medical Papyrus. Leipzig, Hinrichs, 1905. 48 S. 4°. 17 Taf. *Mk.* 25,—.

2) Urkunden der 18. Dynastie, bearb. von Kurt Sethe. Heft 1—8. Leipzig, Hinrichs, 1905—06. je etwa 70 S. je *Mk.* 5,—.

3) Urkunden der älteren Äthiopenkönige. Ebenda 1905. 79 S. *Mk.* 5,—.

4) Margaret A. Murray, Elementary Egyptian Grammar. London, Quaritch, 1905. 104 S. 6 *s.*

Junker[1]) stellt in einer Grammatik aller Texte des Tempels von Dendera[2]) alle die interessanten Abweichungen zusammen, die der halb geschraubten Ausdrucksweise dieses Priesterkollegiums eigen sind. Eine Fülle von sprachlichen Beobachtungen ist zerstreut in den Werken aller derer, die sich eingehend mit den literarischen Quellen befaßt haben. Auch eine Reihe von philologischen Aufsätzen hat manche Einzelfrage geklärt: Lautwerte und Bedeutungen von Worten wurden bestimmt[3]), v. Calice[4]) beobachtete besondere Schwierigkeiten der Formenlehre und Syntax. W. Max Müller[5]) behandelte die schwierigen Probleme der Lautlehre auf phonetischer Grundlage mit Berücksichtigung der semitischen Äquivalente und forderte eine Verbesserung der Umschreibung. Einige nicht leicht zu deutende Spuren der Wanderung von ägyptischen Worten ins Aramäische[6]) und Griechische[7]) untersuchte Spiegelberg. Ein großer Teil der genannten Untersuchungen beruht auf dem in Berlin unter Erman's Leitung für das Wörterbuch der ägyptischen Sprache[8]) gesammelten Material und mancher anderen Arbeit sind die Erfahrungen zugute gekommen, die man dort gemacht hat. Daß die Durcharbeitung dieses Materials das herrschende Urteil über jedes Wort neu begründet, meist aber wesentlich verändert, ist vielleicht der Grund für die allgemeine Zurückhaltung von sprachlichen Arbeiten überhaupt.

Demotisch. Die Schwierigkeit der demotischen Schrift erlaubt das Lesen nur nach besonderem Studium; von diesem haben sich die meisten Ägyptologen (auch der Berichterstatter) ferngehalten. Aber eine Reihe von vortrefflichen Publikationen ermöglicht es jetzt, die Fülle der späten geschäftlichen, literarischen und vulgären Texte zu erschließen, die sprachliches, historisches und kulturgeschichtliches Material von der größten Wichtigkeit enthalten. Von der Griffith-Thompson'schen Herausgabe des großen Zauberpapyrus ist der zweite Band[9]) erschienen, der eine Nachzeichnung des demotischen Originales von Thompson's Hand bietet. Spiegelberg[10]) veröffentlichte mehrere neue Papyrus, die für

1) Hermann Junker, Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera. (Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 782.)

2) Derselbe. Grammatik der Denderatexte. Leipzig, Hinrichs, 1906. 207 S. 4°. *Mk.* 24,—.

3) Gardiner, Sethe, Spiegelberg u. a. in den Fachzeitschriften.

4) Ztschr. äg. Spr. 42, 137. 43, 149.

5) Or. Litztg. 8, 313. 361. 413.

6) Ägyptisches Sprachgut usw. (Orient. Studien, Festschr. f. Nöldeke, S. 1093—1115). Giessen, Töpelmann, 1906. Sep. *Mk.* —,90.

7) Ztschr. f. vergl. Sprachforsch. N. F. 41, 127.

8) Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 130. 1906, 88. 1907, 61.

9) The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden. Vol. 2 by Herbert Thompson. London, Grevel, 1905. Fol. 10 *s.* 6 *d.* (Dazu: Revillout, Rev. égyptol. 11, 178.)

10) Papyrus grecs et démotiques par Théod. Reinach avec W. Spiegelberg et S. de Ricci. Paris, Leroux, 1905. 249 S. 17 Taf. — Ferner: Ztschr. äg. Spr. 42, 43.

die Kulturgeschichte der schon halbgriechischen Zeit wertvoll sind; ferner demotische Inschriften des Museums zu Kairo[1]) und zu Straßburg i. E.[2]) und in Ägypten selbst[3]). Das Leidener Museum publizierte vorzügliche Lichtdrucke von seinem moralischen Papyrus Insinger[4]), den Revillout[5]) bearbeitete; der letztere übersetzte 5 auch den historischen Roman von Petubastis[6]) und andere literarische Texte[7]). Maspero[8]) behandelte einen Teil des Setnaromans.

Geschichte. Seit Lepsius' systematischen Arbeiten ist die Erkenntnis der politischen Geschichte Ägyptens nicht so gefördert worden wie jetzt durch Breasted und Eduard Meyer. 10 Breasted[9]) hat als Ergebnis langjähriger Arbeit eine Übersetzung aller historisch interessanten Inschriften von der ältesten Zeit bis an die persische heran herausgegeben, sowohl Staatsurkunden wie Privatdenkmäler. Auch der Kulturhistoriker findet in ihnen reiches Material; überdies vermag das sorgfältig durchgearbeitete Werk 15 uns als Nachschlagebuch für die Realien und für die Literaturangaben zu dienen. Gleichzeitig ist eine zusammenfassende Darstellung der ägyptischen Geschichte von Breasted[10]) erschienen; sie behandelt auch die geistige und soziale Kultur und vorzügliche Photographien in noch nie gebotener Vielseitigkeit beleben die an- 20 schauliche Schilderung. — Die glänzenden älteren Darstellungen von Maspero[11]) sind neu herausgegeben. Petrie's Geschichte[12]) ist durch den bisher fehlenden Teil für die 19.—30. Dynastie beendet; sie fußt besonders auf archäologischen Tatsachen und ist durch die systematische Aufzählung der Quellen als Handbuch 25 wertvoll. Die komplizierten Fragen der Zeithestimmungen hat Eduard Meyer[13]) in einer für längere Zeit abschließenden Weise zusammengefaßt; er gibt mit klarer Beherrschung der historischen und astronomischen Vorarbeiten die chronologischen Resultate. Die

1) Oben S. 189 Nr. 5, a und Nr. 6, Band II, pl. 8.

2) Rec. de trav. 26. 3) Ebenda und Ann. du serv. 6, 219.

4) Suten-χeft, le livre royal = livr. 34 der Monum. égypt. du Mus. d'Ant. des Pays-Bas à Leyde. Leiden 1905. Fol.

5) Journ. asiat. sér. X, t. 5, 193. 6, 275; vgl. 5, 409.

6) Revue égyptol. 11, 115. 7) Ebenda 11, 34.

8) Unten S. 198 Nr. 7, p. 349—355. G. Maspero, Le début du second conte de Satni-Khâmois.

9) James H. Breasted, Ancient Records of Egypt. Chicago, Univ. Press (Leipzig, Harassowitz), 1906. Vol. I—IV. 1571 S. Vol. V. Indices von O. A. Tofteen. 203 S. $. 17,—.

10) Derselbe, History of Egypt. London, Hodder & Stoughton, 1906. 634 S. 200 Abb. *Mk.* 20,—.

11) Hist. anc. des peuples de l'Orient. 7. Aufl. Paris, Hachette & Co., 1905. 916 S. 175 Taf. *fr.* 6,—. Lectures historiques. 4. Aufl Ebenda 1905. 403 S. ill. *fr.* 5,—.

12) W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt. Vol. III. London, Methuen & Co., 1905. XX, 406 S. (ill.) 6 *s.*

13) Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie. (Abb. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1904.) 212 S. *Mk.* 11,50.

Einführung des Kalenders rückt nun auf 4241 v. Chr. und das Erscheinen der ersten Denkmäler mit Inschrift (König Menes) auf um 3315 v. Chr. Gleichzeitig behandelte Ginzel[1]) die ägyptische Zeitrechnung vom Standpunkt des Mathematikers. Außerdem sind 5 die zur Vorsicht mahnenden Abhandlungen von Borchardt[2]) und dem Astronomen Brix[3]) über Sothis- und Neumonddaten wertvoll, während die Mahler'schen Auffassungen[4]) wenig Anerkennung zu finden scheinen. Neben den großen Werken steht eine Reihe von ergebnisreichen Arbeiten über einzelne Zeiten. Chantre 10 faßte das Material über die Kultur und die Fundstätten der noch literaturlosen Frühzeit zusammen[5]). Naville[6]) stellte Ursprung und Frühzeit der Ägypter dar; er erklärte, z. T. in Anlehnung an die jetzt allgemein herrschende Ansicht, das Volk für Libyern oder Berbern ähnliche Afrikaner, über die sich einst von Süden aus 15 arabische Semiten ergossen haben. Amélineau[7]) beendete seine weitschweifigen Grabungsberichte über die alten Königsgräber in Abydos; gleichzeitig wurden diejenigen seiner Funde, die in das Museum zu Kairo gekommen sind, in sorgfältigerer Weise von Quibell katalogisiert[8]). Die Königsfolge dieser Zeit hat nach 20 Petrie zum ersten Male Sethe[9]) vom philologischen Standpunkt untersucht und mehrfach berichtigt. Gleichzeitig belegte Sethe[9]) den etwas später vollzogenen Übergang in der Jahresdatierung: zuerst werden die Jahre wie in Babylonien nach hervorragenden Ereignissen mit Eigennamen benannt („Jahr des Schlagens der Ost- 25 völker" oder „des ... festes"), dann nach den Schätzungen für die Besteuerung („Jahr des 4. Males der Zählung"), zuletzt nach Regierungsjahren des Königs. Die Sonderung der Herrscher in der 11. Dynastie ist mehrfach untersucht[10]). Pieper[11]) ordnete die etwa 175 Könige und Königlein zwischen dem mittleren und 30 neuen Reich, darunter die Hyksos; in ähnlicher Listenform stellte Wreszinski[12]) die Hohenpriester des Amon von Theben zusammen.

1) F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. I. Babyl., Ägypt. usw. Leipzig, Hinrichs, 1906. 584 S. 8⁰.

2) Ztschr. äg. Spr. 41, 34. 3) Ebenda 41, 26. 36.

4) Or. Lttztg. 7, 3. 45. 8, 6; Proc. SBA. 27, 255. 473. 535.

5) Ernest Chantre, Recherches anthropologique dans l'Afrique orientale: Egypte. Lyon, Rey & Co., 1904. XVIII, 318 S. 4⁰. *fr.* 50,—. Dazu: Bull. Soc. d'anthr. Lyon 23, p. 174 ff.

6) Rev. de l'hist. des relig, t. 52, 357. Zum Thema vgl. Ankermann, Ztschr. f. Ethnol. 1905, 54 ff.

7) E. Amélineau, Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—98). Paris, Leroux, 1904—05. 742 S. 4⁰. *fr.* 50,—. 8) Oben S. 189 Nr. 5, e—f.

9) Kurt Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. 2. Hälfte. Leipzig, Hinrichs, 1905. S. 65—147. 4⁰. *Mk.* 16,—.

10) Gardiner, Proc. SBA. 26, 75; vgl. Ann. du serv. 6, 284. Breasted, Amer. Journ. Sem. Langu. 21, 110. 163. Sethe, Ztschr. äg. Spr. 42, 131.

11) Die Könige Ägyptens zwischen dem mittl. u. neuen Reich. (Diss.) Berlin 1904. 39 S.

12) Die Hohenpriester des Amon. (Diss.) Berlin 1904. 62 + Nachtrag 5 S.

Naville[1]) schilderte das Leben der Königin Hatschepsut und die Thronwirren ihrer Zeit; seine Auffassung derselben bleibt im Gegensatz zu der von Sethe. Für die Spätzeit hat Schäfer interessante früher übersehene oder falsch gedeutete Züge gesichert: einen Aufstand von Söldnern, die nach Nubien auszuwandern drohen, in der 26. Dynastie[2]) und die Verbrennung einer Verbrecherfamilie in Nubien[3]). Mahaffy[4]) stellte das Eindringen des Hellenismus dar. Unsere Kenntnis von ägyptischen Beziehungen zum Ausland ist wesentlich bereichert. Ein Zug nach der großen Oase in der libyschen Wüste ist für Sesostris I. (Dyn. 12) belegt[5]). Die Bekanntschaft mit Syrien reicht, wie es scheint, bis ins alte Reich zurück[6]); in der 18. Dynastie holte ein ägyptischer Beamter Zedernholz vom Libanon[7]). Wie weit das Alte Testament sich mit Ägypten berührt, ist für die Ägyptologie eine mehr historische als religionsgeschichtliche Frage. Eduard Meyer[8]) erkannte das Fortwirken vieler ägyptischer Elemente in der hebräischen Literatur; seine überraschenden Kombinationen eröffnen neue Gesichtspunkte von weittragender Bedeutung. Heyes[9]) stellte einen ägyptologischen, für Theologen bestimmten Kommentar zu Genesis 12—41 zusammen, der gelegentlich die nötige Kritik vermissen läßt. Eine Reihe von Beobachtungen machte Spiegelberg[10]), der auch eine populäre Darstellung schrieb[11]). Breasted[12]) erkannte den Namen des Abraham in einer hieroglyphischen Liste unterworfener Syrerstämme (Dyn. 22). Auch der alte Verkehr mit den Mittelmeervölkern ist erörtert. Mehrfach wurden ägyptische Gegenstände bei griechischen Grabungen gefunden[13]); Hall[14]) stellte das ägyptische und das kretische Labyrinth neben einander. v. Lichtenberg[15]) behandelte die Erwähnungen Cyperns in ägyptischen Texten. Die Bemühungen, griechische Philosophie und Religion aus Ägypten

1) Sphinx 7, 95—106.

2) Klio (Beitr. zur alten Gesch.) 4, 152.

3) Ebenda 6, 287.

4) I. P. Mahaffy, The Progress of Hellenism in Alexander's Empire. Chicago, Un. of Chic. Press, 1905. 154 S. 5 *s.*

5) Schäfer, Ztschr. äg. Spr. 42, 124.

6) Erman, Ztschr. äg. Spr. 42, 109.

7) Sethe, Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1906, 356.

8) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme; mit Beiträgen von Bernhard Luther. Halle, Niemeyer, 1906. XVI, 576 S. 8⁰. (Vgl. Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 640.)

9) Herm. Jos. Heyes, Bibel und Ägypten. Münster i. W., Aschendorff, 1904. 286 S. *Mk.* 9,—.

10) Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament. Straßburg i. E., Schlesier & Schweikhardt, 1904. 48 S. 8⁰.

11) Der Aufenthalt Israels in Ägypten. Ebenda 1904. 55 S. 8⁰. 12 Abb. *Mk.* 1,—.

12) Amer. Journ. Sem. Langu. 21, 22.

13) Evans, Archaeologia 59, 479. 536. Sewell, Proc. SBA. 26, 258.

14) Journ. Hell. Stud. 24, 208.

15) Mitt. Vorderasiat. Ges. 11 Nr. 2: Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros.

herzuleiten, haben wenig Erfolg gehabt[1]). Die Peters'sche Vermutung von ägyptischen Minen in Rhodesia ist mehrfach gründlich widerlegt[2]) und nun hoffentlich endgültig beseitigt.

Religion. Um die Erforschung der ägyptischen Religion hat 5 man sich in der verschiedenartigsten Weise ganz besonders bemüht. Capart[3]) begann Jahresberichte über die erschienenen Publikationen und Untersuchungen. Wiedemann[4]) stellte den Gang der Studien in zusammenhängender Form dar; beide Arbeiten enthalten sorgfältige Referate über neue Aufsätze und zerstreute Bemerkungen. 10 Die seit langem vorbereitete Darstellung von Erman[5]) fördert uns durch das feinsinnige Verständnis des altägyptischen Denkens und wird einem weiteren Kreis auch durch ihre harmonische Ausgeglichenheit wertvoll sein. E. hält sich zurück von der theoretischen Behandlung und der Vergleichung mit anderen Völkern; 15 er schildert den Glauben des Volkes ohne „moderne Theorien" unter Anführung zahlreicher Übersetzungen der alten Texte. Steindorff's Vorlesungen in Amerika[6]) stellen einem größeren Publikum die Anschauungen über Götter, Tote und Kultus dar. Eine Reihe von Einzeluntersuchungen hat über wichtige Punkte Klarheit ge- 20 bracht. Mehrere neue Götter[7]) und Symbole von solchen[8]) sind gesichert; der Gott eines römischen Ortes erwies sich als ein dort begrabener König der Vorzeit[9]). Schäfer[10]) erkannte eine alte Schilderung des Osirisdienstes; der Kultus spielte sich teils im Tempel teils an dem von einem heiligen Baume beschatteten Grabe 25 des Osiris auf dem jenseitigen Nilufer ab. Wiedemann[11]) untersuchte die Tierverehrung. Gardiner[12]) schenkte uns einen großen

---

1) Aless. Chiappelli, Atti del Congr. Internaz. di scienze stor., Roma 1903, 11, 29. Max Jacobi, Philos. Jahrb. 15, 49.

2) v. Luschan und Schäfer, Ztschr. f. Ethnol. 1906, 896; Mac Iver, Or. Lttztg. 8, 467.

3) Revue de l'histoire des religions 51, 192—259 (über 1904 und die ältere Literatur). 53, 307—58 (über 1905). Beide auch sep., Bruxelles, Misch et Thron, 1905 bezw. 1906.

4) Archiv f. Religionsw. 7, 471—86 (über 1903—04). 9, 481—99 (über 1904—05).

5) Die ägyptische Religion. Berlin, Reimer, 1905. 261 S. 8°. 165 Abb. *Mk.* 4,—. (Dazu: Ztschr. äg. Spr. 42, 106.) Kürzer in „Die Kultur der Gegenwart", hsg. v. Hinneberg, I, 3, 30—38. Leipzig, Teubner, 1906.

6) The Religion of the Ancient Egyptians. London and New York, Putnam. 178 S. 6 *s.* Kürzer in Jahrbuch d. Freien Deutschen Hochstifts 1905, 132—79.

7) Gardiner, Proc. SBA. 27, 185. Vgl. S. 200 Nr. 10. — Recueil de mémoires (Congr. des Orientalistes), Alger, Fontana, 1905, p. 389—408: E. Lefébure, Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le panthéon égyptien.

8) Ed. Meyer, Ztschr. äg. Spr. 41, 97; v. Bissing, Rec. de trav. 27, 249.

9) Rubensohn, Ztschr. äg. Spr. 42, 111. Spiegelberg ebenda 43, 84.

10) Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III. Leipzig, Hinrichs, 1904. 4°. *Mk.* 9,60. (Dazu: Ztschr. äg. Spr. 41, 107.)

11) Muséon 6, 113.

12) Ztschr. äg. Spr. 42, 12. 145.

Amonhymnus mit wertvollem sprachlichen Material. Schencke[1]) behandelte in einer Monographie über Amonre einige Probleme, die für die allgemeine Religionsgeschichte Interesse haben. Gernandt's[2]) Spekulationen sind wahnwitzige Phantasien nach Art von Athanasius Kircher's Hieroglyphendeutung. Die Bedeutung 5 und Entwicklung des Totenkultus ist geklärt durch Beobachtungen, deren Tragweite Schäfer[3]) betonte: die Form des Grabes, die Gegenstände der Darstellungen, die Art der Beigaben und die Formeln der Totentexte sind ursprünglich ausschließlich für den König bestimmt und erst allmählich auf den Privatmann übertragen. 10 Für das neue Reich wies Madsen[4]) die Totenfeier im Garten des Verstorbenen nach, und Boeser[5]) und Gardiner[6]) erörterten die Theorien über die Totenfiguren. Das kühne Unternehmen, die rätselvollen und nur in verderbtem Zustand überlieferten religiösen Bücher zu bearbeiten, ist mehrfach in Angriff genommen. Le Page 15 Renouf's Übersetzung des Totenbuches ist von Naville durchgeführt[7]); Budge[8]) behandelte das „Amduat" und das „Pfortenbuch", Chassinat[9]) das „Amduat". Magie und Zauberei hat Wiedemann[10]) dargestellt, Astrologisches behandelten Miss Murray[11]) und v. Oefele[12]). 20

Die Literatur. Nun ist durch Golenischeff[13]) das bisher nur in seiner Übersetzung zugängliche Märchen vom Schiffbrüchigen (in einem Papyrus des mittleren Reiches) auch im hieroglyphischen Text veröffentlicht; es erzählt die Schicksale eines treuen Dieners seines Herrn, der nach der fernen Weihrauchinsel zu einer Göttin 25 Schlange verschlagen wird. Erman erklärt in seiner Übersetzung[14]) dieses Reisemärchen nicht für volkstümlich, sondern für ein Erzeugnis der höheren Literatur. Ein paar interessante Beobachtungen für die griechisch-römische Zeit machte Junker[15]): im Tempel von Dendera zeigt ein Lied an Hathor Metrum und 30 Refrain; ein anderer Text ist offenbar aus dem Horustempel von Edfu entlehnt, so daß wir hier einmal in den literarischen Verkehr zwischen den Priesterkollegien hineinsehen können. Unsere

1) Wilhelm Schencke, Amon-Re. Kristiania, Cammermeyer, 1904. VII, 367 S. 4°.
2) C. E. Gernandt, Lehrbuch der altägyptischen Dogmatik. Stockholm (Leipzig, Hiersemann) 1906. 285 + 52 S. *Mk.* 20,—.
3) Ztschr. äg. Spr. 43, 66.
4) Ebenda 41, 110. 43, 51.
5) Ebenda 42, 81.
6) Ebenda 43, 55.
7) Le Page Renouf, The Egyptian Book of the Dead. London, Soc. of Bibl. Arch., 1904.
8) E. A. Wallis Budge, The Egyptian Heaven and Hell. London, Kegan Paul Trench Trübner & Co., 1906. 3 vol. ill.
9) Bull. Inst. franç. 3, 129—63.
10) Magie und Zauberei im alten Ägypten. Leipzig, Hinrichs, 1905. *Mk.* 0,60.
11) Proc. SBA. 28, 33.
12) Ztschr. äg. Spr. 41, 117.
13) Rec. de trav. 28, 73 ff. Vgl. Maspero ebenda 29, 106.
14) Ztschr. äg. Spr. 43, 1 ff.
15) Ebenda 43, 101 ff., 127 ff.

bisherigen Kenntnisse von der ägyptischen Literatur hat Erman[1]) in einem kurzen Abriß zusammengefaßt. Von Maspero's Übersetzungssammlung[2]) ist eine neue berichtigte und erweiterte Ausgabe erschienen; Wiedemann[3]) übertrug die Sagen und Märchen 5 für weitere Kreise; ein Teil der didaktischen Literatur ist ins Englische übersetzt[4]). Maspero gab die Reiseerzählung des Sinuhe mit Übersetzung heraus[5]); Teile aus diesem und anderen literarischen Texten übersetzte auch Breasted[6]) in seiner Sammlung der historischen Urkunden. Wiedemann stellte Zeugnisse über 10 die Anwendung von Pantomime und Drama im Kultus und Volksleben zusammen[7]). Spiegelberg[8]) verfolgte die ägyptischen und asiatischen Spuren der Herodotischen Erzählung, die sich an die Statue eines Königs mit der Maus anknüpfte. In einer griechischen Erzählung von Nektanebos erkannte Wilcken[9]) volkstümliche 15 ägyptische Elemente.

Archäologie und Kunstgeschichte. Leider ist ein uns so nötiges Handbuch der Archäologie immer noch nicht hearbeitet. Eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Bemerkungen hat von Bissing im Text zu den „Denkmälern ägyptischer Skulptur“[10]) 20 niedergelegt, aber sie sind schwer auffindbar und wenden sich zum großen Teil an den künstlerisch Empfindenden. Die für weitere Kreise bestimmte Darstellung von Petrie[11]) spricht nur von der Technik des Ausgrabens. Für die Architektur verdanken wir Borchardt[12]) gründliche Belehrung über die Methoden der Bau-25 ausführung, welche die alten Baumeister und Ingenieure anwandten; er löste auch die Frage nach der Aufrichtung der monolithen Obelisken[13]). Die komplizierte Baugeschichte des großen Tempels in Karnak hat ebenfalls Borchardt[13]) klargelegt; an der Hand seiner Grundrisse sieht man mit Bedauern, wie jeder mächtige König den 30 Plan seines Vorgängers durchkreuzte. Auf die Darstellung gefangener Barbaren unter den Füssen des Pharao, die Borchardt[14])

1) Kultur der Gegenwart I, 7, 28—39.
2) Les contes populaires de l'Egypte anc. 3. ed. Paris, Guilmoto, 1905. LXXII, 276 S. 8⁰. *fr.* 7,50.
3) Altägyptische Sagen und Märchen. Leipzig 1906. 153 S. 8⁰.
4) G. Gunn, The Instruction of Ptahhotep and the Instruction of Kegemni.
5) G. Maspero, Les mémoires de Sinouhit. Kairo 1906.
6) Oben S. 193 Nr. 9.
7) Mélanges Nicole (Genève, Kündig & Fils, 1905. 671 S. 20 Taf. *fr.* 25), p. 561—577: Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten.
8) Ztschr. äg. Spr. 43, 91.
9) Mélanges Nicole, p. 579—596: Wilcken, Der Traum des Königs Nektanebos. 10) Oben S. 190 Nr. 2.
11) Methods and Aims in Archaeology. London, Macmillan & Co., 1904. 208 S. 66 Abb.
12) Oben S. 187 Nr. 6.
13) Ludw. Borchardt, Zur Baugeschichte des Amontempels von Karnak. Leipzig, Hinrichs, 1905. 47 S. 21 Abb. 1 farb. Blatt. 4⁰. *Mk.* 15,—.
14) Ztschr. äg. Spr. 40, 142.

als Fassadenschmuck beobachtet hatte, wiesen v. Bissing[1]) und Jéquier[2]) hin bei Statuen und Türschwellen. Für die bildende Kunst behandelt Walter A. Müller[3]) das Schamgefühl, das sich im Grad der Entblößung äußert, und erklärt Entblößung bei Höherstehenden als Zeichen der Demütigung. Jolles[4]) behandelte die antithetische Gruppe als Dekorationsmotiv in der älteren ägyptischen Kunst. Die von Borchardt[5]) vertretene Auffassung, daß die Chefrenstatuen späte Nachbildungen seien, ist durch Schäfer[6]) erschüttert. Schäfer[7]) zeigte ferner, daß die Sitte, Götterbilder auf Stangen als Feldzeichen zu tragen, in Ägypten einheimisch ist; von dort haben die Assyrer sie übernommen und auf Umwegen auch wir erhalten. Bei dem Nachweis der Fälschung für die von Dr. Carl Peters aus Südafrika mitgebrachte Totenstatuette, den Schäfer[8]) liefert, lernen wir wertvolle Beobachtungen an echten und falschen Altertümern kennen. Mit feinem Verständnis würdigte Madsen[9]) die idealistische und die realistische Wiedergabe der menschlichen Gestalt in alten Reliefs. Clédat[10]) fand in Gräbern bei Cusae Reliefs in realistischem Stil mit einer Kühnheit der Zeichnung, wie sie noch nicht bekannt geworden war. Legge[11]) machte eine Sammlung der halbmondförmigen Platten aus Elfenbein, die man im mittleren Reich als Amulette oder für Zauberei benützte; derselbe[12]) vervollständigte seinen Katalog der alten Schieferpaletten. v. Bissing[13]) veröffentlichte eine Serapisstatuette, in der er das Bildhauermodell zu einer berühmten Kolossalstatue sieht. Erman[14]) macht uns wieder mit der Persönlichkeit eines Künstlers bekannt, diesmal aus dem neuen Reich; leider haben sich bisher so wenig Meister aussondern lassen, daß an eine Gruppierung von solchen noch nicht zu denken ist. Auch eine Reihe von Gebrauchsgegenständen ist genauer bekannt geworden. Schäfer[15]) bestimmte Pflüge, Joche, Hacken und andere Werkzeuge des Landmannes. Oskar Nuoffer[16]) untersuchte den Bau der erhaltenen

1) Ebenda 42, 83. 2) Ebenda 43, 96.

3) Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griech. Kunst. (Diss.) Leipzig 1906. 175 S. 8⁰.

4) Jahrb. kais. deutsch. archäolog. Inst. 19, 27 ff.

5) Ztschr. äg. Spr. 36, 1 ff.

6) Ebenda 41, 62. 87.

7) Klio (Beitr. z. alten Gesch.) 6, 393 ff.

8) Ztschr. f. Ethnol. 1906, 896 ff.

9) Ztschr. äg Spr. 42, 65.

10) Bull. Inst. franç. d'archéol. orient. 2, 41.

11) Proceed. SBA. 27, 130. 297. 28, 159.

12) Ebenda 26, 262.

13) Athen. Mitteil. 1906, 55.

14) Ztschr. äg. Spr. 42, 128.

15) Annual. Brit. School at Athens 10, 127.

16) Der Rennwagen im Altertum. (Diss.) Leipzig 1904. 86 S. 7 Taf. 8⁰.

oder abgebildeten Wagen. Schäfer und Baumeister Krencker[1]) behandelten eine komplizierte Art des Türriegels und -schlüssels, deren altägyptische Spuren S. erst dadurch deuten konnte, daß K. diesen Verschluß an modernen Häusern in Abessynien beobachtet hatte.

Kulturgeschichte. Der von Borchardt[2]) herausgegebene Erlaß des Königs Phiops läßt uns einen Blick in die innere Landesverwaltung tun, wie er uns besonders für diese alte Zeit öfter beschert werden möge. Für spätere Zeit lernen wir manches aus den auf den griechischen Papyrusurkunden beruhenden Darstellungen von Walter Otto[3]) und Henri Maspero[4]). Die antike Messung des Nilwasserstandes ist zum ersten Mal gründlich von Borchardt[5]) untersucht; er hat fast alle bekannten Nilmesser neu aufgenommen und kommt unter Berücksichtigung der modernen Verhältnisse zu dem Ergebnis, daß die Nullpunkte derselben in einer Gefällelinie liegen, die nicht auf Beobachtung beruht, sondern theoretisch berechnet sein muß; die Alten hätten also schon auf große Strecken hin zu nivellieren vermocht. Gardiner[6]) ist es durch die gründliche Analyse einer Grabinschrift aus der 18. Dynastie gelungen, einen durch fünf Prozesse sich hinziehenden Streit um Ackerland klarzulegen. Gardiner[7]) behandelte ferner vier Kaufverträge aus der 18. Dynastie, die auch wegen der Zahlung in „Ringen" interessant sind. Erman[8]) erkannte einige Erlebnisse von Leuten des niederen Volkes in vulgären Texten. Borchardt[9]) belegte den Titel „Gottesvater" für den Vater und Schwiegervater des Königs; Emil Levy[10]) untersuchte die Personennamen des neuen Reiches, die mit Götternamen zusammengesetzt sind. Die schwierigen Probleme des ägyptischen Kalenders hat Gardiner[11]) um ein neues Rätsel vermehrt: ein Beamtentagebuch des neuen Reichs nennt den letzten Monat des Jahres, den Mesore, als den ersten. Über die Beziehungen zwischen dem makedonischen und dem ägyptischen Kalender schrieb Smyly[12]). Der Mathematiker Simon[13]) faßte unser Wissen von den mathematischen Kenntnissen der Ägypter zusammen.

---

1) Ztschr. äg. Spr. 43, 60. 2) Ebenda 42, 1.

3) Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. I. Leipzig, Teubner, 1905. 418 S. 8⁰.

4) Les finances de l'Egypte sous les Lagides. Paris 1905. 252 S. 8⁰.

5) Antike Nilmesser und Wasserstandsmarken, im Anhang zu Abh. d. Ak. d. Wiss. Berlin, 1906. 55 S. 26 Abb. 5 Taf.

6) Alan H. Gardiner, The Inscription of Mes. Leipzig, Hinrichs, 1905. 54 S. *Mk.* 9,60.

7) Ztschr. äg. Spr. 43, 27.

8) Ebenda 42, 100.

9) Ber. Ges. d. Wiss. Leipzig 57, 254.

10) Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reiches. (Diss.) Berlin 1905. 59 S.

11) Ztschr. äg. Spr. 43, 136.

12) Hermathena 13, 393.

13) Verh. III. internat. Math.-Kongr. Heidelberg 1904, 526.

Topographie. Von der umfassenden Landesaufnahme durch die ägyptische Regierung unter Major Lyons[1]) sind eine Reihe von Blättern erschienen, die uns ausgezeichnete, bis ins Detail sorgfältige Karten geben. Beadnell[2]) gab eine ausführliche Monographie über das Fajjum, die auch für die schwierige Frage der 5 Urbarmachung dieser interessanten Provinz wichtig ist. Schweinfurth fand einen Tempel auf dem Rand der libyschen Wüste über Theben[3]) und nahm die Gegend von Shagab und Elkab neu auf[4]). Steindorff gab vorläufige Mitteilungen über seine Reise nach den Oasen der libyschen Wüste[5]). 10

Naturgeschichte und Prähistorik. Man hat geschwankt, ob die an einigen Stellen in großen Mengen gefundenen Feuersteinstücke natürlich entstanden oder von Menschenhand bearbeitet sind; Schweinfurth[6]) im Einverständnis mit v. Luschan[7]) entschieden sich bei den thebanischen Funden[8]) dafür, daß die auf 15 natürlichem Wege entstandenen Kieselstücke nachträglich mehr oder weniger behauen sind[9]). Die flint implements des Fajjum und in Theben untersuchte Seton-Karr[10]). Der Maler Eugen Bracht[11]) nahm an, daß die Feuersteinwerkzeuge, die er 1881 im Wadi Maghara (Sinai) bei den Türkisminen gefunden hat, in historischer 20 Zeit zum Abbau des Gesteins gedient haben, während Petrie sie für prähistorisch hält. Auch Blanckenhorn[12]) nimmt für die in Syrien gefundenen Feuersteinwerkzeuge den Gebrauch bis in die historische Zeit hinein an. Ähnlich bearbeitete Feuersteine fanden sich auch bei Marseille[13]). In einer umfassenden, mit vielen Ab- 25 bildungen ausgestatteten Publikation faßt Chantre[14]) zusammen, was er als Anthropologe auf Grund anatomischer Untersuchungen an Mumien, Statuen und Reliefs zu sagen hat zu der Geschichte des ägyptischen Volkes von der prähistorischen Zeit bis ins Mittelalter. Der zweite Teil führt die jetzt in Ägypten, Nubien und 30

---

1) Hsg. v. Survey Department, Cairo.

2) H. I. L. Beadnell, The Topography and Geology of the Fayum Province of Egypt. Kairo, Nat. Print. Departm. 101 S. 4°. 24 Taf.

3) Ztschr. äg. Spr. 41, 22.

4) Ztschr. Ges. f. Erdk. 1904, 574.

5) Durch die libysche Wüste zur Amonsoase. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1904. 163 S. *Mk.* 4,—, ferner in Petermanns Mitteil. 50, 179 ff. 1 Karte.

6) Ztschr. f. Ethnol. 36, 766 (= französ. übers. in Ann. du serv. 6, 9) u. 37, 622.

7) Ebenda 36, 317.

8) Vgl. Hall, Man 1905, 33. 72.

9) Ähnliche Auffassung von Boulé, l'Anthropologie 16, 257 u. Bull. Soc. anthrop. Lyon 23, 152; vgl. Anthrop. Journal 35, 337.

10) Ann. du serv. 5, 145. 6, 178. 185; Man 1905, 87; Rep. U. S. National Mus. for 1904, p. 747.

11) Ztschr. für Ethnol. 37, 173.

12) Ebenda.

13) Compt. rend. 1905, 423; Voss. Ztg. 1905 Nr. 415.

14) Oben S. 194 Nr. 5.

dem Sudan lebenden Volksstämme der Reihe nach in ihrer allgemeinen Kultur und der physischen Beschaffenheit vor. Eine Reihe von Photographien nackter Eingeborener veröffentlichte Fritsch[1]. Thomson und Mac Iver[2] haben etwa 1500 Schädel gemessen, um der anatomischen Bestimmung der ägyptischen Rasse neues Material zuzuführen. Nach ethnologischen Gesichtspunkten gliederte Ankermann[3] die afrikanischen Kulturen; Schweinfurth und Olshausen[4] behandelten im Zusammenhang mit seinem Standpunkt das Vorkommen des Eisens. Für frühere Zeit suchte auch Hall[5] das Eisen in Ägypten nachzuweisen. Mumifizierte Tiere wurden in zwei großen Katalogen mit vielen Tafeln veröffentlicht[6]. Schweinfurth[7] bestimmte das im mittleren Reich einem Toten mitgegebene Getreide als die Weizenart Emmer (Triticum dicoccum), vermischt mit dem Unkraut Taumellolch (Lolinm temulentum L.).[8]

1) Gustav Fritsch, Ägyptische Volkstypen der Jetztzeit. Wiesbaden, Kreidel, 1904. 76 S. 52 Taf. 13 Bl. *Mk.* 45,—.

2) Arthur Thomson and D. Randall Mac Iver, The Ancient Races of the Thebaïd. London, Frowde, 1905. 142 S. fol. 42 *s.* (Vgl. Thomson, Man 1905, 65; Pearson, ebenda 116.)

3) Ztschr. f. Ethnol. 37, 54.

4) Ebenda 84.

5) Man 1905, 33. 72. Vgl. Diergart, Mitt. z. Gesch. d. Med. 3, 81. 453; S. Reinach, l'Anthropologie 15, 116; Philologische Bemerkungen von Spiegelberg, Rec. de trav, 26, 165.

6) Oben S. 189 Nr. 5, g und Lortet nnd C. Gaillard, La faune momifiée de l'ancienne Egypte. Lyon, Georg. 1.—2. série 1903—05. 330 S. (Vgl. Lortet, Bull. Inst. égypt. IV. sér. No. 6, p. 43 nnd Rev. d. deux mondes 27, 368.)

7) Ann. dn serv. 5, 187.

8) [Der indische und der iranische Jahresbericht müssen leider wieder ausfallen. Den ersteren wollte Dr. K. Klemm wieder liefern und zwar für die beiden letzten Jahre; leider hat ihn sein beklagenswertes Ende darau gehindert. Der Redaktenr.]

Zu Bd. 61, 873 f.

Der Artikel über „Die Mitte der Thora" ist, was sein Erscheinen in dieser Zeitschrift und seine Fassung anlangt, von Herrn Professor Nestle in einer Weise aufgefaßt worden, die der Verfasser nicht voraussehen konnte. Wäre das der Fall gewesen, so hätte er eine etwas andere Form erhalten. Im besonderen erklärt der Verfasser, daß ihm die Absicht, Herrn Prof. Nestle zu kränken, ferngelegen hat. Die einleitenden Bemerkungen wollen wesentlich das relativ späte, durch größere Arbeiten aufgehaltene Erscheinen der Abwehr begründen.

R. Kittel.

Erklärung.

Meine Herren Kollegen im geschäftsführenden Vorstande unserer Gesellschaft haben mir als ihre Ansicht ausgesprochen, daß ich mir als Redakteur der ZDMG. in meinem im letzten Hefte veröffentlichten Aufsatze: „Allerlei von J. Barth „verbesserte" arabische Dichterstellen" (S. 926 ff.) im Ausdruck größere Zurückhaltung hätte auferlegen sollen. Man muß, wie ich glaube, will man nicht ungerecht gegen mich sein, den Ton meines Aufsatzes mit dem Tone vergleichen, den Herr Professor Barth in seinen „Sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zum Semitischen", I. Teil, S. 30 ff. gegen mich anzuschlagen für gut befunden hat. Gleichwohl nehme ich, für den Fall, daß die Ansicht meiner Herren Kollegen von der Mehrzahl unserer Mitglieder geteilt werden sollte, keinen Anstand mein Bedauern über die zu große Schärfe meines Ausdrucks auszusprechen.

A. Fischer.

Albert Socin-Stiftung.

Laut Beschlusses des unterzeichneten Kuratoriums der Albert Socin-Stiftung vom Juli 1906 ist die erste Ansschreihung des Stipendiums für den Anfang des Sommersemesters 1908 festgesetzt worden.

Die auf den Zweck der Stiftnng und die Verleihung des Stipendiums sich beziehenden Paragraphen der Statuten lauten folgendermaßen:

§ 1.

Znm Andenken an die wissenschaftliche Tätigkeit *Albert Socins* soll eine Stiftung unter seinem Namen hegründet werden. Ihr Zweck ist, insbesondere jüngeren Kräften in erster Linie sprachliche, literarische und ethnologische, in zweiter geographische und archäologische Forschungen an Ort und Stelle in den arahisch sprechenden Ländern des Orients mit Bevorzugung von Syrien und Palästina zu ermöglichen.

§ 4.

Die Stipendien werden verliehen an Deutsche (Reichsdeutsche, Deutschösterreicher und Baltische Dentsche) und Schweizer, ausnahmsweise auch an Angehörige anderer Nationalitäten. Voraussetznng der Verleihung ist die Promotion in der philosophischen oder theologischen Fakultät einer mit einem etatsmäßigen Lehrstuhl für semitische Philologie versehenen dentschen oder schweizerischen Universität, und zwar für Philosophen in semitischer Philologie, für Theologen im Fache des Alten Testamentes. Die letzteren haben außerdem ein Zeugnis mindestens eines etatsmäßigen Universitätslehrers der semitischen Philologie üher ausgehreitetere Studien in dieser Disziplin beizuhringen. Von heiden Klassen von Bewerbern kann das Kuratorinm besondere Nachweise ihrer Kenntnisse im Arabischen und Hehräischen verlangen.

Von der Forderung der Promotion kann ausnahmsweise ahgesehen werden, wenn der Bewerher durch eingehende Zeugnisse mindestens zweier etatsmäßiger deutscher oder schweizerischer Professoren der semitischen Philologie seine Befähigung zu erweisen imstande ist.

Das Bewerbungsgesuch ist mit einer eingehenden Darlegung der wissenschaftlichen Zwecke des Bewerbers zu begleiten.

§ 5.

Die Stipendiaten sind verpflichtet, spätestens drei Jahre nach Empfang des Stipendiums einen ausführlichen Bericht über ihre Studien im Orient an das Kuratorium zu erstatten, der ganz oder im Anszuge, womöglich in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ oder in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“, veröffentlicht werden soll.

§ 6.

Die Vergebung des Stipendiums findet in jedem vierten Jahre in der Höhe von 1600 Mark oder darüber statt. Die Ausschreibung hat jeweilen im Anfang des Sommersemesters, die Verleihung spätestens bis zum 1. Dezember desselben Jahres zu erfolgen. Sollte sich später das Vermögen der Stiftung erheblich vermehren, so kann das Kuratorium, statt eines in jedem vierten Jahre zu vergebenden Stipendiums, die zur Verfügung stehende Geldsumme auf zwei oder mehrere Stipendien verteilen unter der Voraussetzung, daß ein jedes davon mindestens 1600 Mark betragen muß.

Das für die diesjährige Verleihung festgesetzte Stipendium beträgt 1800 Mark.

Bewerbungsgesuche müssen spätestens bis zum 1. Oktober dieses Jahres eingereicht werden und sind an Herrn Professor Dr. Emil Kautzsch, Halle a. d. Saale, Wettinerstr. 32 zu richten.

Das Kuratorium der Albert Socin-Stiftung:

Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Bonn.

Dr. August Fischer,
Professor an der Universität Leipzig.

Dr. Emil Kautzsch,
Professor an der Universität Halle a. d. Saale.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Bd. III, Heft 2. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1908.

Echos d'Orient. 11e année, no. 68: Janv. 1908, no. 69: Mars 1908. Paris.

Rivista degli studi orientali. Anno I. — Vol. I. Fasc. secondo. Roma: E. Loescher & C., Lipsia: O. Harrassowitz, 1907. *l.* 8.

Sieg, E. – Verzeichnis der Bibliotheca Indica und verwandter Indischer Serien nach Werken und Nummern. Sonderabdr. a. d. „Zentralblatt f. Bibliothekswesen" Jahrg. 24, 1907, Heft 11. Leipzig, O. Harrassowitz, 1908. 23 S. 0,80 *M*, einseitig gedruckte Ausg. 1 *M*.

Rama Varma Raja, K. – Comparative Studies. Madras, Higginbotham & Co., 1908. 47 S. 8 *d*.

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. XIII. Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit von *Johannes Müller*. Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop von *Rudolf Smend*. Gießen, A. Töpelmann, 1908. 125 S. 4,40 *M*.

Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul. Par *H. Pognon*. Paris, J. Gabalda et Cie, 1907. II, 228 S., XLII Taf. fol.

Legal and Commercial Transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods chiefly from Nippur. By *Albert T. Clay*. [The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts ed. by *H. V. Hilprecht*.] Philadelphia, publ. by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1908. 85 S., 72, IX Taf. 4°.

Lewy, J. – Interpretation des IV. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin. Heft IV. [In: Jahres-Ber. d. jüd.-theol. Seminars Fraenckel'scher Stiftung.] Breslau 1908. S. 101—131.

Barol, M. – Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. [Sonderabdr. a. d. „Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. d. Judentums", 51. Jahrg.] Berlin, Mayer u. Müller, 1907. 58 S. 2 *M*.

Elbogen, J. – Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. [Schriften d. Lehranstalt f. d. Wissensch. d. Judentbums, Bd. I, Heft 1. 2.] Berlin, Mayer u. Müller, 1907. VIII, 192 S. 5 *M.*

Sources syriaques. Vol. I. *Mšiḥa-zkha* (texte et traduction). *Bar-Penkayé* (texte). Par *A. Mingana.* Se vend chez O. Harrassowitz, Leipzig. XI, 271. VIII, *204 S. 30 *M.*

Scher, Addai – Kitâb al-Alfâẓ al-fârisīja al-muʿarraba. Beirut, Jesuitendruckerei, 1908. 194 S.

Sechster Band des Kitâb Baġdâd von *Aḥmad ibn abî Ṭâhir Taifûr.* Herausgegeben und übersetzt von *H. Keller.* II. Teil: Deutsche Übersetzung. Leipzig, Harrassowitz, 1908. XXVI, 126 S. 8 *M.*

The Irshád al-aríb ilá ma'rifat al-adíb or Dictionary of Learned Men of *Yáqút.* Edited by *D. S. Margoliouth.* Vol. I, containing part of the letter أ. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. VI, I.] Leyden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1907. XVI, 431 S.

The Pearl-Strings; a History of the Resúliyy Dynasty of Yemen by 'Aliyyu 'bnu'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy; translation and text with annotations and index. By the late Sir *J. W. Redhouse.* Edited by *E. G. Browne, R. A. Nicholson,* and *A. Rogers.* Vol. II, containing the second half of the translation. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. III, 2.] Leyden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1907, XXIV, 341 S.

*Arabische Beduinenerzählungen. Von *Enno Littmann.* I. Arabischer Text. II. Übersetzung, mit sechzehn Abbildungen. [Schriften d. Wissensch. Gesellschaft in Straßburg, 2. 3.] Straßburg, Karl J. Trübner, 1908. VIII, 58. XI, 57 S. 8 u. 6 *M.*

**Jaussen,* Le P. *Antonin,* des Frères Prêcheurs – Coutumes des Arabes au pays de Moab. [Études Bibliques.] Paris, J. Gabalda & Cie, 1908. X, 448 S.

Proverbes abyssins traduits, expliqués et annotés par *Jacques Faïtlovitch.* [Dissertation.] Paris, P. Geuthner, 1907. 86 S.

Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis von *Georg Jacob.* Mit einem Anhang von Professor *Snouck Hurgronje*... und 2 Tafeln. [Türk. Bibliothek. Hrsg. v. *Georg Jacob.* 9. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1908. X, 100 S. 3,60 *M.*

Indian Thought, a Quarterly devoted to Sanskrit Literature, ed. by *G. Thibaut* and *Ganganatha Jha.* Vol. I, No. 4, Oct. 1907. Allahabad (O. Harrassowitz, Leipzig). Annual subscription 15 *s.*

Smith, Vincent A. – The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest including the Invasion of Alexander the Great. Sec. ed., revised and enlarged. Oxford, Clarendon Press, 1908. XII, 461 S. 14 *s.* net.

Sörensen, S. – An Index to the Names in the Mahabharata with short explanations and a concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation. Part I—IV. London, Williams & Norgate, 1904—1908. XLI, 224 S. 4°. 7 *s.* 6 *d.* net each.

Speyer, J. S. – Studies about the Kathāsaritsāgara. [Verhand. d. Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam. Afd. Letterk. Nieuwe reeks. Deel VIII. No. 5.] Amsterdam, Joh. Müller, 1908. 180 S.

Jahn, Wilhelm – Das Saurapurāṇam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Śivaïsmus. Einleitung, Inhaltsangabe nebst Übersetzungen, Erklärungen und Indices. Straßburg, K. J. Trübner, 1908. XXVII, 208 S. 5,50 *M.*

Jonrnal of the Gypsy Lore Society. New series. Vol. I, no. 3. Jan. 1908.

Hirth, Friedrich – The Ancient History of China to the end of the Chón dynasty. New York, the Columbia University Press, 1908. XX, 383 S. $ 2,50 net.

Bork, Ferdinand – Beiträge zur Sprachwissenschaft. Teil II. Vorarbeiten zu einem Brahui-Wörterbuche. [Wissensch. Beil. z. Progr. d. städt. Steindammer Realschnle z. Königsberg i. Pr.] 1908. 32 S.

Bork, Ferdinand – Beiträge znr Kaukasischen Sprachwissenschaft. Teil I. Kaukasische Miscellen. [Wissensch. Beil. z. Progr. d. Städt. Steindammer Realschule z. Königsberg i. Pr.] 1907. 31 S.

Brandstetter, Renward – Malaio-polynesische Forschnngen. Zweite Reihe. IV. Mata-Hari oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers dnrch die drei Reiche der Natur. Luzern, E. Haag, 1908. 55 S.

Thalheimer, A. – Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. Stuttgart, J. B. Metzler, 1908. 96 S. 2,20 *M.*

Abgeschlossen am 27. V. 1908.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werdeu von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Beilagen: W. Weber, Berlin, Antiquariats-Kataloge No. 194 und 195, Orientalia enthaltend (zu besonderer Beachtung empfohlen).

Überreicht vom Verfasser.

Herrn Prof. Woods
z. f. E.
der Verfasser

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch,** Dr. **Praetorius,** in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Sonderabdruck aus Band LXII.

Leipzig 1908.

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

Als Gegenstück und Folge zu meiner Übersetzung von Ānandavardhana's Dhvanyāloka in dieser Zeitschrift Bd. LVI f. lege ich jetzt die Übersetzung von Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva vor. Wie der Dhvanyāloka das grundlegende maßgebende Werk über die ästhetischen Prinzipien der Poetik war und blieb, so behauptete auf dem ältesten Gebiete der Poetik, der Lehre von den poetischen Figuren, das Alaṃkārasarvasva eine ähnliche Stellung bis zur Mitte des 17. Jahrh., als Jagannātha Paṇḍita denselben Gegenstand mit noch größerer Schärfe, Gründlichkeit und Gelehrsamkeit in seinem Rasagaṅgādhara behandelte[1]. Konstruktive Originalität besitzt weder Ānandavardhana noch Ruyyaka; denn ersterer erklärt nur die in den Kārikā's schon vollständig enthaltene Lehre vom *dhvani*, und auch Ruyyaka fand seinen Stoff fast vollständig im Kāvya Prakāśa[2]) und älteren Werken vor. Die Stärke beider Autoren liegt in der Exposition: der Gegenstand wird eingehend diskutiert und die Begriffe und Ideen so analysiert, daß keine Unklarheit zurückbleibt, alles einwandfrei und stichhaltig (*kṣodakṣama*) erscheint. Beide Autoren bedienen sich nämlich des wissenschaftlichen Stiles, der in der scholastischen Philosophie ausgebildet zur adäquaten Ausdrucksweise für das streng begriffliche Denken der Inder wurde. Daß Ānandavardhana in diesem Stile schrieb,

1) Der Rasagaṅgādhara behandelt zwar das ganze Gebiet der Poetik, aber auf die Lehre von den Figuren kommt doch der Löwenanteil. Die Ausgabe in der Kāvyamālā hat 522 Seiten, die ersten 156 handeln über *rasa* und was damit zusammenhängt, die übrigen 366 über die Sinnfiguren. Und dabei ist das Werk nur fragmentarisch oder doch so überliefert. Es fehlen die letzten Sinnfiguren, die Lautfiguren und das ganze Kapitel über die *doṣa's*, wenn letzteres überhaupt beabsichtigt war.

2) Colonel Jacob's Zweifel an dieser Tatsache, JRAS. 1897 p. 306, ist unberechtigt. Ruyyaka zitiert aus dem Kāvya Prakāśa, ohne ihn zu nennen, die Kārikās II, 10 (p. 3), IV, 15 cd, 16 ab (p. 102), X, 28 (p. 183); er rügt die Fassung von X, 55 (p. 204) und nimmt Bezug auf die Erklärung des Kommentars zu X, 13 (p. 107). Siehe die Bemerkungen zu den betreffenden Stellen.

war in der Natur seines Gegenstandes begründet; denn er führte eine neue philosophische Disziplin, die Ästhetik in ihrer Beziehung zur Poesie, in den Kreis der alten anerkannten Wissenschaften ein. Wenn aber Ruyyaka auf die Lehre von den Figuren, die ursprüng-
5 lich eine technische Disziplin war, den wissenschaftlichen Stil anwandte, so hatte das die Bedeutung, daß er für seine Disziplin Gleichberechtigung mit den strengen Wissenschaften in Anspruch nahm. Er brachte damit eine Bewegung zum Abschluß, die schon lange im Gange war: der Lehre von den Figuren hatte sich das
10 Interesse der Gelehrten in immer wachsendem Maße zugewandt; nun erhielt sie mit der Form den Wert einer exakten Wissenschaft — wenigstens für die Inder. Voraussetzung für einen dergleichen Erfolg ist aber auf Seiten des Schriftstellers eine hervorragende Begabung. Mit Recht nennt ihn sein Kommentator (p. 67) *vai-*
15 *duṣyaśālin*, bei dem tatsächliche Widersprüche nicht denkbar seien. Er gewann daher klassisches Ansehen und großen Einfluß bei den späteren Alaṃkāraschriftstellern. In der Ekāvalī folgt Vidyādhara (gegen 1300) fast sklavisch dem Alaṃkārasarvasva hinsichtlich der Lehre von den Figuren. Jagannātha behandelt im Rasagaṅgādhara
20 die Sinnfiguren in der Reihenfolge, die Ruyyaka aufgestellt hat. Seine Ansichten findet man vielfach berücksichtigt selbst noch bei den spätesten Autoren, nicht nur wo sie ausdrücklich dagegen polemisieren, sondern auch wo sie uneingestanden dieselben adoptieren. So hat Jayadeva im Candrāloka V, 97 die von Ruyyaka
25 zuerst aufgestellte Figur Vikalpa fast mit dessen Worten gelehrt[1]); so lehrt Viśvanātha im Sāhityadarpaṇa X, 41 ff. die Einteilung der Utprekṣā in zahlreiche (88) Arten[2]) nach Ruyyaka's Einteilungsprinzip, und beim Adhyavasāya X, 47 gibt er die von Ruyyaka (p. 66) aufgestellte Fünfteilung[3]).

30 Allerdings darf man nicht übersehen, daß Ruyyaka nicht am Aufbau der Lehre von den Figuren beteiligt ist, kaum noch am Ausbau[4]). Denn die Materie der Disziplin lag ihm im Kāvya Prakāśa schon beinahe abgeschlossen vor. Er betätigt sich als Kritiker an der Prüfung und Festsetzung des Details. Nur ein
35 Verdienst prinzipieller Bedeutung hat er: die Gruppierung der Figuren; denn dabei handelte es sich um die Auffindung höherer

1) Siehe unten p. 159 und die zugehörige Note.

2) Merkwürdiger Weise verrechnet er sich aber arg dabei. Denn im Sūtra lehrt er (v. 41, 42, 43a), daß die *vācyā* und die *pratīyamānā* je 32 Arten hat; im Kommentar aber nimmt er an, daß beide zusammen 32 Arten haben, und spricht daher von den 16 Arten der *vācyā*, die er dann weiter einteilt. Rechnet man nach Ruyyaka's Angaben, so kommen 128 Arten heraus.

3) Daß diese Einteilungen von Ruyyaka ausgehen, ergibt sich daraus, daß sie im Kāvya Prakāśa (und auch im Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa) gar nicht oder noch nicht so (bei der Atiśayokti) vorkommen.

4) Über die Entwicklung der Lehre von den Alaṃkāra's werde ich in einem besonderen Aufsatze handeln. Der Gegenstand ist zu umfangreich, um hier dargestellt zu werden, wie ich ursprünglich beabsichtigte.

Gesichtspunkte. Zwar hat Ruyyaka ein systematisches Prinzip der Einteilung nicht gefunden, und macht sein Versuch mehr den Eindruck eines Nothebelfs — aber die Inder sind in diesem Punkte nicht darüber hinaus weitergekommen.

Das über unsern Autor Bekannte[1]) stelle ich zur bequemeren Übersicht hier zusammen. Rājānaka Ruyyaka (oder Rucaka) aus Kaschmir war der Sohn des Rājānaka Tilaka[2]), des Verfassers des Udbhaṭaviveka (oder °vicāra). Er war der *guru*[3]) des Dichters Maṅkhaka, der unter Jayasiṃha, König von Kaschmir (1128—1149 n. Chr.), lebte. Dem Ruyyaka werden folgende Werke zugeschrieben: 1. Alaṃkārasarvasva, 2. Alaṃkārānusāriṇī, Kommentar zu Jalhaṇa's Somapālavilāsa, 3. Kāvyaprakāśasaṃketa, 4. Śrīkaṇṭhastava, 5. Sahṛdayalīlā, 6. Sāhityamīmāṃsā, 7. Harṣacaritavārtika, 8. Vyaktivivekavicāra, 9. Alaṃkāramañjarī. Von diesen Werken ist das Alaṃkārasarvasva mit der Vimarśinī, in der Kāvyamālā Nr. 35 herausgegeben; ferner ist die kleine Abhandlung Sahṛdayalīlā zweimal herausgegeben, zuerst von Pischel (Rudraṭa's Çṛṅgāratilaka and Ruyyaka's Sahṛdayalīlā, Kiel 1886) und von Durgāprasāda in der Kāvyamālā part V, S. 157 ff. Aus dem Śrīkaṇṭhastava gibt Ruyyaka einige Verse als Beispiel des Punaruktavadābhāsa (unten p. 19). Der Kāvyaprakāśasaṃketa wird nach Kapitelunterschriften des von Peterson gefundenen Manuskript (S. 14) als gemeinschaftliche Arbeit von Mammaṭa, Alaka und Rucaka bezeichnet, aber wie schon Peterson vermutet, ist Rucaka allein Verfasser des Kommentars. Dieser wird ihm in der Vimarśinī p. 102 ausdrücklich zugeschrieben.

Das Hauptwerk Ruyyaka's, auf das sich sein Ruhm als Alaṃkāraschriftsteller gründet, ist sein Alaṃkāra Sarvasva. Über seinen Inhalt brauche ich mich nach dem oben gesagten nicht zu verbreiten; nur dies möchte ich hervorheben, daß Ruyyaka sich zwar meist an den Kāvya Prakāśa enger anschließt, daß er aber in vielen Einzelheiten älteren Autoritäten zu folgen oder eigene Wege zu gehen sich nicht scheut. Dagegen ist über die Überlieferung des Textes selbst noch einiges zu bemerken. Der Kommentar sagt nämlich zweimal (S. 67 u. 107), fast mit denselben Worten, es gelte als Tatsache, daß dieses Werk nach der Zeit des Autors von einigen auf Zettel (*patrikā*) geschrieben worden sei. Ich denke mir, daß sie dies taten, um die einzelnen Figuren von einander gesondert zu haben und leichter jede finden zu können, als es in einem gewöhnlichen Manuskript möglich ist, vielleicht auch, um

1) Siehe Bühler's Kaśmir-Report, p. 68; Peterson, Report 1884, p. 17 f. Pischel, GGA. 1885, S. 765 ff.; Colonel Jacob, JRAS. 1897, p. 308.

2) Siehe Colophon der Sahṛdayalīlā. Er wird in der Vimarśinī p. 115, 124, 205 genannt.

3) Siehe Śrīkaṇṭhacarita XXV, 26—30, 135 ff. Daß Ruyyaka der eigentliche und hauptsächliche *guru* Maṅkhaka's war, ergibt sich aus der letztgenannten Stelle. Denn dort hält er in der Versammlung der Gelehrten eine Lobrede auf Maṅkhaka und sein Werk, worauf letzterer dasselbe vorliest (136—142).

Erklärungen oder sonstige Bemerkungen zum Gebrauche beim Unterricht je an passender Stelle hinzuzufügen. Der Kommentar beruft sich auf diese Art der Textüberlieferung, um an erster Stelle (p. 67) einen widerspruchsvollen Passus als Zusatz, an zweiter Stelle (p. 107)
5 das Fehlen der als gegeben angekündigten Beispiele durch Ausfall eines Zettel zu erklären. Damit hat er ohne Zweifel recht. Wir müssen also die Annahme machen, daß der Codex archetypus aus einem solchen verzettelten Exemplar geflossen sei. Und das ist durchaus wahrscheinlich; denn ein derartiges Exemplar, das ein
10 Gelehrter und Lehrer des Alaṃkāra zum eigenen Gebrauche angefertigt hatte, genoß natürlich ein viel höheres Ansehen als ein gewöhnliches Manuskript, weil es von einem Kenner durchgesehen und verbessert war. Aber wir werden nun auch bei anderen verdächtigen Stellen prüfen müssen, ob es sich nicht um Glossen und
15 Zusätze handelt, die leicht auf den ursprünglichen Zetteln beigeschrieben worden sein konnten. Der Kommentar hat auch einige Widersprüche bemerkt, nur daß er, wie nun einmal Kommentatoren sind, sie nicht als Widersprüche gelten läßt, sondern sie weginterpretiert, allerdings ohne für uns überzeugend zu sein. So glaube
20 ich eine ganze Reihe von längeren oder kürzeren Stellen, die ich durch Einklammerung kenntlich gemacht habe, als Zusätze eines Späteren ansehen zu müssen, nämlich p. 47 f., 52, 67, 69, 86 ff., 90, 91 ff., 98 f., 107, 126, 129, 147 f., 156, 166, 174, 198 f., 200, und ebenso glaube ich, daß Apahnuti und Ullekha ihre Stelle vertauscht
25 haben. Meine Gründe habe ich je an der betreffenden Stelle dargelegt und muß ich die Entscheidung dem nachprüfenden Leser überlassen.

Von Kommentaren zum Alaṃkārasarvasva besitzen wir in der Ausgabe in der Kāvyamālā die Vimarśinī des Jayaratha[1]), auf die
30 ich gleich zurückkomme. Außerdem kennen wir dem Namen nach eine Saṃjīvanī eines ungenannten Autors; diese hat Mallinātha in seinem Tarala genannten Kommentare zu Vidyādhara's Ekāvalī (BSS. Nr. 63) fünfmal zitiert, während er die Vimarśinī weder nennt, noch, soviel ich sehen kann, berücksichtigt. Ein anonymer Kommentar
35 Rājānaka Alaka's wird in Ratnakaṇṭha's Sārasamuccaya genannten Kommentar zum Kāvya Prakāśa zitiert. Ist vielleicht Alaka der Verfasser der Saṃjīvanī? Für uns kommt von den genannten Kommentaren nur die Vimarśinī in Betracht, ein in jeder Beziehung vorzügliches Werk. Denn Jayaratha ist nicht nur ein ausgezeichneter
40 Kommentator, der alles von seinem Autor Gesagte oder auch nur Angedeutete zu klarem Verständnis zu bringen sucht, sondern auch ein Alaṃkāra-Schriftsteller von selbständiger Bedeutung, der sachliche Ergänzungen und Berichtigungen beibringt, wo es ihm nötig erscheint. Zu diesen Vorzügen kommt noch, daß Jayaratha nur um

1) Daß so und nicht Jayadratha, wie öfters geschrieben wird, der Name lautet, ergibt sich aus dem vorletzten Verse am Schlusse seines Werkes.

etwa ein Jahrhundert jünger ist als sein Autor. Bühler (l. c. S. 81) sagt nämlich von Jayaratha, dem Verfasser des Viveka, des Kommentars zu Abhinavagupta's Tantrāloka: "He gives his pedigree at great length[1]), and says that his great great grandfather's brother Śivaratha (l. c. v. 21) was the minister of King *Uchchala*, AD. 1101—1111, and that his father (Śṛṅgāraratha) and he himself lived under the protection of one *Rājarāja* (ibid. vv. 28—34). As four generations intervene between the minister of Uchchala and Jayaratha, he must have written about the beginning of the 13th century." Hiergegen hat Pischel, GGA. 1885 S. 765 folgende Bedenken erhoben. 1. In der Vimarśinī wird mehrmals ein Alaṃkārasāra zitiert. Nun besitzen wir ein Werk dieses Namens von Bālakṛṣṇa, der ein Anhänger Vallabhācārya's ist und den Kuvalayānanda „im 10. Ullāsa kopiert". Da nun Vallabhācārya im Anfang und Appayadīkṣita am Ende des 16. Jahrh. lebten (was allerdings Pischel damals noch als unsicher betrachtete), so müsse Jayaratha ein junger Autor sein. 2. Er wird von keinem andern Poetiker zitiert, welche Behauptung aber jetzt auf die älteren Poetiker einzuschränken ist, denn er wird oft von Jagannātha im Rasagaṅgādhara[2]) und von Ratnakaṇṭha in seinem Kommentare Sārasamuccaya zum Kāvyaprakāśa zitiert. Ersterer schrieb um die Mitte des 17. Jahrh. und letzterer, der bekannte Urheber des Codex archetypus der Rājataraṅgiṇī, schrieb nach A. Stein, Kalhaṇa's Chronicle of the Kings of Kaśmīr, introduction S. 46, zwischen 1648 und 1686 n. Chr. — Zunächst steht fest, daß der Verfasser des Viveka und der Vimarśinī dieselbe Person sind. Denn sowohl in den Schlußversen der Vimarśinī als in denen des Viveka nennt der Verfasser als seinen Vater Śṛṅgāra(ratha), Minister des Königs Rājarāja. Ferner bestätigt die Rājataraṅgiṇī VIII, 111, daß Uccala den Śivaratha zur Annahme des Ministerpostens nötigte (*haṭhāt sarvādhyakṣo vyadhīyata.* cf. Viveka v. 22: *adhikāraṃ grāhitaḥ sa vidvān Uccala*(sic)*bhūbhujā*). Diese Tatsache steht also fest. Endlich können wir auch den Patron Śṛṅgāra's und Jayaratha's identifizieren: es ist nämlich der König von Kaschmir, Rājadeva, über den Joṇarāja in der 2. Rājataraṅgiṇī v. 79—91 handelt, und der von 1203—1226 n. Chr., also im Anfang des 13. Jahrh., wie Bühler erschlossen hatte, regierte. Daß Joṇarāja ihn Rāja d e v a, Jayaratha aber Rāja r ā j a nennt, darf uns nicht beirren; denn in der, von Joṇarāja wahrscheinlich zitierten, Strophe 112[3]) wird auch für Rāma d e v a die Form Rāma r ā j a gebraucht. Hiernach erweisen sich Pischel's Bedenken als hinfällig. Es ergibt sich, daß Bālakṛṣṇa nicht der Verfasser jenes Alaṃkārasāra sein kann, der in der Vimarśinī

1) Appx. II, p. CLIX.

2) Auf S. 313 f. lesen wir eine lange mit *navyās tu — ity api vadanti* eingefaßte Stelle, in der sich eine Berufung auf den Vimarśinīkāra findet. Wenn, wie es den Anschein hat, die fragliche Stelle ein Zitat ist, so hätten wir damit einen noch früheren Beleg aus einem allerdings anonymen Alaṃkāraschriftsteller.

3) In Peterson's Ausgabe, sie fehlt in der Calcuttaer.

erwähnt wird, sondern nur eines gleichnamigen Werkes. Daß zwei Werke diesen Namen trugen, braucht uns nicht Wunder zu nehmen, da es auch zwei Alaṃkārasarvasva gibt, das alte von Ruyyaka, und ein modernes von Keśavamiśra (siehe Pischel l. c. S. 767). Das zweite Bedenken Pischel's war, daß Jayaratha von keinem (alten) Poetiker zitiert wird. Die Tatsache ist auffällig, und verleitete auch mich, in dieser Zeitschrift Bd. 56, S. 405, den Jayaratha als „einen vielleicht nicht besonders alten Schriftsteller" zu bezeichnen. Die Vimarśinī hat offenbar lange Zeit nicht die verdiente allgemeine Beachtung gefunden, die ihr erst spät gezollt wurde. Aber — habent sua fata libelli; in unserem Falle mag noch dazu kommen, daß noch ein anderer alter, vielleicht älterer, Kommentar zum Alaṃkārasarvasva vorhanden war, und dieser mag der frühzeitigen Verbreitung der Vimarśinī im Wege gestanden haben. Wie sich dies auch verhalten möge, jedenfalls müssen wir die Lebenszeit Jayaratha's — Anfang des 13. Jahrhunderts — als durchaus gesichert betrachten.

Wenn ich meine Bemerkungen einleitete mit dem Hinweis darauf, daß Ānandavardhana und Ruyyaka, jeder in seinem Gebiete, eine Stellung eingenommen, die der des anderen nichts nachgab, so kann ich sie mit einem äußerlichen Momente der Vergleichung beschließen: beide haben frühzeitig einen ihrer durchaus würdigen Ausleger gefunden, der zufällig auch in beiden Fällen ein bedeutender Lehrer der Śaiva-Philosophie, des Pratyabhijñādarśana, war, Ānandavardhana in Abhinavagupta und Ruyyaka in Jayaratha.

Über meine Übersetzung habe ich nichts vorauszuschicken als daß ich bei ihr nach denselben Grundsätzen wie bei derjenigen des Dhvanyāloka verfahren bin. Bezüglich der Beispielsverse bemerke ich, daß ich deren Ursprung, wo ich ihn auffinden konnte, angegeben habe. Colonel Jacob's Liste (l. c. 307) ist natürlich zur Verwendung gelangt, jedoch konnte ich noch eine kleine Nachlese halten. Dagegen habe ich es nicht für nötig gehalten, anzugeben, ob und von welchem anderen Alaṃkāra-Schriftsteller dasselbe Beispiel gegeben worden ist.

Alaṃkārasarvasva.

Indem ich die transzendente Vāc (Sprache) verehre, die sich in drei Manifestationen (nämlich als Paśyantī, Madhyamā und Vaikharī) substanzialisiert, erkläre ich durch den Kommentar meiner eigenen Alaṃkārasūtras (deren) wahren Sinn. 1

Die älteren Poetiker, wie Bhāmaha, Udbhaṭa usw. sind der Ansicht, daß der unausgesprochene Sinn als zur Ausstattung des ausgesprochenen dienend in der Lehre von den Figuren enthalten sei. Denn sie lehren, daß in den Figuren Paryāyokta, Aprastutapraśaṃsā, Samāsokti, Ākṣepa, Vyājastuti, Upameyopamā, Ananvaya usw. das (unausgesprochene, aber dennoch) verstandene sachliche 3

Element[1]), als zur Ausstattung des ausgesprochenen Sinnes dienend analog (der für die Lakṣaṇā geltenden Regel von Kāvyaprakāśa II. 10):

(die Metapher besteht darin, daß) ein Wort, um im Zusammenhang einen Sinn zu haben, ein anderes Wort suppliert[2]), oder seine eigene 5 Bedeutung aufgibt, um einer anderen (von dem Zusammenhang geforderten) zum Ausdruck zu verhelfen[3]).

bald in der ersten, bald in der zweiten Weise enthalten sei[4]).
5 Rudraṭa aber hat (außerdem nach obigem Prinzip) die Figur Bhāva als zweifach dargestellt[5]). In den Figuren Rūpaka, Dīpaka, Apa- 10
6 hnuti, Tulyayogitā usw. wird eine andere Figur: Vergleich usw. als zur Ausstattung der ausgesprochenen Figur dienend gelehrt[6]). Es wird aber (eine Art der) Utprekṣā selbst als unausgesprochen bezeichnet[7]). In den Figuren Rasavat, Preyas usw. wird Stimmung, Gefühl usw. als Grund der Schönheit des ausgesprochenen Sinnes 15 gelehrt. So haben (die alten Poetiker) die drei Arten des Unausgesprochenen als Bestandteil poetischer Figuren behandelt.

7 Indem aber Vāmana lehrt, daß die auf Ähnlichkeit beruhende Übertragung die Figur Vakrokti ausmache, hat er eine Art des „Tones“ als Figur bezeichnet. Jedoch hat er als Seele der Poesie 20 den Stil bezeichnet, welcher in der durch die „Vorzüge“ (*guṇa*) ausgezeichneten Zusammenfügung der Wörter bestehen soll. Dagegen haben Udbhaṭa[8]) und andere die „Vorzüge“ und die „Figuren“ in eine Linie gestellt, insofern sie ihre Verschiedenheit nur in (die) ihres Anwendungsgebietes setzen und (beide) als Eigenschaften der 25 Diktion betrachten.

---

1) Die beiden anderen Arten des unausgesprochenen Sinnes: poetische Figur und Stimmung werden nachher besprochen.

2) *kuntāḥ praviśanti*, d. h. *kuntasaṃyoginaḥ puruṣāḥ praviśanti.*

3) *gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ*, d. h. *(gaṅgā)tīre ghoṣaḥ.*

4) z. B. in Paryāyokta und Samāsokti liegt die erste, in Aprastutapraśaṃsā die zweite Art vor.

5) Kāvyālaṃkāra VII, 38 ff. — Unsere Ausgabe beginnt mit „Rudraṭena“ einen neuen Absatz, wodurch der Leser zu der Meinung verleitet wird, als ob dieser Abschnitt über Rudraṭa handele. Das ist aber nicht der Fall. Denn Rudraṭa lehrt nicht die pratīyamānā Utprekṣā noch die Figuren Rasavat Preyas usw. Es wird vielmehr auch hier von den alten Poetikern im allgemeinen gehandelt und zwar, nachdem mit der Bemerkung über Rudraṭa das *vastumātra* abgetan ist, über *alaṃkāra* und *rasādi* als die beiden anderen Arten des *vyaṅgya*, das die Alten nur als *vācyopaskāraka* erkannt hätten.

6) cf. Dhvanyāloka, p. 108.

7) d. h. als eine unausgesprochene Figur, die zur Ausstattung des ausgesprochenen Sinnes, nicht, wie in dem vorhergehenden Falle, einer anderen ausgesprochenen Figur dient.

8) Hemacandra im Viveka zu seinem Kāvyānuśāsana S. 17 zitiert folgenden Ausspruch Udbhaṭa's im Bhāmahavivaraṇa: *tasmād gaḍarikāpravāheṇa guṇālaṃkārabhedaḥ.* — Es ist beachtenswert, daß Daṇḍin derselben Ansicht gewesen zu sein scheint, Kāvyād. II, 3.

So geht also die Ansicht der Alten dahin, daß in der Poesie die Figuren die Hauptsache ausmachen[1]).

Nun[2]) hat der Autor des Vakroktijīvita die gar mannigfaltige Vakrokti (dichterische Ausdrucksweise), welche in der auf geistreichen Wendungen beruhenden Diktion besteht, als das Leben der Poesie bezeichnet, insofern es das Wichtigste in ihr ist; und er hat anerkannt, daß die schaffende Tätigkeit[3]) (des Dichters) die Hauptsache in der Poesie sei; die Figuren seien gewisse Arten des Ausdruckes; wennschon es drei Arten des Unausgesprochenen gebe, so sei doch die in jener Tätigkeit bestehende Diktion das, was die Dichter erstrebten. So hat er mit (seinen Begriffen) Übertragung, indirekter Ausdruck[4]) usw. das ganze Gebiet des „Tones" sich zu eigen gemacht, nur daß (nach ihm) das Leben der Poesie die Mannigfaltigkeit des Ausdruckes sei, nicht der unausgesprochene Sinn. Das sind die Grundzüge seiner Lehre.

Bhaṭṭanāyaka aber, der die Funktion der Andeutefähigkeit (zwar nicht begrifflich bestimmte, aber) in divinatorischer Ausdrucksweise[5]) als eins der (drei konstituierenden) Elemente der

1) Die alten Poetiker haben nicht das Wesen des *dhvani* erkannt; soweit sie ihn erkannt haben, haben sie ihn unter den Figuren behandelt, und wenn sie einen *ātman* der Poesie erkannten, haben sie ihn anderswo als im *dhvani* gesucht.

2) Jetzt werden diejenigen Lehren besprochen, welche über das Wesen der Poesie handeln, das der Dhvanikāra richtig erkannt hat. Die drei außer diesem genannten Autoren sind nach der Vimarśinī S. 12 jünger als jener. Über den Vakroktijīvitakāra und seine Lehre cf. ZDMG. 56, S. 400, GN. 1908, S. 10 f. Bhaṭṭanāyaka hat an Dhvanyāloka I, 13 Kritik geübt, siehe Abhinavagupta ad. l. c., er ist also später als der Dhvanikāra.

3) d. h. die durch die produktive Einbildungskraft (*pratibhā*) des Dichters bestimmte (*ullikhita*) Aktion (*karman*). Hiernach ist also die Erfindungsgabe des Dichters der Hauptfaktor, aber man beachte, daß es dabei weniger auf die Erfindung und Gestaltung des Stoffes, als vielmehr auf die der sprachlichen Form abgesehen ist.

4) Ein Zitat im Kommentar läßt etwas tiefer in den Gedankengang sehen: „das soll indirekte Ausdrucksweise (*vakratā*), die hauptsächlich in Übertragung (*upacāra*) besteht, heißen, wo aus etwas eine ferner liegende Übereinstimmung (*sāmānya*) metaphorisch verstanden wird (*upacaryate*) und worauf die Figuren Metapher usw. mit ihrer stimmungsvollen Darstellung beruhen".

5) Nach dem Kommentar ist Bhaṭṭanāyaka der Repräsentant derjenigen, welche den „Ton" als undefinierbar betrachten; cf. Dhvanyāloka, p. 2, 9. Ich gebe eine Übersetzung der Hauptstelle über Bhaṭṭanāyaka in dessen eigenen Worten: Abhinavagupta zu Dhvanyāloka, p. 67 (vgl. Kāvya Prakāśa und Pradīpa zu IV, 4, 5). Es handelt sich darum, daß die Stimmung nicht wahrgenommen wird (*pratīti*), noch entsteht (*utpatti*), noch ausgelöst wird (*abhivyakti*). „Wenn die Stimmung als einer anderen Person gehörig wahrgenommen würde, so würde man selbst nicht persönlich von ihr berührt. Aber sie wird auch nicht als einem selbst gehörig aus dem über Rāma's oder Anderer Taten handelnden Gedicht wahrgenommen. Nähme man sie wahr als einem selbst gehörig, so wäre damit zugegeben, daß die Stimmung in einem selbst entstände. Das ist aber ungereimt, weil für den Zuhörer nichts da ist, was als „Faktor" wirken könnte. Man sage nicht, daß die allen gemeinsame Vorstellung einer Geliebten, welche in uns schlummernde Gedächtniskeime weckt, bewirke, daß ein Faktor als solcher

Poesie anerkannte, bezeichnete die (schaffende) Tätigkeit (des Dichters), die sich Worte und Vorstellungen dienstbar macht[1]), als die Hauptsache. Außerdem aber erkennt er noch über die Funktionen der Aussagefähigkeit (*abhidhā*) und der *bhāvanā*[2]) hinaus eine in dem Empfinden der Stimmung bestehende, Genuß (*bhoga*) 5 genannte Funktion als hauptsächliche an, mit der der ganze Vorgang seinen Abschluß finde.

---

funktioniere; denn wie träfe dies bei der Schilderung einer Gottheit und ähnlichem zu! Auch kommt die Erinnerung an die eigene Geliebte nicht als vermittelndes Glied zum Bewußtsein. Und wie könnten solche Faktoren, wie die Überbrückung des Ozeans seitens übermenschlicher Helden wie Rāma usw. zu der Eigenschaft gelangen, allen gemeinsam zu sein? Auch erinnert man sich nicht des heldenhaften Rāma's, weil man ihn ja nicht vorher wahrgenommen hat. Die Stimmung e n t s t e h t nicht, wenn man jenen aus einer sprachlichen Komposition kennen lernt, ebensowenig wie wenn man durch direkte Wahrnehmung ein liebendes Pärchen kennen lernt. Nimmt man die Entstehung der Stimmung an, so würde folgen, daß man nicht zum zweiten Male in ein Trauerspiel ginge, insofern man Schmerz empfindet infolge der Hervorbringung der traurigen Stimmung. Das ist aber nicht der Fall. — Die Entstehung ist aber auch nicht A u s l ö s u n g (*vyakti*); denn wenn die potentialiter vorhandene erotische Stimmung usw. ausgelöst würde, so würde sie in verschiedenem Grade ihr Feld in Besitz nehmen können. Zudem ergeben sich dieselben Schwierigkeiten wie oben, wenn man fragt, ob die Stimmung ausgelöst wird als einem anderen oder einem selbst gehörig. Darum wird die Stimmung vermittelst des Gedichtes nicht wahrgenommen, noch auch entsteht sie, noch wird sie ausgelöst; sondern die sprachliche Komposition, welche ein Gedicht ausmacht, ist total verschieden von allen anderen sprachlichen Darstellungen dank ihren drei Elementen. Von diesen bezieht sich die Aussagekraft auf das Ausgesprochene, die verwirklichende (*bhāvakatva*) auf Stimmung usw., die genießende auf den empfänglichen Zuhörer, womit wir drei Funktionen haben, welche die drei Elemente (der Dichtersprache) bilden. Wäre nun das Element der Aussage für sich allein (ohne die beiden anderen da), würden sich dann die poetischen Figuren *śleṣa* usw. (wesentlich) von Lehrsätzen usw., was die Methode der Wissenschaften ausmacht, unterscheiden; oder würde die durch die verschiedene Bedeutungen (eigentliche und übertragene) bewirkte Mannigfaltigkeit irgend etwas ausmachen; oder das Vermeiden von schlechtem Klang usw. einen Zweck haben? Darum gibt es eine zweite Funktion, welche „Verwirklichung der Stimmung" (*rasabhāvanā*) heißt; kraft derselben ist die Aussagefähigkeit nur eine Übertragung (d. h. das Ausgesprochene wird zur Grundlage für die Stimmung, wie das Wort für die metaphorische Bedeutung). Und diese verwirklichende Kraft (*bhāvakatva*), die dem Gedichte zukommt, bewirkt, daß die „Faktoren" usw. allen Zuhörern gemeinsam werden. Nachdem die Stimmung verwirklicht ist, tritt der Genuß ein. Dieser ist von Wahrnehmen, Erinnern, Erkennen durchaus verschieden, wird als Erweichung, Erweiterung und Durchdringung (des Geistes cf. Kāvya Prakāśa VIII, 3 ff.) bezeichnet, besteht in dem höchsten Grade der Affektionslosigkeit (*nivṛtti*) als dem ursprünglichen Wesen des eigenen Geistes, der da reines *sattva*, nicht getrübt durch *rajas* oder *tamas* ist, verwandt dem Anschauen des höchsten *brahma*. Dies ist das wichtigste Element: es ist das präformirte (*siddhirūpa*); die ästhetische Bildung ist (damit verglichen) das Nebensächliche".

1) Ersteres ist das Gebiet des *śāstra*, letzteres das des *ākhyāna*; der dichterischen Funktion sind aber *śabda* und *artha* subordiniert. Damit ist die *bhāvanā* gemeint, diejenige Funktion, durch welche die Stimmung usw. ins Dasein gerufen wird.

2) Siehe vorhergehende Note.

Der Dhvanikāra dagegen stellt folgendes fest: Weil die Andeutefähigkeit (*vyañjana*), die auch mit *dhvanana*, *dyotana* und ähnlichen Wörtern bezeichnet wird, als eine Funktion (sui generis) neben und außer den drei Funktionen: Aussagefähigkeit, Intention des Sprechenden (*tātparya*) und Übertragung, anerkannt werden muß, und weil eine Funktion (i. e. die Andeutefähigkeit) nicht den Satzsinn (*vākyārtha*) ausmachen könne, so bildet letzterer in Form des Unausgesprochenen, das die Hauptsache ist, insofern ihm die Charakterarten (*guṇa*) und Figuren (nur) zur Ausrüstung dienen, die Seele (der Poesie), da mit ihm der ganze Vorgang (beim Lesen und Verstehen eines Gedichtes) seinen Abschluß findet. Da nun eine Funktion nur durch das Objekt ihrer Betätigung in die Erscheinung tritt und somit (nur indirekt) die Hauptsache sein kann, insofern (das Objekt) die Hauptsache ist, und da sie an und für sich nicht zur Empfindung gelangt, so beruht eben auf diesem Objekt alles (was bei der Frage nach der „Seele" in Betracht kommt). Darum muß man dieses Objekt, das das Unausgesprochene genannt wird, als das Leben (der Poesie) bezeichnen. Ihm kommt seine souveräne Stellung zu als Besitzer (oder Eigentümer) der Schönheit, die von den Charakterarten und Figuren erzeugt wird. Stimmungen usw., die das Leben (der Poesie) ausmachen, darf man nicht als Zierden (*alaṃkāra*) bezeichnen, weil letztere zum Schmuck dienen, die Stimmungen usw. aber als die Hauptsache das sind, was geschmückt wird. Darum stimmen die Leute von Geschmack, welche über den Satzsinn zur richtigen Erkenntnis gelangt sind[1], der Ansicht zu, daß das Unausgesprochene, das zum (wahren) Satzsinn wird, das Leben der Poesie sei. Denn niemand kann leugnen, daß es eine Andeutefähigkeit gibt, und wenn man eine solche annimmt, lassen sich andere Theorien als die unsrige nicht aufrecht erhalten.

Wenn aber der Vyaktivivekakāra[2]) sagt, daß das Ausgesprochene als syllogistisches Merkmal bezüglich des Unausgesprochenen fungiere, und daß darum die Andeutefähigkeit im Schlusse (*anumāna*) mit einbegriffen sei, so ist das eine unüberlegte Behauptung, weil zwischen Ausgesprochenem und Unausgesprochenem nicht das Verhältnis der Identität (*tādātmya*), noch das der Kausalität (*tadutpatti*) obwaltet[3]. Doch dies (Argument), dessen Klarlegung haarscharfen

1) *vākyārthavid.* Damit sind nicht Anhänger einer bestimmten Philosophie wie p. 57 mit *vākyavid* die Mīmāṃsaka gemeint, denn weder diese noch die Naiyāyika erkennen die *vyañjanā* als eine Funktion sui generis an.

2) Hierzu bemerkt der Kommentar: „der Vyaktivivekakāra ist später als der Dhvanikāra; darum wird seine Lehre nach derjenigen des Dhvanikāra angeführt. Wenn auch die Verfasser des Vakroktijīvita und des Hṛdayadarpaṇa später sind als der Dhvanikāra, so sind doch deren Lehren vor der seinigen angeführt worden, weil sie sich den Ansichten der älteren Poetiker anschließen". Über den Vyaktiviveka siehe JRAS. 1908.

3) Es ist beachtenswert, daß Ruyyaka hier der buddhistischen Logik folgt, welche die *vyāpti* auf *tādātmya* und *tadutpatti* zurückführt. Siehe p. 146.

Verstand erfordert, soll hier[1]) nicht weiter ausgeführt werden, weil es gar zu verwickelt ist.

Es gibt also eine Funktion Andeutefähigkeit, die in dem Unausgesprochenen ihren Sitz hat. Je nachdem das Unausgesprochene die Hauptsache ist oder nicht, handelt es sich um die zwei Arten der Poesie: den ‚Ton' oder die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen. Wenn das Unausgesprochene nicht deutlich (nicht klar beabsichtigt) ist, dann liegt die dritte Art der Poesie vor, die ‚Bild' heißt und auf dem Vorkommen von Figuren beruht.

Der ‚Ton' ist die höchste Poesie Je nachdem er auf der Übertragung oder der Aussagefähigkeit beruht[2]), liegen zwei Arten (des ‚Tones') vor, 1) bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, 2) bei dem es zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft. Die erstere Art ist wiederum zwiefach, je nachdem a) das Ausgesprochene seine Bedeutung etwas abändert oder b) vollständig verliert. Die zweite Art ist ebenfalls zwiefach, je nachdem der Hergang (wie das Unausgesprochene zum Bewußtsein gebracht wird) a) sich unbemerkt vollzieht, oder b) erkennbar ist. Der auf Übertragung beruhende (1 a, 1 b) beruht auf der Bedeutung der Wörter und hat ein inhaltliches Elemement zum Unausgesprochenen (*vastudhvani*); der, bei dem der Hergang sich unbemerkt vollzieht (2 a), beruht auf der Bedeutung des Inhaltes und hat Stimmung usw. zum Unausgesprochenen (*rasādidhvani*)[3]); der, bei dem der Hergang bemerkt wird (2 b), beruht auf der Bedeutung der Wörter, des Inhaltes oder beider und hat zum Unausgesprochenen ein inhaltliches Element oder eine Figur[4]). Der Ton, der die Stimmung usw. zum Unausgesprochenen hat, ist (von mir) in der Alaṃkāramañjarī dargestellt worden, da in der Poesie die erotische Stimmung die wichtigste ist; das übrige ist ebendaselbst, wie sich Gelegenheit bot, behandelt worden. Die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen nach ihren Arten, z. B. wo das Unausgesprochene etwas Ausgesprochenem subordiniert ist[5]), ist je an seiner Stelle bei der Samāsokti usw. dargelegt[6]).

Das ‚Bild' aber ist nach der Natur von Wörtern, Sinn und Figuren von gar mannigfacher Art; denn

1) Weil, nach dem Kommentar, der Verfasser es in dem Vyaktivivekavicāra getan hat.

2) Dieser Grund der Einteilung ist dem Dhvanyāloka fremd; nach Dhv. p. 56 dürfte Ānandavardhana denselben abgelehnt haben. Mammaṭa (K. Pr. 4, 1) hat ihn bereits.

3) So nach der Verbesserung des Herausgebers zu lesen.

4) Im Texte ist die Interpunktion irrig und nach meiner Übersetzung zu verändern.

5) Es scheint damit die Stelle K. Pr. 15, 1 *aparasyāṅgam* gemeint zu sein.

6) Nach der Vimarśinī vom Dhvanikāra mit Berufung auf Dhv. 1, 14. Die Einteilung des *guṇībhūtavyaṅgya* findet sich aber erst in der folgenden *parikara*-Strophe *vyaṅgyasya pratibhāmātre vācyārthānugame 'pi vā, na dhvanir, yatra vā tasya prādhānyaṃ na pratīyate.*

Hierbei sind die Wiederholung des Sinnes, des Lautes, und des Lautes und des Sinnes die drei Arten der Wiederholung. 16

Im Anfange werden die Arten der Wiederholung genannt, um die Einteilung der gleich zu besprechenden Figuren vorzubereiten. Obschon die Laute vor dem Sinn beim Verstehen[1]) in Betracht kommen, so wird doch zuerst eine auf den Sinn bezügliche Eigenschaft behandelt, damit die ‚scheinbare Wiederholung' nach dem feststehenden Gebrauch der Alten zuerst beschrieben werde. Das Wort *iha* (im Sūtra) bedeutet: in dem Abschnitt über Lautfiguren; das Wort *iti* dient zur Angabe der Arten; das Wort drei stellt die Vollständigkeit der Anzahl fest.

Unter diesen ist die tatsächliche Wiederholung des Sinnes ein Fehler.

Die Wiederholung ist zwiefach, je nachdem sie tatsächlich ist oder nicht. Das zu meidende wird zuerst genannt, damit man in Gedanken zu dem zu wählenden fortschreite und dabei bleibe. Das Wort *tatra* (unter diesen) deutet die Auswahl aus den dreien an. Tatsächlich heißt die Wiederholung, wenn sie nicht aufhört als solche zu erscheinen.

Was nur anfänglich als Wiederholung erscheint, das ist scheinbare Wiederholung. 17

Das Wort „anfänglich" ist gesetzt, um anzudeuten, daß man schließlich es anders ansieht (d. h. als keine Wiederholung). Der zu definierende Name (*punaruktavadābhāsam*) ist ins Neutrum gesetzt, um anzudeuten, daß im Unterschied von gewöhnlichem Schmuck (wie Halskette, Armhänder usw.) die poetischen Zierden (*kāvyālaṃkāra's*) in Abhängigkeit von dem, was geschmückt wird (daher in grammatischer Kongruenz mit *kāvya*) stehen[2]). (Die genannte Figur) ist eine Sinnfigur, weil sie sich auf den Sinn bezieht, da es eine Wiederholung des Sinnes ist. Die verschiedenen Arten werden aber hier aus Furcht vor Weitläufigkeit nicht aufgezählt. Beispiele bietet mein Śrīkaṇṭhastava, z. B.: 19

„Ich verehre den HERRN, Pārvatī's Genossen, der Armbänder"
„aus den Umschlingungen (*valaya*, nicht Armband) des Leibes des"
„gewaltigen (*ahīna*, nicht *ahi-ina*, Schlangenfürst) Schlangenfürsten"
„trägt, den ersten der Berge (*śailādi*, nicht Sohn des Śilādi, *i. e.*"
„Nandin) und Nandin beschreitet, Amors Stolz demütigt, einen vor-"
„züglichen (*puṅgava*, nicht Stier) Stier zum Wahrzeichen hat."
„drei (*śikhin*, nicht Feuer) feurige Augen hat und von Śarva und"

---

1) Statt *apratītāv* lies *pratītāv*, wie auch der Kommentar gelesen zu haben scheint.

2) Die gewöhnlichen Schmucksachen sind mit dem Körper verbunden (*saṃyogasambandha*), die Figuren aber inhärieren dem Gedichte (*samavāyasambandha*), cf. GN. 1908, S. 3.

„Maṅgalā (einem der 11 Rudras und einer Form der Durgā) be-“
„gleitet ist[1]).“

„Schützen möge euch das reinigende (*pāvaka*, nicht Feuer)“
„Feuer, das gewaltige (*dāruṇaḥ*, nicht abl. von *dāru*) aus dem“
„Holz entstandene, die Entstehung (*bhūti*, nicht Asche) der Asche“
„bewirkende, höchste, wie Blut (*rakta*, nicht rot) rot strahlende“
„äußerst heiße.“

Hier handelt es sich (nur) um Nomina, es gilt aber auch bei Verben, wie ebendaselbst:

„Der das Herz bezaubernde (*hara*, nicht Śiva) Śiva, der Ohr-“
„ringe (*kuṇḍala*, nicht Schlange) aus Schlangen trägt, dessen heller“
„Mond klar leuchtet (*śubhrāṃśu*, nicht Mond) wie Sandel (*śaśin*,“
„nicht Mond), möge immerdar vor Leide (nicht *sadā pāyāt*, immer“
„schützen) schützen alle Welten.“

Wiederholung der Laute ist Wiederholung von Konsonanten (Alliteration) oder von Konsonanten mit Vokalen[2])

Sofern es sich um Schmuck der Rede handelt, zählt die Wiederholung von Vokalen allein (Assonanz) nicht mit, weil sie keine Schönheit besitzt. Darum gibt es nur zwei Arten: (Wiederholung von Konsonanten) und Wiederholung von Konsonanten mit Vokalen[3]).

20 (Erstere heißt) Chekānuprāsa, wenn durch den Numerus (die Zahl der Konsonanten) festgesetzt ist[4]).

Es ist die mehr als einmal eintretende Ähnlichkeit von zwei Gruppen von je zwei Konsonanten. *saṃkhyāniyamapūrvam* bezieht sich auf *vyañjana* und *samudāya*, z. B.

„Warum doch, o Frosch, gemeiner Geselle, preßt du deinen“
„Leib Abends und machst ein Lärmen wie vor Wut? Schämst“
„du dich denn nicht, wenn du das ohrentzückende lustige Ge-“
„schnatter der Enten hörst[5])?“

Hier ist, wenn man nur auf die Ähnlichkeit des *y* sieht, in dem Worte *sāyam* diese Figur mit dem Vṛttyanuprāsa vermischt

1) *sasarvamaṅgalam*; die scheinbare Tautologie liegt wohl darin, daß *samaṅgala* und *sarvamaṅgala* gleichbedeutend wären. In Wortspielen gelten *s* und *ś* als gleich

2) In unserer Ausgabe nicht als Sūtra bezeichnet; als solches zu erkennen, weil es im folgenden Sūtra vorausgesetzt wird.

3) Im gedruckten Texte ist *vyañjanamātrapaunaruktyam* ausgefallen.

4) Lies *saṃkhyāniyamapūrvam* im Sūtra und Kommentar, und setze im Kommentar die Interpunktion davor. — Nur der Dual bezeichnet eine bestimmte Zahl; denn der Singular kann auch, bei einer *jāti*, eine unbestimmte Vielheit bezeichnen. Daher ist hier mit *saṃkhyāniyama* die Zweizahl gemeint.

5) Hier finden sich mehrmals gleiche Gruppen von zwei Konsonanten: *dardura duradhyavasāya sāyam kuruṣe ruṣeva etāni kelirasitāni sitacchādanām ākarṇya karṇa°*.

(*saṃkara*), insofern (beide Figuren) in derselben Phrase auftreten[1]). *Cheka* heißt soviel wie *vidagdha*.

Andernfalls aber liegt der Vṛttyanuprāsa vor.

Der andere Fall liegt vor, wenn derselbe einfache Konsonant 5 (ein oder mehrmals) wiederkehrt, eine Gruppe von (zwei) Konsonanten einmal wiederkehrt, drei und mehr Konsonanten (ein oder mehrmals) wiederkehren. *Vṛtti* ist eigentlich eine Funktion, welche die Stimmung zum Gegenstand hat; hier wird so eine Lautgebung genannt, welche diese Funktion enthält. Und diese (*vṛtti*) ist drei- 21 10 fach, je nachdem sie aus rauhen, zarten oder mittleren Lauten besteht. Durch diese (*vṛtti*) wird dieser Anuprāsa gekennzeichnet[2]). — z. B.[3]).

„Wenn auch die Muse des Dichters durch vollern Klang auf" „den ersten Anblick sich zu wiegen scheint, so erfreut sie doch" 15 „nicht mein Herz, wenn nicht Stimmung darin ist, die vorbereitet" „durch Figuren von kräftigen schönen Vorzügen einem Gusse" „flüssigen Lebenselixiers gleicht."

Oder

„Ertragen kann man die von Schlangen angeblasenen Feuer-" 20 „flammen oder Reihen von Pfeilen, die gifttriufelnden Strahlen des" „Vollmondes oder die Winde der Regenzeit, nicht aber der Gazellen-" „äugigen stolzerfüllte (*i. e.* schmollende) Blicke, die grade, schwarz" „und weißleuchtend, seitwärts gewandt, träge, voll Ausdruck, oder" „voll Trunkenheit sind."

25 Wenn eine Gruppe von Konsonanten mit den Vokalen wiederholt wird, so heißt diese Figur *yamaka* (künstlicher Reim).

Dabei geben beide Gruppen entweder einen Sinn, oder keinen Sinn, oder die eine gibt einen Sinn, die andere nicht[4]); danach 30 gibt es also kurzweg[5]) drei Arten, z. B.

„Jedem, der ihre leuchtende wie Lotus(blütenblätter) lange" 22 „(*rucire vanajāyate*) Augen sieht, hat kein Gefallen mehr (*rucir*" „*eva na jāyate*) an den Augen einer andern."

1) cf. p. 199, 202 f. Es ist nämlich in dem ersten Halbvers ein Vṛttyanuprāsa durch das mehrfache Vorkommen von *y*.

2) *upalakṣita*, d. h. die *vṛtti* ist nicht das spezifische Merkmal dieses Anuprāsa, sondern kommt nur einem Teil desselben zu.

3) Śrīkaṇṭhacarita II, 49.

4) *bhinnārthatva* und *abhinnārthatva* bedeuten *sārthakatva* und *nirarthakatva*, wie aus dem Kommentar hervorgeht. Denn er erwähnt für die Worte *kvacid ekasyānarthakatvam aparasya sārthakatvam* die Lesart: *kvacit sārthakatvaṃ kvacin nirarthakatvam* und bemerkt dazu, daß „bei dieser Lesart nur die beiden ersten Arten genannt wären, nicht aber die letzte". Wie *bhinnārthatva* zur Bedeutung von *sārthakatva* kommt, ist nicht klar; sollte es heißen Bedeutsamkeit des (reimenden) Teiles?

5) Viele Poetiker sind nämlich gerade über die *yamakas* sehr ausführlich.

Hier geben beide Gruppen einen Sinn. So auch die beiden andern Arten[1].

Vollständige Wiederholung von Wort und Sinn ist ein Fehler.

Das Wort „vollständig“ ist gebraucht um anzudeuten, daß die gleich zubesprechende Spezies davon verschieden ist. Es wird gelehrt[2]): Wiederholung von Wort und Sinn ist Tautologie, wenn es sich nicht um einen *Anuvāda* handelt.

23 Wenn aber die Intention verschieden ist (trotzdem dasselbe Wort in derselben Bedeutung gebraucht ist), so heißt diese Figur Lāṭānuprāsa.

„Intention“ bedeutet „auf etwas anderes hinaus laufen.“ Dies ist verschieden, nicht aber die Laute oder die begriffliche Bedeutung des (wiederholten) Wortes, z. B.

„Dann erst hat man Vorzüge, wenn Kenner sie würdigen:“
„erst wenn sie von den Sonnenstrahlen geküsst werden, sind die“
„Lotusse (wirklich) Lotusse[3].“

„Was soll ich viel reden? Höre dies: Verzieh hier ein“
„Weilchen, so gut du vermagst, schließend die Augen, o du mit“
„Augen wie Lotusblätter; wenn ich den goldenen Lotus, o Schöne,“
„dem Götterfeinde eiligst geraubt, bin ich gleich wieder hier[4]“.

Abschon hier in den Worten *abjapatranayane nayane nimīlya* usw. die Kasusendung usw. nicht wiederholt ist, so liegt doch ein Lāṭānuprāsa vor, da der Hauptsache nach das Wort und die Bedeutnng wiederholt wird[5]).

„Schön sind die Riedgräser wie Riedgräser (nur sein können),“
„und die Seen wie Seen; das Herz der Jngend haben erobert die“
„Ströme wie Ströme[6]).“

24 In dergleichen Fällen findet nicht die „Vermischung in derselben Phrase“ statt zwischen den Figuren Lāṭānuprāsa und Ananvaya (p. 30), weil beide einen verschiedenen Wirkungskreis haben,

1) Der Kommentar bemerkt, daß eine notwendige Bedingung für die *yamakas* sei, daß sie an bestimmter Stelle des Verses ständen, wie das ja auch bei anderen Poetikern teils ausgesprochen ist, teils aus den Beispielen hervorgeht. Unser Autor sagt es nicht ausdrücklich; aber wenn er nicht diese Ansicht gehabt hätte, würde sein Beispiel für den *chekānuprāsa* ebensogut für die *yamakas* passen (und zwar für die 2. und 3. Art dieser Fignr). Wenn aber an beliebigen Stellen des Verses drei Silben, oder nur ein paar Silben wiederholt werden, so ist das kein *yamaka*, sondern *vṛttyanuprāsa*.

2) Nyāyasūtra V, 2, 14. Anuvāda ist die Wiederhoinng einer Vorschrift oder des Vorgeschriebenen, wenn dies zu bestimmten Zweck geschieht, z. B. bei einer Erklärung ib. II, 1, 64.

3) Aus Ānandavardhana's Viṣamabāṇalīlā. — cf. Dhvanyāloka, p. 62.

4) Navasāhasāṅka X, 69.

5) Der Kommentar bezweifelt, und zwar mit guten Gründen, daß hier der Lāṭānuprāsa vorliegt, weil das erste *nayane* kein selbständiges Wort, sondern nur ein Bestandteil eines anderen, nämlich *abjapatranayane* sei.

6) Udbhaṭa, Alaṃkārasaṃgraha I, 16.

insofern erstere ihren Sitz in Wort und Sinn, letztere im Sinn allein hat[1]).

Im Ananvaya ist die Gleichheit der Wörter eine akzidentelle Folge, die abhängt von der Angemessenheit[2]), in diesem Lāṭānuprāsa aber ist sie ein notwendiger Faktor.

So gibt es bei der Wiederholung vier Figuren.

Ohne weiteres klar.

Wenn die Buchstaben Veranlassung geben zu Figuren, z. B. eines Schwertes, so heißt dies „Bild" (*citra*).

Da in diesem Abschnitt von „Wiederholung" die Rede ist, so wird das „Bild" erwähnt, das in der Wiederholung von Buchstaben besteht, die an bestimmten Stellen mehrfach gelten. Wenn auch die geschriebenen Buchstaben in Form eines Schwertes usw. angeordnet sind, so gilt doch diese Figur als von wirklichen Lauten, weil die Leute geschriebene Worte von den aus Sprachlauten, welche der Luft inhärieren, bestehenden nicht unterscheiden. Das „z. B." im Sūtra soll Padmabandha und andere Figuren, deren Wesen im Namen ausgedrückt ist, einschließen; z. B.:

bhāsate pratibhāsāra rasābhātāhatāvibhā
bhāvitātmāśubhāvāde devābhā bata te sabhā[3]).

„(O du geistvoller (Fürst)! dein Hof glänzt durch Geschmack"
„erleuchtet, von ungeminderter Macht, GOTT erkennend, gewandt"
„in der Diskussion, göttergleich.)"

Hier haben wir die Figur eines achtblättrigen Lotus. Da man in den horizontalen und vertikalen Blättern von der Mitte zum Rande und von dem Rande zur Mitte geht, so gelten dort die Silben doppelt, in den schrägen Blättern einmal, die Silbe im Fruchtboden mehrfach.

* * *

Wenn Ding und Bild gleiche Eigenschaften haben, (so gibt es mehrere Möglichkeiten); wenn ihre Getrenntheit und Nichtgetrenntheit sich die Wage halten, (so heißt die Figur) Vergleich, Upamā.

---

1) Laut- und Sinnfiguren sind also vollständig voneinander getrennt, sodaß eine „Vermischung" (*saṃkara*) nicht möglich ist, nur eine Verbindung (*saṃsṛṣṭi*), cf. p. 197.

2) Im Ananvaya können auch für dieselbe Sache zwei Synonyma gebraucht werden, aber es ist meist passender, dasselbe Wort zweimal zu gebrauchen.

3) cf. Kāvya Prakāśa IX, 8. Man zeichne eine Blume mit 8 Blättern, in die Mitte schreibe man *bhā*, in das Blatt zur Rechten *sate* von der Mitte ausgehend, in das nach unten folgende *prati* vom Rande aus, in das folgende *sāra* von der Mitte aus, dann in das nächste *tāha* von der Mitte aus, in das Blatt zur Linken *tāvi* vom Rande aus usw. Man liest dann von der Mitte ausgehend, indem man in der angegebenen Reihenfolge weitergeht, in den senkrechten und horizontalen Blättern einmal von der Mitte zum Rande, dann vom Rande nach der Mitte, diese immer mitnehmend, wenn man an sie kommt.

Es folgt der Abschnitt über Sinnfiguren. — Die Worte „Ding und Bild" im Sūtra haben den Zweck, ein anstößiges[1]) Ding oder Bild auszuschließen. Gleichheit der Eigenschaften ist auf dreierlei Weise möglich: 1. Die Verschiedenheit (von Ding und Bild) wird betont, wie bei der Figur Vyatireka usw. 2. Die Nichtverschieden- 5 heit wird betont, wie bei der Figur Metapher usw.; 3. beides hält sich die Wage wie im vorliegenden Falle (beim Vergleich). So sagt 25 man ja, daß es sich dort um Ähnlichkeit handele, wo einiges gemeinsam und anderes verschieden sei. Wir behandeln den Vergleich zuerst, weil er wegen der Mannigfaltigkeit seiner verschiedenen 10 Formen das principium verschiedener Figuren ist. Die Alten haben die Vergleiche eingeteilt, je nachdem sie komplett oder defekt sind[2]). Sehen wir davon ab, so kann das tertium comparationis entweder 27 (nur einmal) als in identischer Form (Ding und Bild) angehörig ausgesprochen werden, oder (zweimal, für das Ding und für das Bild) je 15 besonders als Etwas und sein Gegenstück; in letzterem Falle können (die beiden Erscheinungsformen des tertium comparationis) entweder (nur sprachlich verschieden sein, indem zwischen ihnen nur die Beziehung auf) ihr Substrat eine Verschiedenheit (des Ausdrucks) bewirkt[3]), wie bei der Prativastūpamā, oder (sachlich verschieden), 20 indem zwischen ihnen das Verhältnis von Original und Konterfei obwaltet, wie beim Dṛṣṭānta.

Wir geben die Beispiele in der (angedeuteten) Reihenfolge:

„Wie durch ihre hellleuchtende Flamme eine Lampe, wie durch" „die Gaṅgā des Himmels Pfad, wie durch geschulte Sprache ein" 25 „Weiser, so war durch sie (Pārvatī) er (der Himālaya) rein und" „geziert[4])."

„Das Mädchen mit den langen Wimpern hat, wie sie daherging" „und ihr Köpfchen auf oft wendendem Halse wie einen Lotus auf" „drehendem Stengel trug, ihre mit Nektar und Gift getränkten" 30 „Blicke mir tief gleichsam ins Herze gebohrt[5])."

Hier ist „wendend" und „drehend" verschieden nur mit Rücksicht auf ihr Substrat (Hals und Stengel); aber zwischen dem, wovon sie Attribute sind (nämlich Hals und Stengel), besteht das Verhältnis von Original und Konterfei. 35

„Der Pāṇḍyakönig hier, der eine lange Halskette über seine" „Schultern gehängt und mit rotem Sandel seinen Leib gesalbt hat,"

1) *apratīta.* Das Bild (*upamāna*) ist anstößig, wenn es z. B. in einem andern Genus steht, das Ding (*upameya*), wenn es ungeziemend ist es zu nennen.

2) d. h. ob die zu einem Vergleich nötigen Bestandteile vollständig ausgesprochen werden, oder der eine oder andere verschwiegen wird. Die vier Bestandteile sind: Ding (*upameya*), Bild (*upamāna*), tertium comparationis (*sādhāraṇa dharma*) und Ausdruck der Vergleichung (*upamāpratipādaka pada*).

3) Dieselbe Wendung in umgekehrter Anwendung p. 82.

4) Kumārasambhava I, 28. 5) Mālatīm. I, 27.

„strahlt wie der Gebirge König, dessen Gipfel die Morgensonne"
„rötet und von dem ein Wasserfall hervorbricht[1])."

Hier werden Wasserfall und Morgenrot als Konterfei von Halskette und Leibessalbe dargestellt. 28

5 Wenn ein und demselben Gegenstand das Verhältnis von Ding und Bild zukommt, (so heißt die Figur) Ananvaya. 30

Hinsichtlich des Dargestellten (nicht objektiv) versteht sich hier das obige Verhältnis (d. h. die Ähnlichkeit). Daß man aber einer 10 Sache zwei einander widersprechende Eigenschaften (sowohl Ding als auch Bild zu sein) beilegt, bezweckt, eine gleichwertige zweite zu negieren. Und darum ist die Bezeichnung Ananvaya auch etymologisch zutreffend.

„Arjuna wie Arjuna im Kampfe berühmten Mutes, und Bhīma" 31
15 „wie Bhīma schrecklich wütend gegen die Feinde begaben sich"
„ehrerbietig wie um ihn zu höhnen zum Führer der Kurus unter"
„dem Banianbaume."

Wenn dasselbe (Verhältnis von Ding und Bild) zwischen zweien umschichtig besteht, (so heißt die 20 Figur) Upameyopamā.

Das Wort „dasselbe" bezieht sich auf das Verhältnis von Ding und Bild. „Umschichtig" bedeutet: nicht gleichzeitig. Darum tritt diese Figur in zusammengesetzten Sätzen auf. Und sie ist zwiefach, jenachdem das tertium comparationis ein Wort, oder als etwas und 25 sein Gegenstück dargestellt ist. Ersteres in folgender Strophe: 32

„Das Wasser ist wie der Himmel, der Himmel ist wie das"
„Wasser, der Schwan wie der Mond, der Mond wie der Schwan,"
„die Seelilien wie die Sterne, die Sterne wie die Seelilien."

Letzteres in folgender:

30 „Dort prangen mit strahlenden Lotussen als Antlitzen die"
„Wasserbassins wie Weiher, und mit strahlenden Antlitzen als"
„Lotussen die Weiher wie Wasserbassins."

Wenn die Wahrnehmung von etwas Ähnlichem die Erinnerung an eine andere Sache erweckt, (so 35 heißt die Figur) Smaraṇam.

Die andere Sache ist eben (der ersteren) ähnlich. Es ist kein Schluß (*anumāna*), weil dabei keine Concomitanz (*avinābhāva*) vorliegt. Z. B.:

„Sehe ich den Knaben, dein Ebenbild, der die Macht der" 33
40 „Götter und Asuren übertrifft, so gedenke ich des Raghu-Sprößlings,"
„wie er den Bogen handhabte bei der Vernichtung der Feinde des"
„Opfers und des Sohnes Kuśika's."

1) Raghuvaṃśa VI, 60. Lies mit Mallinātha *haricandanena* statt *nava*°.

Eine Erinnerung nicht auf Grund einer Ähnlichkeit bedingt aber nicht diese Figur, z. B.:

„Ich erinnere mich, wie ich hier an der Godā zurückgekehrt“
„von der Jagd durch den Luftzug von dem Wellenspiel her von“
„meiner Ermüdung erleichtert in trauter Einsamkeit meinen Kopf“
„in deinen Schoß lege und in den Vānīralauben schlafe[1].“

Hier ist übrigens nicht ganz in Ordnung, daß die Attribute des Subjekts, die ja dem Zustand, dessen man sich erinnert, angehören, bezogen sind auf den (gegenwärtigen) Zustand dessen, der sich erinnert[2]). — Die Erinnerung ferner[3]), die durch eine andere Veranlassung als Ähnlichkeit geweckt wird, fällt ins Gebiet der Figur Preyān, z. B.: „Ach, auch im Zorn ist ihr Antlitz lieblich.“ Und dort ist es der Fall, wenn sie durch die Faktoren usw. angekündigt wird, nicht wenn sie nur durch die Nennung ihrer selbst mitgeteilt wird, wie in letzter Strophe und ähnlichen.

„Diejenigen welche dich[4]) sahen, wie du mit der Wurfspeer-“
„wunde auf der Stirne und vornen gerötet von Strömen geronnenen“
„Blutes in der Schlacht die Feinde niedermähtest, die haben kein“
„Verlangen mehr nach dem Anblick des Smarafeindes, strahlend“
„von der Flammenmasse des Augenfeuers, welches hervorbrach bei“
„der grausigen Verbrennung Kāma's.“

In diesen und ähnlichen Versen, wo die Wahrnehmung eines ähnlichen anderen Gegenstandes dargestellt wird, handelt es sich um die Figur Viśeṣa, in der das Wesentliche ist, daß eine unmögliche andere (als die zu erwartende) Sache gemacht werde. Ein solches Machen, d. h. der Begriff von Tätigkeit überhaupt, ist auch im Sehen (worum es sich in unserem Verse handelt) enthalten. Nach anderer Ansicht[5]) liegt aber die Figur Kāvyaliṅga vor.

So haben wir diejenige Figuren behandelt, bei denen auf Ähnlichkeit beruhende Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit einander die Wage halten. Wir besprechen jetzt diejenigen, bei denen die Nichtverschiedenheit betont wird.

Wenn die Nichtverschiedenheit betont wird, (so entstehen ebenfalls mehrere Figuren;) und wenn eine Gleichstellung stattfindet, ohne daß das Objekt derselben negiert wird, (so heißt die Figur) Rūpaka (Metapher).

Insofern die Nichtverschiedenheit (nur) betont wird, bleibt die Verschiedenheit in Wirklichkeit bestehen. Etwas an die Stelle von

---

1) Raghuvaṃśa XIII, 35.

2) Dieser grammatische Vorwurf trifft allerdings zu; aber mit Recht sagt der Kommentar, daß das Urteil darüber den Leuten von Geschmack zustehe *sahṛdayā eva pramāṇam*. Durch die gewagte Ausdrucksweise soll offenbar die Erinnerung als eine besonders lebhafte und deutliche hingestellt werden.

3) *tuśabdaś cārthe.*

4) Nach dem Kommentar ist Jayāpīḍa (etwa 780—811 n. Chr.) gemeint.

5) Nach Udbhaṭa, Alaṃkārasaṃgraha VI, 16, wie der Kommentar bemerkt.

etwas anderem setzen heißt Gleichstellung (*āropa*), da diese auf dem Objekt und seinem Korrelat[1]) beruht. Wenn das Objekt negiert wird, so liegt (die Figur) Apahnuti vor; andernfalls aber, insofern das Korrelat dem Objekt seine Form (*rūpa*) verleiht, das Rūpaka.
5 Es waltet aber zwischen beiden Ähnlichkeit ob. So sagt (Daṇḍin): „Ein Vergleich, bei dem die Verschiedenheit übersehen wird, ist 36 eine Metapher" (Kāvyād. II, 66). Weil die Identifizierung intensiver ist als die Gleichstellung, so werden die auf ersterer beruhenden Figuren später erörtert.

10 Diese (Metapher) ist dreifach, nämlich: 1. einfach, 2. spezialisiert, 3. verkettet[2]). Die erste ist zweifach: 1. a) einmalig, b) mehrmalig; die zweite ebenfalls: 2. a) in allen Punkten durchgeführt, b) nur teilweise durchgeführt. Die dritte ist zunächst zweifach, jenachdem sie durch zweideutige oder nicht zweideutige Wörter hervorgebracht
15 wird, und jede dieser beiden Arten (ist es wiederum), jenachdem sie einmalig oder mehrmalig ist, (so daß diese Metapher) vierfach ist. So gibt es also acht Arten der Metapher. Außerdem lassen sich die einzelnen einteilen, je nachdem sie durch einen Satz (i. e. einzelne Wörter) oder ein Kompositum dargestellt werden, worüber
20 man sich anderwärts belehren möge[3]). Wir geben die Beispiele nach obiger Reihenfolge.

„Ein Fußtritt des Herrn gehört sich für den Sklaven, der sich" 37 „vergangen hat: darum also, o Schöne, macht's mir keinen Kummer;" „aber daß dein Fuß sich verletzen möge an den stachelichten Keim-"
25 „spitzen des (bei mir) eintretenden intensiven Härchensträubens," „muß ich das nicht besorgen?"

„Eine neue Nektarquelle der Götter, eine Sichel zum Abmähen" „der Finsternis, ein Lotusstengel, entfallen dem Schnabel einer" „betrübten Gans der himmlischen Gaṅgā, eine Doublette von Amor's"
30 „Bogen, und auch ein Hoffnungsstrick derjenigen, welche sich gegen" „ihre Herzgeliebte vergangen haben, so kommt nach dem Neu-" „mondstage[4]) die Gestalt des Schneestrahlers zum Vorschein."

2. a) *vistāraśālini*[5]).

b) „Nachtgleich erscheint dein, des Fürsten (zugleich „Berges")"
35 „dichter Tamālawaldstreifen, das Schwert, allwo der frische Mut"

1) Objekt (*viṣaya*) bezeichnet die Sache, um die es sich handelt, Korrelat (*viṣayin*) die von dem Dichter zur Vergleichung usw. mit ihr in Verbindung gebrachte.

2) Wenn sich nämlich aus einer Metapher die andere bez. ihre Berechtigung ergibt.

3) d. h. bei älteren Poetikern, z. B. Daṇḍin. Das bedingt aber kein *vaicitryam*, d. h. es beruht nicht auf einer Verschiedenheit der *vicchitti's*, welche die Figuren und ihre Unterarten als solche konstituieren, cf. GN. 1908 S. 6 ff.

4) *pratipad* ist eigentlich die mit Neumond beginnende Tithi.

5) Der Text dieser Strophe ist nicht in Ordnung. Ich muß sie daher unübersetzt lassen.

„gewaltsam im Kampfe den mit dem Mond wetteifernden Ruhm"
„deiner Feinde zusammenzutreiben sich vergnügt[1])."

Hier ist das Wort *kṣitibhṛt* doppelsinnig. — Verkettet:

38 3. a) „Macht er nicht auch der Pracht des (oder: dem Ge-"
„fallen am) roten Lotus ein Ende? ist er nicht auch eine Augen-" 5
„weide? verhilft er nicht auch durch seinen Anblick allein Amor"
„zur Herrschaft? Wenn trotz des Mondes deines Antlitzes ein"
„zweiter Mond emporkommt, so möchte es Stolz auf seinen Nektar"
„sein; doch ist auch der auf deiner Lippe."

Hier wird der Mond mit dem Antlitz ohne Grundangabe, der 10 Nektar mit dem Lippenseim durch ein doppelsinniges Wort gleichgestellt.

b) „O Herr und bester Held, du Schwan auf dem Mānasasee,"
„dem Geist der Weisen, du Sonne, bei der das Nichtschließen der"
„Lotusse die Vernichtung des Glückes deiner Feinde ist, du Śiva," 15
„dessen Aufsuchen der Durgā ein Nichtaufsuchen von Festungen"
„ist, du Feuer, dessen Besitzergreifung von Brennholz ein Erkiesen"
„von Schlachten ist, du Dakṣa, dessen Unfreundlichkeit gegen Satī"
„deine Begeisterung für die Wahrheit ist, du Bhīma, dessen An-"
„ciennität über Arjuna dein Eher-sein als der Sieg ist, übe ein" 20
„Jahrhundert Brahma's die Weltherrschaft aus[2])."

Hier hat die Gleichstellung von Du und Schwan die von *mānasa* (Geist) und Mānasasee zur Folge; darum liegt eine mehrmalig verkettete Metapher vor.

c) „Mit Gedanken, Worten, Werken nehme ich meine Zuflucht" 25
„zu dem barmherzigen Herrn der Welt; Hara's Fußpaar ist das"
„Bot zum Übersetzen über den Ozean von Geburt, Alter und Tod."

d) „Es siegt in der Schlacht des Mālaver-Indra's Schwert, eine"
„Bank für Rājalakṣmī, eine smaragdene Woge des Ozeans der"
„Tapferkeit, ein Streifen des zusammengeronnenen Brunstsaftes des" 30
„gewaltigen Sieg-Elefanten, der Feinde-Geschlechter (= Rohre) zer-"
„bricht, eine dunkle Regenwolke für (i. e. forttreibend) den Ruhmes-"
„schwan des Muralakönigs, der in Schlachtenfurcht sich ängstigt,"
„ein Haremswächter der Erde."

Hier ist „Haremswächter der Erde", obgleich eine verkettete 35 Metapher, defekt[3]). Dem analog sind auch andere Varietäten spurenweise angedeutet.

Die (Metapher) tritt auch zutage auf Grund von Unähnlichkeit, z. B.:

---

1) Nach dem Kommentar wollen andere in diesem Verse eine Samāsokti sehen, darum gibt der Kommentar ein einwandfreies Beispiel für Ekadeśavivarti Rūpaka.

2) Vgl. Kāvyapradīpa, S. 388.

3) Komplett würde sie sein, wenn gesagt wäre: Kammerherr der Erde = Serail. Verkettet ist die Metapher, weil die von König = Kammerherr die von Erde = Serail nach sich zieht.

„Wenn in diesem eisernen Zeitalter Menschen in eitler Hoff-" 39
„nung einem Könige dienen, jener Wüste für das Wasser des"
„Wohlwollens, jener Luft um edle Taten drauf zu malen, jener"
„Neumondsnacht für den Mondschein der Tugenden, jenem Hunde-"
5 „schwanze für das Annehmen von Gradheit, so ist deren Dienst-"
„fertigkeit nur unnütze Kunst in Anbetracht Śivas, der nur durch"
„Liebe leicht zu gewinnen ist."

In der Metapher kann das Korrelat, obschon es als ein Ding seinen stehenden Charakter hat, den ihm eo ipso nicht zukommenden 40
10 Numerus des Objektes bekommen, weil es den einzelnen (Objekten) gleichgestellt wird; z. B. „an einzelnen Stellen waren die Waldbrände Kapilas (braun), die Haarflechten und Bast sich zu eigen gemacht hatten". Denn der Weise Kapila ist nicht in Mehrzahl vorhanden.

„Das aus der Schlangen-Wolke entstandene Wasser (und Gift)"
15 „verursacht in hohem Grade Umherirren, Unlust, Herzschwäche,"
„Ohnmacht, Bewußtlosigkeit, Umneblung der Sinne, Verfall des"
„Körpers und Tod bei Mädchen, die vom Liebsten getrennt sind."

Hier empfindet man eine Doppelsinnigkeit in dem Worte *viṣa* (Flüssigkeit und Gift) mit dem Begriffe Gift, welche durch gewisse
20 Wirkungen von bestimmter Zahl vorbereitet ist. Das Wort „aus der Wolkenschlange entstanden" bringt die Metapher zum Abschluß; denn ohne die fertige Metapher kommt (der Doppelsinn) nicht zustande. Es ist aber nicht eine auf (jener ersten Metapher beruhende) „verkettete" Metapher mit Doppelsinn im Worte *viṣa*; darum nimmt
25 man hier die Figur Doppelsinn (Śleṣa) an[1]).

W e n n d a s K o r r e l a t z u m Z u s t a n d e k o m m e n d e r d a r z u s t e l l e n d e n S a c h e d i e n l i c h i s t[2]), d a n n (h e i ß t d i e F i g u r) *Pariṇāma* „U m w a n d l u n g".

Weil das Korrelat in der einfachen Metapher nicht zum Zu-
30 standekommen der darzustellenden Sache (Objekt) mitwirkt, so ist dabei seine Bestimmung nur, diese auszuschmücken; in der Umwandlung aber wirkt das Korrelat mit in der Gestalt (oder als Teil) dessen, was dargestellt wird, weswegen sich das Objekt zum Korrelat umwandelt. Diese Umwandlung unterscheidet sich von derjenigen 41
35 der Sāṃkhyas durch das Fehlen der bekannten Bestimmungen: Hinzutreten (neuer Attribute), Subsistenz (des identischen Dinges) und Aufhören (früherer Attribute).

Die Umwandlung ist zwiefach, je nachdem Objekt und Korrelat in demselben oder verschiedenem Kasus stehen. Ersteres z. B.:

40 „Nachdem jener (Rāma) selbdritt über den Götterstrom, den"
„Kranz auf Śiva's Haupt, hinübergesetzt war und dem Schiffer"

1) Siehe Dhvanyāloka p. 97. Die Vimarśinī begründet aber Bedenken gegen diese Ansicht.

2) Man kann *prakṛtopayoga* so deuten: mitwirkt in Gestalt des Objekts. Beide Möglichkeiten diskutiert Jagannātha, um die Unrichtigkeit der im Sūtra gegebenen Definition zu zeigen. Rasagaṅgādhara, S. 251.

„(Guha) Saumitri's Freundschaft als Fahrgeld entrichtet hatte, brach"
„er eiligst auf nach dem Berge Citrakūṭa, während die Śabarafranen"
„mit ihren nur von ausgehreiteten Armen zu umfassenden Busen,"
„den Blick neugierig aufrichtend, ihm nur mühsam Schritt hielten[1])."

Hier ist das Objekt „Saumitri's Freundschaft" in gleichem Kasus 5 wie das Korrelat, und ist (in dieses) in der Form des Fahrgeldes[2]) umgewandelt, weil dasselbe in Gestalt der Freundschaft zum Zustande-42 kommen der darzustellenden Sache mitwirkt. Wie nun bei der Samāsokti das Korrelat zum Zustandekommen der darzustellenden Sache mitwirkt und dabei in der Form des Objektes der Gleichstellung 10 auftritt, weshalh ihm (dem Ohjekt) das Verhalten des (Korrelates) imputiert wird, ebenso verhält es sich hier; nur wird dort (in der Samāsokti) das Objekt allein dargestellt, weil das Korrelat hinzugedacht wird. Hier aber werden beide ausgesprochen, und weil beide wesenseins sind, verwandelt sich das eine in das andere. 15

Die zweite Art, z. B. in folgender Strophe:

„Zuerst beschenkte er den König mit ausgereiften, gefühlvollen,"
„zum Munde sich drängenden Worten, darauf mit Rossen usw."

Beim Zusammentreffen mit einem König ist ein Geschenk angebracht. Und da dies hier die Gestalt der Worte hat, so wandeln 20 sich diese, obschon in anderm Kasus stehend, zu dem Geschenke um.

Wenn das Ohjekt in Zweifel gestellt wird, so (heißt die Figur) *Saṃdeha* „Zweifel".

D. h. wenn außerdem die Nichtverschiedenbeit betont wird und eine Gleichstellung stattfindet. Objekt ist die in Rede stehende Sache, 25 anf Grund deren[3]) die hineingezogene in Zweifel gestellt wird. Bezieht sich der Zweifel auf letztere[4]), so wird auch das Objekt 43 in Zweifel gestellt. Bei einem durch die Einbildungskraft des Dichters geschaffenen Zweifel, heziehe er sich nun auf die in Rede stehende, oder die hineingezogene Sache, liegt die Figur „Zweifel" 30 vor. Derselbe ist dreifach: rein, eine Lösung einschließend und mit Lösung am Ende. Rein ist er, wenn es beim Zweifeln bleibt, z. B.:

„Ist hier diese ein saftiges junges Reiß, entsprossen dem"
„Baume Jugend, ist sie eine Welle des anmutig wogenden Schön-" 35
„heitsmeeres, oder ist es der leibhaftige Unterrichtsstock des Gottes"
„zarter Triebe, der nun der Ruhe genießt, nachdem er sehnsüchtigen"
„Seelen seine Lehre heigebracht hat[5])?"

Eine Lösung einschließend ist diese Figur, wenn Zweifel am Anfang, Lösung in der Mitte und wiederum Zweifel am Ende steht: 40

„„Ist dieser Helios? Doch der fährt mit einem Siebengespann!"
„Ist's der Feuergott? Aber der geht ja nicht immerfort unstet"

1) Anargharāghava V, 2. 2) Lies: °ātararūpatvena.

3) Wörtlicher: Indem sie der hineingezogenen zur Folie dient, wird diese in Zweifel gezogen.

4) Lies: aprakṛtasandehe. 5) Von Bandhu nach Sbh. 1471.

„allerwärts[1])! Ist's der leibhaftige Todesgott? Doch der reitet"
„auf einem Büffel.' So überlegen lange bei deinem Anblick in"
„der Schlacht die feindlichen Krieger."

Mit der Lösung am Ende ist derjenige (Zweifel), welcher
5 zweifelnd anhebt und mit der Lösung schließt, z. B.:

„Ist's der Mond; wo ist dann der Flecken? Ist's ein Lotus;"
„wo ist dann das Wasser? An den zierlichen koketten Reden"
„erkenn ich hinterdrein, o Rehäugige, daß es (dein) Antlitz ist."

Zuweilen erscheint (diese Figur) so, daß die Korrelate auf ver-
10 schiedene Substrate verteilt auftreten, z B.:

„Hat das Dunkel die Bäume und Felsen männiglich gefärbt,"
„hat es den Himmel gesenkt, hat es ihn verdeckt, hat es die"
„Unebenheiten der Erde ausgefüllt, hat es die Himmelsgegenden"
„fortgeschafft[2])?"

15 Hier wird mit dem Dunkel, dem Objekt der Gleichstellung, 44
das Färben usw. als auf die Bäume usw. die verschiedenen Sub-
strate verteilt gleichgestellt. Einige erklären dies als eine Art
des Zweifels, die auf Identifikation beruht, Andere dagegen für eine
Art der Utprekṣā, weil das Wort *nu* gebraucht ist, das ein Ver-
20 muten ausdrückt.

Wenn eine andere Sache (statt der in Rede stehen-
den) auf Grund ihrer Ähnlichkeit (mit dieser) wahr-
genommen wird, (so heißt die Figur) *Bhrāntimān*
„Getäuscht".

25 Diese Figur wird direkt nach dem Zweifel definiert, weil sie
mit ihm Unrichtigkeit der Erkenntnis als gemeinschaftliches Merk-
mal hat. Täuschung ist eine Eigenschaft des Geistes; eine Wendung,
in der sie sich findet, heißt „Getäuscht". Eine durch Ähnlichkeit
bewirkte Täuschung bildet den Gegenstand derselben, z. B.:

30 „‚Haltet (unsere) Lippen nicht für Bimbabeeren, die Locken"
„nicht für reife Jambūfrüchte, den Rubin des Ohrschmuckes nicht"
„für einen Granatapfel!' Also von den in der Wüste ermattenden"
„lotusäugigen Dämchen immer wieder zurecht gewiesen, sanken"
„plötzlich vor Durst zusammen, o König, des Gūrjarakönigs zahme"
35 „Papageien."

Eine durch lebensgefährliche Verwundung usw. hervorgerrufene
Sinnestäuschung bildet nicht den Gegenstand dieser Figur, z. B.:

„Der Ringer Cāṇūra, dem Kṛṣṇa mit Faustschlägen die ganze"
„Brust bearbeitete, erblickte hundert Monde am Himmelszelt."

40 Gemeint ist aber auch nur diejenige durch Ähnlichkeit ver-
ursachte Täuschung, welche der Dichter wegen eines poetischen
Reizes mit seiner Einbildungskraft hervorbrachte, wie in obigem
Beispiel, nicht aber eine *re ipsa* hervorgebrachte, wie bei der für

1) Lies *sarvāḥ* für *sākṣāt*, wie Kāvyapradīpa, S. 382.
2) Kirātārjunīya IX, 15.



Silber gehaltenen Perlmutter. Das gilt auch von dem Zweifel: ist jenes ein Pfahl oder ein Mensch?

Wenn ein und dieselbe Sache aus bestimmter Veranlassung verschieden angesehen wird, (so heißt die Figur) *Ullekha* „Schilderei". 5

47 Wo eine Sache verschiedentlich angesehen wird, da liegt der Ullekha vor, weil jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen geschildert wird. Aber es ist nicht lediglich eine unmotivierte Schilderung, sondern Veranlassung zu ihr ist der Umstand, daß die Sache mit verschiedenen Eigenschaften ausgestattet ist. Laune, per- 10 sönliches Interesse, Bildung sind die Motive, wie es sich gerade macht. So heißt es (in Utpala's Īśvarapratyabhijñā, Pandit III, p. 95):

„Nach der Laune, nach dem persönlichen Interesse, nach der"
„Bildung variiert der subjektive Eindruck ein und derselben Sache,"
„die man durch kombinierendes Denken als identisch erkennt." 15

So wenn es im Harṣacarita[1]) bei der Beschreibung des Landes Śrīkaṇṭha heißt: „das von Asketen für einen Büßerhain, von Hetären für Amor's Tempel, von Schauspielern für einen Konzertsaal (angesehen wurde)". Hier wird nämlich ein und dasselbe Land, Śrīkaṇṭha, mannigfach als Büßerhain usw. dargestellt, weil es die 20 betreffenden Eigenschaften hat. Laune, persönliches Interesse und Bildung können gewöhnlich einzeln oder gesamt in Betracht gezogen werden. [[3])Aber, könnte eingewandt werden, in derselben Stelle kommen Rūpakas vor, z. B. „für einen Stahlzwinger von den Schutzsuchenden, für eine Asurahöhle von Erzsuchern[2])", wie kann also 25 diese Figur Ullekha darin vorliegen? Ganz recht; aber in den Partien „Büßerhain" usw. liegt wenigstens kein Rūpaka vor, weil hier (dem Objekte, nämlich Śrīkaṇṭha) wirklich (und nicht durch

48 poetische Gleichstellung) der betreffende Charakter zukommen kann. Wo aber ein Rūpaka tatsächlich vorhanden und trotzdem die 30 in Rede stehende Auffassung zulässig ist, da möge Vermischung beider Figuren (Saṃkara) sein; dadurch läßt sich aber unsere Figur nicht gänzlich ableugnen. Und somit ist unsere Darstellung einwandsfrei. „Nun, dann habe in solchen Fällen die Figur Bhrāntimān statt, weil sie darauf beruht, daß etwas in einer Form 35 angeschaut wird, die es nicht hat." Das trifft nicht zu, weil der Figur Bhrāntimān jene spezifische Eigentümlichkeit nicht zukommt, daß etwas verschiedentlich angesehen wird, und weil dies eben das ist, worauf unsere Figur beruht. Wir haben aber zugegeben, daß eine Vermischung (hier des Ullekha mit Bhrāntimān) 40 statthaben könne. „Nun, dann möge hier diejenige Art von

1) S. 97 der Nirnaya S. P. Ausgabe. Es ist übrigens daselbst von Sthāṇvīśvara die Rede.

2) ?*vātikair vivaravyasanibhir ācāryaiḥ*, cf. Zachariae, Beitr. z. ind. Lexik. S. 73 f.

3) Durch Weglassung der eingeklammerten Stelle bekommt das folgende Beispiel „Als Nārāyaṇa usw." richtigen Anschluß.

Hyperbel (Atiśayokti) sein, bei welcher etwas, das in Wirklichkeit nur eins ist, als verschieden dargestellt wird." Darin liegt kein Bedenken. Weil nämlich (in dieser Art von Hyperbel) eine vielseitige Schilderung nach der Einteilung des Gegenstandes, die auf 5 der Verschiedenheit der Beobachter beruht, liegt, und eben dies einen speziellen (der Hyperbel an sich) fremden Reiz ausmacht, so kann diese (Art von Hyperbel) unbedenklich auch hierhin gestellt werden.] Z. B.:

„Als Nārāyaṇa betrachten ihn die alten Weiber, als Gefährten"
10 „der Śrī die jungen, die Mädchen aber betrachten ihn neugierig,"
„so wie er gerade erscheint[1]."

Ähnlich hat man andere Fälle zu beurteilen, z. B.: „breit (ein Pṛthu) auf der Brust, weiß (ein Arjuna) an Ruhm[2])" usw.; doch besteht der Unterschied, daß in dem vorletzten Beispiele die viel-15 seitige Schilderung auf der Verschiedenheit der Beobachter beruht, hier aber auf der im Objekt selbst liegenden Verschiedenheit. „Liegt aber nicht bei der vielseitigen Schilderung in Ausdrücken wie *guru* ein Wortspiel (*śleṣa*) vor und wie kann man dabei eine andere Figur statuieren?" Ganz recht! Aber weil hier die Viel-20 seitigkeit (der Schilderung) einen speziellen Reiz veranlaßt, so bewirkt das Wortspiel nur, daß derselbe zur Empfindung gelangt; er fehlt aber nicht an sich. Und auch darum ist es eine andere Figur (als *śleṣa*), weil in solchen Fällen wie oben jener spezielle Reiz sich zeigt, obschon in ihnen kein Wortspiel enthalten ist. 25 Darum ist in dergleichen Fällen der Ullekha in seinem Rechte. Ebenso läßt sich belegen, daß diese Figur sich auf den speziellen Reiz auch noch anderer Figuren stützen kann. 49

Bei Ablehnung des Objektes die *Apahnuti*: 50

Ergänze[3]): „wenn eine andere Sache vorgestellt wird." Dies 30 wird zur Unterscheidung von der eben behandelten (bedingten) Ablehnung gesagt, insofern es sich hier um eine Gleichstellung handelt. Die Apahnuti genannte Figur tritt also ein, wenn das Objekt der Gleichstellung abgelehnt und das Korrelat derselben vorgestellt wird. Sie zeigt sich in drei Arten: 1. erst Ablehnung, dann Gleich-35 stellung; 2. erst Gleichstellung, dann Ablehnung; 3. die Ablehnung

1) Nach dem Kommentar liegen hier der Reihe nach als Motiv: Bildung, persönliches Interesse und Laune vor.

2) Harṣacarita S. 99. Die beiden Phrasen folgen dort aber nicht direkt aufeinander.

3) Aus dem vorletzten Sūtra. Einige nehmen deshalb, wie der Kommentar sagt, an, daß der Abschnitt über Ullekha an falscher Stelle eingeschoben sei; er gehöre eigentlich hinter den über die Atiśayokti. Der Kommentar zeigt, daß letzteres nicht möglich ist. Aber nichts steht im Wege anzunehmen, daß der Abschnitt über Ullekha hinter dem über die Apahnuti gestanden habe. Denn es ist doch eine unbefriedigende Erklärung, wenn der Kommentar sagt, daß auch beim Ullekha eine *vastvantarapratīti* in Betracht komme. Denn nicht darauf kommt es an, sondern darauf, daß sie dabei ausdrücklich genannt werde; und das ist nicht der Fall, sondern beim Bhrāntimān.

wird ausgesprochen durch Wörter: wie „unter dem Scheine von" usw., welche die Nichtwirklichkeit (des Objektes) ausdrücken. In den beiden ersten Arten ist der Satz zusammengesetzt, in der letzten nicht. Die erste Art in folgender Strophe:

51 „Das was im Monde aussieht wie ein Wölkchen, das nennen" „die Leute ein Häschen; das scheint mir nicht recht. Ich meine" „vielmehr, daß des Mondes Körper markiert ist durch die ver-" „narbten Brandwunden, welche die verlassenen Schönen deiner" „Feinde mit den Fakeln ihrer verliebten Blicke ihm beigebracht" „haben." 5 10

Doch dies Beispiel ist nicht einwandsfrei; denn nachdem die Ablehnung des Hasen im Monde vorausgeschickt ist, paßt die Gleichstellung des Mondes, der mit der Narbe, dem Korrelat des Häschens, versehen ist, nicht in die Konstruktion des Satzes. Gut ist folgendes Beispiel: 15

„Am Himmelsraum geht jetzt nicht auf die in lichtem Glanz" „leuchtende Scheibe des Vollmondes von gesättigter Schönheit, um" „die Welt zu erobern, sondern von der Abendschöne ist jetzt auf-" „gespannt der weiße Sonnenschirm des (Herrschers) Māra, dessen" „Hauptleidenschaft darin besteht, die Einbildung im Stolz sich über-" „hebender Personen zu zerstören." 20

Die zweite Art in folgender Strophe:

„Kumāra, der immerdar über den durch Askese unterworfenen" „Beten blauer Lotusse: den Augen anmutiger Götterfrauen thront," „nicht der auf dem Pfau mit buntem Schweife reitet, möge euch" „das Glück der Keuschheit verleihen." 25

Die dritte Art in folgender Strophe:

„In Gestalt von Perlen gelöst von den reinen Halsketten, die" „auf dem bebenden Busen der umher irrenden, flüchtigen Gūrjara-" 52 „weiber schaukelten, entfielen Jasminknospen-große Schweißtropfen" „deinem Ruhme, der zugleich mit deinen Feinden in der leeren" „Wüste umherschweifte, o Rājamṛgāṅka!" 30

[Wenn hier anstatt des Wortes *śūnye* (leer) *manye* (mein' ich) gebraucht wäre, so wäre es eine Utprekṣā mit einer Ablehnung vereint (eine Figur, deren Berechtigung unten p. 61 festgestellt werden soll); es wird aber (unten p. 64) gezeigt werden, daß (im ersten Verse) in den Worten *ahaṃ tv induṃ manye*, trotzdem das Wort *manye* gebraucht ist, keine Utprekṣā vorliegt.[1]] 35

Auch bei dieser (dritten) Art lassen sich zwei Unterarten unterscheiden, jenachdem die Ablehnung oder die Gleichstellung zuerst steht; aber weil dies nicht eine Besonderheit hervorruft, wird es trotzdem nicht als ein tatsächlicher Unterschied angesehen. Ein Beispiel dafür, daß hierbei die Gleichstellung auf die Ablehnung folgt, 40

1) Ich vermute, daß diese Stelle, die ich in Klammern setze, eine Glosse ist. Denn hinter ihr würden die Worte *etasminn api bhede* unverständlich.

haben wir eben gegeben; dafür, daß sie vorausgeht, bietet folgende Strophe:

„Die Hexe Nacht, weiß durch das Einreihen mit dem" „Mondlichtstaub, als Knochen Sterne tragend und der Sucht" 5 „frönend, alles verschwinden zu lassen, schweift von Land zu" „Land, in dem Mond als Hexenschädel[1]) Zauberpulver in Gestalt" „des Fleckens mit sich führend."

Zuweilen aber wird die Unwirklichkeit (des Objektes) durch ein Wort wie Körper usw. begründet, welches ausspricht, daß jenes 10 die Form einer anderen Sache hat, z. B.:

„Sicherlich stürzte von Śiva verbrannt Amor in der Gazellen-" „äugigen breite Hüftenpartie, den Nektarsee von Schönheit, weil" „sich diese, das Verglimmen der Kohlen seiner Glieder andeutende" „Rauchsäule an der Nabelhöhle zu (wörtlich: in den Körper) einer" 15 „Haarlinie verwandelt."

Nachdem er die eine Gleichstellung enthaltenden Figuren beschrieben hat, beschreibt er jetzt die eine Identifizierung[2]) enthaltenden, bei denen ebenso das Hauptgewicht auf die Nichtverschiedenheit fällt. 54

20 Hier 55

b e i e i n e r I d e n t i f i z i e r u n g[2]), w e n n d a s H a u p t g e w i c h t a u f d e n V o r g a n g (d e s I d e n t i f i z i e r e n s) f ä l l t, (h a b e n w i r d i e F i g u r) U t p r e k ṣ ā.

Identifizierung besteht darin, daß das Korrelat durch voll- 25 ständige Einverleibung des Objektes als von diesem nicht verschieden vorgestellt wird. Dieselbe ist zweifach: 1. noch nicht vollzogen und 2. vollzogen. Noch nicht vollzogen ist sie, wenn das Korrelat als nicht wirklich vorgestellt wird. Diese Nichtwirklichkeit (besteht) insofern als, wenn ein dem Korrelat zugehöriges 30 Attribut dem Objekte beigelegt wird, es als bei dem Korrelat tatsächlich und bei dem Objekt nicht tatsächlich vorgestellt wird. Dieses Attribut ist entweder eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit; wenn dasselbe nun (einerseits) als tatsächlich und (anderseits) als nicht tatsächlich vorgestellt wird, so wird das Substrat der Tat- 35 sächlichkeit (i. e. das Korrelat) in jenem (dem Objekt) als nicht absolut unwirklich und das andere (i. e. das Objekt) als absolut wirklich vorgestellt. Während das Unwirkliche (das Korrelat) als wirklich vorgestellt wird, ist die Identifizierung noch nicht vollzogen. Und darum ist dabei der Vorgang (des Identifizierens) die 40 Hauptsache. Vollzogen ist sie, wo das Korrelat, obgleich tatsächlich unwirklich, als wirklich vorgestellt wird. Diese Wirklichkeit[3])

---

1) *mudrākapāla*, cf. Udāharaṇacandrikā zu Kāvyapradīpa, S. 385.

2) *adhyavasāya*.

3) Die Ausgabe markiert hier eine kleine Lücke. Es ist vielleicht *sambhāvanā* zu ergänzen und mit *pūrvakasya* zu komponieren. Das Wort (des durch Annahme introduzierten) wäre dann abhängig von *satyatvam*.

57 besteht, insofern der Grund für die Nichtwirklichkeit fehlt. Und darum ist dabei das Identifizierte die Hauptsache. Wenn nun die Unvollzogenheit uns bewußt ist und das Hauptgewicht auf den Vorgang fällt, so wird diese Identifizierung mit Wörtern wie: Annahme, Vermutung, Auslegung, Deutung[1] usw. bezeichnet. Somit liegt also die Utprekṣā vor, *wenn die in Rede stehende Sache durch eine andere vorgestellt wird, weil sie zu einer Eigenschaft oder Tätigkeit jener andern in Beziehung steht.*

Die Utprekṣā heißt ausgesprochen (*vācyā*), wenn Wörter wie „gleichsam" usw. gebraucht werden; wenn nicht, so heißt sie unausgesprochen (*pratīyamānā*). Und sie ist vierfach, je nachdem die zur Identifizierung herbeigezogene Sache ein Genus[2]), Eigenschaft, Tätigkeit oder Individuum[3]) ist. Obschon dieselbe Einteilung auch auf die „in Rede stehende Sache" paßt, so bedingt sie doch keine Besonderheit und wird deshalb nicht angerechnet. Und weil nun jede dieser Arten doppelt zu nehmen ist, jenachdem etwas Positives oder Negatives fingiert wird, kommt eine Achtheit heraus. Und jenachdem die Veranlassung (zur Identifizierung) eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit ist, gibt es 16 Arten; und jenachdem diese Veranlassung ausdrücklich angegeben wird oder nicht, 32 Arten. Und jenachdem die Vermutung (die zum Identifizieren führt) sich auf den Grund, die individuelle Natur, oder den Zweck bezieht, ergeben sich 96 Arten. So verhält es sich bei der ausgesprochenen Utprekṣā. Da aber bei einem Individuum die Vermutung sich meist auf seine individuelle Natur bezieht, so sind die Arten Utprekṣā, die sich auf Grund und Zweck beziehen, dabei in Abzug zu bringen. Wenn auch die unausgesprochene Utprekṣā in abstracto ebensoviele Arten (haben könnte), so ist es bei ihr doch nicht angängig, die Veranlassung nicht anzugeben, weshalb diese Abteilung um die betreffenden Arten ärmer ist. Denn wenn „gleich-58 sam" usw. nicht gebraucht wird und die Veranlassung nicht ausgesprochen ist, so ist eine Vermutung unbegründet[4]). Und meistens ist bei ihr auch die Utprekṣā bezüglich der individuellen Natur nicht möglich. Darum sind von der unausgesprochenen Utprekṣā so viele Arten aufzuführen, als bei ihr möglich sind[5]). Obgleich sie auf dem Inhalt beruht, so wird sie doch zuweilen durch ein das Attribut (des Korrelats) angebendes doppelsinniges Wort ver-

1) Die deutschen Wörter sollen nicht eine Übersetzung der einzelnen Sanskritwörter sein: *sambhāvana*, *abhimāna*, *tarka*, *ūha*, *utprekṣā*. — *sambhāvanam* wird Kāvyapradīpa Ṭīkā, S. 380 erklärt als zum Objekt eines Zweifels machen, bei dem die eine Alternative, das Bild, prävaliert.

2) d. h. was durch ein nomen appellativum bezeichnet wird.

3) Was durch ein nomen proprium bezeichnet wird.

4) Und kann daher sich gar nicht einstellen.

5) Nämlich 48, wie nach dem Kommentar Rucaka in der Alaṃkārānusāriṇī sagt.

anlaßt. Was sich dem Wortsinn nach[1]) wegen des Aussprechens einer Ähnlichkeit als ein Vergleich anläßt, erscheint zuweilen kraft der Intention des Satzsinnes in dem Maße, wie die Fiktion des Dichters sich klarer entfaltet, schließlich als Utprekṣā. Zuweilen 5 wenn Wörter wie „unter dem Scheine von" angewandt sind, haben wir eine Utprekṣā vereint mit einer Apahnuti. So bekommt dann die Utprekṣā durch die Mannigfaltigkeit der genannten und noch zu nennenden Arten eine unendliche Vielseitigkeit. Jetzt aber geben wir Beispiele für sie nur zur allgemeinen Orientierung.

10 Eine Jātyutprekṣā liegt vor in folgender Strophe:

„Schützen möge euch der wie ein junger Lotustrieb gekrümmte"
„Mond, der auf dem flammroten Haupte Śivas angebracht leuchtet"
„wie ein von dem krystallhellen, täglich mit dem Wasser der"
„strömenden Mandākinī begossenen Schädel getriebener Schößling."

15 Weil Schößling ein nomen appellativum ist, betrifft die Vermutung hier ein Genus. — Eine Kriyotprekṣā:

„Das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein, der Himmel"
„regnet gleichsam Augenschminke."

Hier betrifft die Vermutung die Handlungen des Salbens und 20 Regnens als von dem Dunkel und dem Himmel ausgeübt. Aber in der zweiten Hälfte:

„Wie der Dienst bei schlechtem Herrn ist die Sehkraft ver-"
„geblich geworden"

liegt ein Vergleich und keine Utprekṣā vor. — Eine Guṇotprekṣā:

25 „Dies ist der Ort, wo ich auf der Suche nach dir auf dem Boden"
„deine verlorene Fußspange erblickte, die wie aus Kummer über"
„die Trennung von deinem Lotusfuße in Schweigen sich hüllte[2])."

Hier ist Kummer die Eigenschaft. Eine Dravyotprekṣā: 59

„In dem Gedanken, daß diese Unterwelt des Mondes, jener"
30 „Augenweide, entbehre, brachten die Frauen unter dem Scheine ihrer"
„Gesichter am Himmel eine Mondschöpfung hervor[3])."

Weil der Mond nur einmal vorhanden ist, gilt er als Individuum (*dravya*).

In den bisherigen Beispielen wurde etwas Positives fingiert; 35 etwas Negatives wird fingiert z. B.:

„Ihre beiden Wangenflächen, ach, nachdem sie kaum so ge-"
„worden, magerten so sehr ab, wie weil sie einander nicht sehen"
„konnten[4])."

Hier wird die Negation einer Handlung mit den Worten „weil 40 sie einander nicht sehen konnten" fingiert. So hat man es sich auch bei dem „Genus" usw. zurechtzulegen. Eine Eigenschaft als Veranlassung (zum Identifizieren) ist in dem obigen Beispiel: „wie

---

1) Lies mit Kh. *padārthānvayavelāyām*, wie aus dem Kommentar zu p. 61 hervorgeht.

2) Raghuvaṃśa XIII, 23.

3) Navasāhasāṅka XIV, 23.

4) Udbhaṭa III, 7.

ein junger Lotustrieb gekrümmter" die Gekrümmtheit; eine Handlung in „magerten so sehr ab" das Abmagern. In diesen beiden Beispielen ist die Veranlassung angegeben; sie ist nicht angegeben in „das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein". Die Vermutung betrifft den Grund in „wie aus Kummer über die Trennung in 5 Schweigen sich hüllte"; sie betrifft die individuelle Natur (der Sache), z. B.:

60 „Als der Glutstrahler seine Zeit nicht innehaltend sich auf-" „machte, die dem Kuvera liebe Himmelsgegend zu besuchen, da" „stieß die südliche Himmelsgegend den duftigen Wind aus ihrem" 10 „Munde aus wie einen Schmerzensseufzer [1])."

Sie betrifft den Zweck:

„Des aus Furcht vor jenem fliehenden Colakönigs Stirnhaut" „ritzten die stachelichten Wälder, als wollten sie die (vom Schick-" „sal geschriebenen) Worte sehen, was er jetzt weiter noch erfahren" 15 „sollte [2])."

Hiermit haben wir orientierende Beispiele für die ausgesprochene Utprekṣā gegeben; — die unausgesprochene z. B.:

„In deinem von tausend Frauen erfüllten Herzen, o Glück-" „licher, keinen Platz findend, tut sie Tag für Tag nichts anderes," 20 „als ihren dünnen Leib noch dünner zu machen [3])."

Hier ist „nicht Platz findend" i. e. „gleichsam nicht darin seiend" als Grund für das Sichdünnmachen angenommen. So muß man es auch bei den andern Arten auslegen. — Verursacht durch ein doppelsinniges Wort, z. B.: 25

„Der berühmt auf Erden war als freigebig, der dastand ohne" „Gleicben, der war die Zielscheibe der wetteifernd einschlagenden" „Pfeile Amors."

Denn hier ist das Wort *mārgaṇa* (Pfeil und Bitten) doppelsinnig auf das Attribnt (des Korrelats) bezogen [4]). 30

Eine Utprekṣā, die sich als ein Vergleich anläßt, z. B.:

„Heil mögen dir spenden die Strahlen von Śiva's Halse, die" „auf der breiten Stirne der Devī Moschustilaka-gleich, in ihrem" „Lotusantlitz bienengleich, auf ihrem Haupte Tamālaknospenkranz-" „gleich, an ihrem Ohre Lotusblumen-gleich, an ihren Brüsten und" 35 „dem Schoße Aloeflecken-gleich sich verhalten [5])."

Indem an das das „Bild" bezeichnende Wort *kvip* angetreten ist nach dem Vārtika (zu Pāṇini III, 1, 11 in S. K.) „an die Prāti-

1) Kum. 8, III, 25. Eine eingehende Diskussion der Figuren in dieser Strophe gibt Mallinātha zu dieser Stelle.

2) Vikramāṅkadevacarita I, 116.

3) Hāla 182.

4) Die unausgesprochene Utprekṣā ist: die Pfeile (*mārgaṇa*) Amors kamen zu ihm, weil er als Freigebiger zugänglich für die Bitten (*mārgaṇa*) war.

5) Die Worte, die ich mit „ × × × — gleich sich verhalten" übersetze, sind im Original Denominativa, gebildet durch Antritt der Personalendungen an den Stamm (*prātipadika* Stamm, an den das Suffix *kvip* angetreten ist, das aber stets abfällt).

padika's tritt *kvip*", versteht man zwar zunächst einen Vergleich dabei; weil aber das Bild (Moschustilaka usw.) an sich geeignet ist, der in Rede stehenden Sache (Stirn usw.) beigelegt zu werden, so kommt, wenn diese Beilegung eintritt, zuletzt eine Utprekṣā heraus. Oder wie bei der Schilderung der Trennung: „die Armbänder verhielten sich wie Oberarmspangen"[1]) und anderswo. Und diese Utprekṣā zeigt sich auch da, wo alle Elemente eines Vergleiches gegeben sind, wie in dem Harṣacaritavārtika und der Sāhityamīmāṃsā an den betreffenden Stellen mit Beispielen belegt ist, hier aber nicht ausgeführt werden soll, weil wir befürchten müßten, zu weitläufig zu werden. — Mit einer Apahnuti wird die Utprekṣā verbunden z. B.:

„Dort wo die Śiprā unter dem Scheine glänzender Schaum-"
„streifen gleichsam ein helles Gelächter aufschlägt, wenn die Bürger-"
„mädchen bei der Berührung mit einem Fisch bestürzt zum Ufer"
„eilen[2])."

Hier gelangt eine Vermutung kraft des Wortes „gleichsam", eine Leugnung durch die Anwendung des Wortes „Schein" (*chala*) zur Wahrnehmung; dasselbe gilt bei Anwendung von Wörtern wie *chadma*. — (Nehmen wir die Stelle im Anfang der Kādambarī): „wie ein zweiter Indra"; wenn das Wort „ein zweiter" fehlte, wäre es ein Vergleich; wenn es aber steht und der fragliche König als Indra aufgefaßt wird, so ist es eine Utprekṣā. Fehlte das Wort 'wie' (*iva*), so wäre es eine Hyperbel, weil dann die Identifizierung vollzogen wäre. Fehlte überdies das Wort „ein zweiter", so wäre es eine Metapher.

Von der nach den genannten Arten mannigfach erscheinenden Utprekṣā (betrachten wir die *hetu*-, *svarūpa*- und *phala*-Utprekṣā eingehender). Bei ersterer (d. h. derjenigen Utprekṣā, bei welcher sich die Vermutung auf den Grund bezieht) wird dasjenige mit der in Rede stehenden Sache verknüpfte Attribut, für welches ein Grund vermutet wird, infolge der Identifizierung als (von dem Attribut der supponierten Sache) ununterschieden (angenommen) und als Veranlassung der Deutung (*utprekṣā*) in Anspruch genommen; und dasselbe muß wirklich ausgesprochen sein, weil man sonst nicht wüßte, für was das Betreffende der Grund sein sollte. So in dem Beispiele: „wie weil sie einander nicht sehen konnten"; hier wird das Nichtsehenkönnen als Grund gedeutet für das Abmagern, das als mit dem in Redestehenden, den Wangen, verknüpft ausgesprochen ist; und die Wirkung des Grundes, das Abmagern, ist die Veranlassung (der Utprekṣā). Ebenso in dem Beispiele: „die wie aus Kummer über die Trennung von deinem Fuße sich in Schweigen

1) d. h. die Arme des verlassenen Mädchens werden so dünn, daß die Armbänder bis zum Oberarm heraufrutschen. Die Worte bilden den Anfang einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe, die ich aber nirgends vollständig finde. Von hier sind die Worte in Sāhitya Darp. Com. X, 45 übergegangen.

2) Navasāhasāṅka I, 52.

hüllte". Hier erkennt man das Betrübtsein als Grund für das der Fußspange beigelegte Schweigen, und eben dieses Schweigen ist die Veranlassung der Annahme des Grundes [1]). Und so überall.

Bei der Svarūpotprekṣā (d. h. derjenigen, bei welcher sich die Vermutung auf die individuelle Natur bezieht), wo eine Sache für 5 eine andere Sache genommen wird, wird das die Veranlassung bildende Attribut zuweilen genannt; so ist in dem Beispiele: „Schützen möge euch der wie ein junger Lotustrieb gekrümmte Mond" das Gekrümmtsein wirklich genannt; in „wie die Flutzeit des Liebes-63 meeres" ist aber das Aufruhrverursachen in Gedanken zu ergänzen. 10 Wo aber ein Attribut als einer andern Sache zukommend angenommen wird, auch da haben wir zwei Arten, je nachdem die Veranlassung genannt ist oder nicht. Ein Beispiel für erstere Art:

„Als er nach seiner Krönung gegen die Feinde ziehen wollte," „da erbebte in ihren Grundfesten zitternd die Erde wie von Furcht" 15 „befallen."

Hier ist für die Annahme (*utprekṣā*) eines Attributs viz. das Vonfruchtbefallensein, das der Erde beigelegt wird, die Veranlassung, das Erbeben usw., genannt. Ein Beispiel, wo sie nicht genannt ist (hatten wir oben): „das Dunkel salbt gleichsam die Glieder 20 ein". Hier ist für die Annahme, daß das Dunkel der Agens der Handlung des Einsalbens sei, die Veranlassung, das vollständige Bedecken, in Gedanken zu ergänzen. Wenn aber letzteres das eigentliche Objekt der Utprekṣā wäre, dann müßte die Veranlassung noch gesucht werden. Es geht aber nicht an, daß das eigentliche Objekt 25 in Gedanken bleibe; denn es verdient als die in Rede stehende Sache ausgesprochen zu werden, weil es die Grundlage für das Vermutete (z. B. das Einsalben) abgibt [2]). Darum ist es so richtig, 64 wie wir es dargestellt haben.

Bei der Phalotprekṣā (d. h. derjenigen, bei welcher sich die Ver- 30 mutung auf den Zweck bezieht,) ist das Veranlassung, was das Mittel (*kāraṇa*) zu diesem (Zwecke) ist; wenn dieses nicht angegeben wäre, was würde dann als Zweck davon genannt sein können? Darum findet sich hier immer die Angabe der Veranlassung; die andere Art (ohne Angabe der Veranlassung) fehlt. Z. B.:

1) Vimarśinī: „Das Abmagern ist ein doppeltes: (in Wirklichkeit) durch Askese verursacht und (vom Dichter fingiert) durch das Nichtsehenkönnen verursacht. Beide werden infolge der Identifizierung als ununterschieden betrachtet. Darum ist ein und dasselbe Attribut Veranlassung und Wirkung. Tatsächlich ist jedoch das durch Askese veranlaßte (Abmagern) die Veranlassung, das andere aber erscheint als die Wirkung des Grundes. Darum liegt keine Dialiele vor, weil beide doch unterschieden sind".

2) Dies scheint gegen Mammaṭa gesagt zu sein (K. Pr. 10, 6); doch ist Letzteres Ansicht schon die von Daṇḍin (Kāvyād. 2, 233). Aber die Höflichkeit der Widerlegung läßt ein persönliches Verhältnis zwischen dem Autor und dem zu Widerlegenden vermuten. Jagannātha stimmt Mammaṭa bei (Rasagaṅgādhara 297) und stellt ausdrücklich eine *anupāttaviṣayā utprekṣā* auf.

„Gleichsam um die bisherigen Pferde seines Wagens zu wechseln,“
„brach Helios auf gen Norden, das Heimatsland edler Rosse[1]).“

Hier ist das Gehen nach Norden das Mittel für den Zweck, das Wechseln (der Pferde), (und dieses Mittel ist) die Veranlassung, die angegeben ist.

Vorstehende Einteilung des Begriffumfanges der Utprekṣā, obschon er reichlich in der Literatur zu belegen, ist hier, weil schwer erkennbar, [nicht][2]) ausführlich dargelegt.

Die Wendung „mein' ich“ (*manye*) bringt die Utprekṣā ebensowohl zum Ausdruck als Wörter wie „gleichsam“ (*iva*). Aber wenn die (übrigen) notwendigen Bestandteile für eine Utprekṣā fehlen, so drückt „mein' ich“ eine einfache Überlegung aus, wie in dem Beispiel oben (p. 51): „ich meine vielmehr, daß des Mondes Körper“ usw.

Nachdem (der Verfasser) gezeigt hat, daß die Utprekṣā vorliegt, wenn die Identifizierung noch nicht vollzogen ist, definiert er jetzt die Atiśayokti (als vorliegend), wenn (die Identifikation) vollzogen ist.

Die Atiśayokti (liegt vor), wenn das Resultat der Identifizierung, (das, womit identifiziert worden ist), die Hauptsache bildet.

Bei der Identifizierung gibt es dreierlei: 1. sie selbst, 2. das Objekt, und 3. das Korrelat. Wenn nämlich das Korrelat das Objekt ganz in sich aufnimmt, da kommt die Identifizierung als solche zustande; wenn diese unvollzogen ist, so bildet sie selbst (d. h. der Vorgang an sich) die Hauptsache; wenn sie vollzogen ist, dann bildet das Resultat der Identifizierung die Hauptsache. Bei der Identifizierung kann das Objekt nicht die Hauptsache bilden. Wenn das Identifizierte die Hauptsache bildet, dann liegt die Atiśayokti (Hyperbel) vor. Und von der gibt es fünf Arten: Es wird dargestellt 1. verschiedenes als nichtverschieden, 2. nichtverschiedenes als verschieden, 3. unzusammengehöriges als zusammengehörig, 4. zusammengehöriges als unzusammengehörig, 5. die Wirkung als nicht nach der Ursache eintretend (sondern als gleichzeitig oder vorausgehend).

Verschiedenes als nichtverschieden, z. B.:

„Ein Lotus, wo doch kein Wasser ist, an dem Lotus zwei“
„Nymphäen, und diese drei auf einem goldenen Stengel, und der“
„zart und lieblich: was ist das für eine Kette von Wunderdingen![3])“

Hier sind Antlitz usw., obschon von Lotus usw. verschieden, als nicht verschieden dargestellt[4]). Umgekehrt z. B.:

„Anders ist ihre Zartheit, anders ihre herrliche Anmut: bei“

---

1) Vikramāṅkadevacarita VII, 6. 2 Streich *na*.
3) Von Śaṅkaragaṇa nach Shh. 1516.
4) Hieran knüpft der Kommentar seine kritischen Bemerkungen über die Unechtheit der p. 69 folgenden eingeklammerten Stelle.

„dieser jungen Schönen[1]) gehört auch kein Strich dem gemeinen"
„Schöpfer."

Die Verschiedenheit der an sich nicht verschiedenen Zartheit[2]) usw. wird hier als ein Anderssein dargestellt. Oder wie:

„Als Nārāyaṇa betrachten ihn die alten Weiber, als Gefährten" 5
„der Śrī die jungen, die Mädchen aber betrachten ihn neugierig"
„so wie er gerade erscheint."

Hier wird (Kṛṣṇa), obgleich in sich nicht unterschiedlich, als verschiedentlich dargestellt nach der im Objekt selbst liegenden Verschiedenheit[3]). 10

Zusammengehöriges als nicht zusammengehörend wird dargestellt, z. B.:

„Die Verschwendung von Schönheitsmaterial hat er nicht ver-"
„anschlagt, sich eine große Arbeit aufgeladen, glücklich lebenden"
„Leuten hat er das Feuer der Sorge entflammt, und auch sie, die" 15
„Ärmste, ist geschlagen, weil ihr kein Freier ebenbürtig ist: welchen"
„Zweck hatte der Schöpfer wohl im Sinn, als er der Lieblichen"
„Leib erschuf?[4])"

68 Obgleich hier die „Verschwendung" mit dem „Schönheitsmaterial" in Verbindung steht, ist es doch nicht so dargestellt, damit gezeigt 20 werde, daß die Schönheit der Schlanken einen hohen Grad habe. Oder z. B.:

„War, als sie geschaffen wurde, der Mond der Schöpfer, der"
„sie mit Glanz ausstattete? war (der Schöpfer), der nur auf Liebe"
„bedacht war, der Liebesgott selbst, oder der Monat der Blüten-" 25
„fülle? Wie vermöchte auch der uranfängliche Muni, der im Veda-"
„studium verknöchert und gegen die Sinnenwelt gleichgültig ist,"
„solch' ein liebliches Wesen zu schaffen?[5])"

Obgleich hier eine Beziehung zur Schöpfung des uranfänglichen Schöpfers besteht, so ist sie doch als nicht bestehend dargestellt. 30 Das Umgekehrte z. B.:

„Wenn eine (weiße) Blume auf einem jungen Triebe wüchse,"
„oder eine Perle auf einer grellen Koralle säße, so gliche das ihrem"
„reinen Lächeln, dessen Glanz sich auf roter Lippe ausbreitet[6])."

Hier wird die Beziehung durch eine Annahme (Fiktion) her- 35 gestellt. Oder z. B.:

„Eine Glut, um eine Handvoll Wassers zu kochen, reichliche"
„Tränen, um in Rinnen abzufließen, Seufzer, um helle Lampen-"

---

1) *śyāmā*, eigentlich „Braune", ist Bezeichnung von 16jährigen Mädchen. cf. die Erklärung dieser Strophe im Kommentar zu Kāvyapradīpa 10, 14 und Udāharaṇacandrikā.

2) d. h. es handelt sich hier um den Begriff von Zartheit, der einheitlich ist; und doch wird hier gesprochen, als wenn es zwei solche Begriffe gäbe.

3) *viṣayavibhāgena* cf. p. 49 *viṣayabhedena*.

4) Von Dharmakīrti cf. Dhvanyāloka p. 216.

5) Vikramorvaśī I, 9.

6) Kumārasambhava I, 44.

„flammen flackern zu machen, der Leib in Weiße eingetaucht — und“ „was soll ich sonst noch sagen — die ganze Nacht weicht sie nicht“ „von dem Fenster, von dem aus sie dich kommen sieht, und schirmt“ „sich mit der Hand vor des Mondes Glanz [1].“

Hier wird die Glut usw., die mit der Handvoll Wassers usw. nicht in Verbindung steht, doch als faktisch mit ihr in Verbindung stehend dargestellt.

Die Aufhebung des Nacheinander von Ursache und Wirkung ist entweder die Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses oder die Gleichzeitigkeit [2]. Die Umkehrung z. B.:

„Von dem Herzen der Mālatī nahm zuerst Besitz der Gott mit“ „Blumenpfeil und -bogen, zuletzt d u, o Liebling der Schönen, in-“ „dem du in den Bereich ihrer Augen kamst [3].“

Gleichzeitigkeit z. B.:

„Gekommen ist die Zeit, wo eilende Wolken in Fülle erscheinen“ „und der Waldwind von Kuṭaja, Arjuna und Nīpa-Blüten duftet,“ „und ach, gestorben sind die Frauen der Reisenden [4].“

Wenn in diesen fünf Arten (der Hyperbel) das Verschiedene als nichtverschieden usw. dargestellt wird, so rückt dabei der Gegenstand über die gemeine Wirklichkeit hinaus [5].

[Und [6]) hierbei bezieht sich die Identifizierung auf das sogenannte Hyperbolische, welches der beabsichtigte Zweck und damit als das eigentlich Maßgehende die Veranlassung (für die Verwendung dieser Figur) ist. Denn in Fällen wie „ein Lotus, wo doch kein Wasser ist“, wo ja das Antlitz usw. von Lotus usw. verschieden ist, da ist die Identifikation der tatsächlichen Schönheit mit der vom Dichter hinzugedichteten die Veranlassung dafür, daß das Verschiedene als nichtverschieden dargestellt wird. Und dabei ist das Resultat der Identifizierung die Hauptsache, weil die Identifikation vollzogen ist. Nicht aber darf man es so auffassen, als ob das Antlitz usw. mit dem Lotus usw. als ununterschieden identifiziert

1) Viddhaśālabhañjikā II, 21, mit mehreren abweichenden Lesarten.

2) Vgl. p. 128, wo diese beiden Arten der Hyperbel ausführlicher besprochen werden.

3) Kuṭṭanīmata 102.

4) Rudraṭa VII, 60.

5) *lokātikrāntagocara.* Für die Alten ist dies (*lokasīmātivartinī* Daṇḍin, *lokasīmātivṛtta*) das Charakteristische der Hyperbel.

6) Die eingeklammerte Stelle ist nach dem Kommentar zu p. 67 später eingeschoben; sie widerspricht dem dort von Ruyyaka gesagten (*pūrvāparaparāhata*) und ist größtenteils Unsinn (*asamañjasaprāya*), was einem Autor von solchem Wissen (*vaiduṣyaśālin*) nicht zuzumuten sei. Der Kommentar legt trotzdem mit vielem Scharfsinn den Gedankengang des Interpolators dar und schließt mit den Worten *alam asaṃgatagranthārthodīraṇena*. Er sagt hier wie p. 107 mit beinah gleichen Worten: Es ist allgemein bekannt, daß nach dem Leben des Verfassers einige Gelehrte dieses Buch in Zetteln geschrieben haben. Hier wäre denn ein falscher Zettel dazwischen geraten, an der anderen Stelle p. 107 wäre einer verloren gegangen. Einschübe nehme ich ferner an auf p. 86, 90, (91), 98.

würde; weil diese Auffassung auf die andern Arten, wo das Nichtverschiedene als verschieden dargestellt wird usw., nicht anwendbar sein würde. Denn in Fällen wie „anders ist ihre Zartheit" ist die hyperbolische Zartheit, welche die Veranlassung (für die Verwendung der Figur) ist, das als nicht verschieden Identifizierte. Dasselbe gilt auch in den andern Fällen. Mit Hinsicht hierauf ist das Resultat der Identifikation die Hauptsache.]

Diejenige Art (der Atiśayokti), welche auf dem Verhältnis von Ursache und Wirkung beruht, wird bei Gelegenheit der Figuren, die auf diesem Verhältnis beruhen (p. 128), ausführlich dargelegt werden.

Nachdem diese zwei auf der Identifizierung beruhenden Figuren dargelegt worden sind, werden nun diejenigen dargelegt, welche auf einer unausgesprochenen Ähnlichkeit beruhen. Und da diese in zwei Klassen zerfallen, jenachdem (die unausgesprochene Ähnlichkeit) auf der Wortbedeutung oder dem Satzsinn beruht, so werden zunächst zwei Figuren dargelegt, bei denen sie in der Wortbedeutung liegt.

Wenn die Ähnlichkeit, ohne direkt ausgesprochen zu sein, in einer Wortbedeutung liegt und Gegenstände, die entweder in den Zusammenhang gehören oder nicht gehören, durch ein gemeinschaftliches Attribut verbunden werden, so (heißt die Figur) Tulyayogitā.

Die Ähnlichkeit ist nicht direkt ausgedrückt, wenn *iva* usw. nicht gebraucht werden. Insofern dabei Dinge, die entweder zum Thema gehören oder nicht gehören, durch eine gleiche Eigenschaft oder Handlung verbunden sind, so ist die Benennung Tulyayogitā (Verbundensein durch Gleiches) sinngemäß. — Z. B.:

„Geziert durch die Menge bereitgehaltener Sonnenschirme (bez. „wohlgediehener Blätter), zur Schau tragend geöffnete Pāṭalablüten" „(bez. grelle Röte), entfaltet durch die Kraft der Sonnenstrahlen" „gelangten zu Wachstum die Tage und die Lotusse."

Weil hier die Jahreszeit beschrieben werden soll, gehören die Tage und die Lotusse zum Thema und das Zum-Wachstum-gelangen ist die (gemeinsame) Handlung [1]). Ebenso bei einer Eigenschaft; z. B.:

„Wenn das Yogatuch, die Flechtenfülle, das Bast(gewand) und" „das Antilopenfell deinen Gliedern angemessen sind, so sage es."

Das Angemessensein ist die Eigenschaft. Nicht zum Thema gehörige Dinge (werden verbunden) z. B.:

„Von dem Antlitze des geschlagenen Gūrjarakönigs wischte" „den in der Schlacht deiner rennenden Rosse gefallenen (bez. ver-" „nichteten) Staub irgend eine Schöne von Körper zart (bez. gleich-" „gefärbt) wie die Blätter des aufgeblühten blauen Lotus und seinen" „(ebensolchen) Ruhm deine (ebensolche) Schwertklinge."

---

1) Die übrigen Attribute kommen hier nicht in Betracht; sie konstituieren einen Śleṣa.

Hier gehören mit Bezug auf den Gūrjara weder die Geliebte noch die Schwertklinge zum Thema und die Handlung ist das Wischen. — Eine Eigenschaft, z. B.:

„Wem, der Deines Leibes Zartheit sieht, erscheinen nicht"
5 „Jasmin, Mondsichel und Banane als hart?[1])"

Hier ist die Härte die Eigenschaft.

So sind die vier Arten (der Tulyayogitā) erklärt.

Nachdem gezeigt ist, daß die Tulyayogitā eintritt, wenn es sich um Gegenstände handelt, die in den Zusammenhang gehören 10 oder außer ihm stehen, wird jetzt das Dīpaka behandelt, bei dem beide Arten Gegenstände zugleich vorkommen.

Werden Gegenstände, die in den Zusammenhang gehören, und solche, die außer ihm stehen, (durch ein gemeinsames Attribut verbunden, so (heißt diese 15 Figur) Dīpaka.

„Wenn die Ähnlichkeit nicht direkt ausgedrückt ist" gilt (aus dem vorigen Sūtra) fort. Das gemeinsame Attribut, das zu dem einen der beiden Gegenstände, von denen der eine zum Thema ge- 72 hört, der andere nicht, gesetzt wird, tut nebenher auch etwas anderem 20 Dienst, beleuchtet es gewissermaßen analog einer Lampe (*dīpa*) und bringt so die Figur Dīpaka hervor. Weil dabei die Wörter *iva* usw. nicht gebraucht werden, so ist das Verhältnis von Bild und Gegenstand nicht direkt ausgedrückt. Und dies Verhältnis ist ein tatsächliches, während es bei der vorigen Figur, wo es sich um entweder 25 nur zum Thema gehörige oder nur zum Thema nicht gehörige Gegenstände handelt, durch die Absicht des Redenden zustande kommt. Weil in der vorliegenden Figur das Verhältnis von Bild und Gegenstand in dem zum Thema gehörigen und dem nicht dazu gehörigen seinen Sitz hat und mehreres durch eine einzige Handlung in Ver- 30 bindung gesetzt ist, so sagten wir passend, daß (die Ähnlichkeit) in der Wortbedeutung ruhe. Da es sich aber in Wirklichkeit um den Satzsinn handelt und das (gemeinsame) Attribut im ersten, mittleren oder letzten Teilsatze stehen kann, so ergeben sich drei Arten: Anfangs-, Mitte- und End-Dīpaka. Beispiele der Reihe nach:

35 „Es glänzt durch die Sonne der Himmel, durch die Stimmung"
„ein Gedicht, durch die Liebe die Jugend, durch den Nektar der"
„Ozean[2]) und durch dich, Herr, die Erde."

„Nachdem sie alle Himmelsrichtungen durch ihren Wandel"
„gereinigt hatte, schickte sich am Tagesende an zur Ruhe zu"
40 „gehen die wie junge Sprossen rote Lichtfülle der Sonne sowie"
„die (ebenso sich verhaltende) Milchkuh des Muni[3])."

„Den Schatz von Geizhälsen, den Kopfedelstein von Schlangen," 73

1) Udbhaṭa V, 12.
2) *dhunīdhavalo = dhunīnātha?* Wegen *dhavalo* siehe Deśīkoṣa V, 57.
3) Raghuvaṃśa II, 15.

„die Brüste vornehmer Frauen, wie könnte man dies vor deren"
„Tode berühren!"

So sind die drei Arten des Dīpaka, bei denen ein Verbum gebraucht ist, auseinander gesetzt. Und wie wir nun hier ein Dīpaka haben, bei dem ein Verbum sich auf mehrere flektierte 5 Nomina bezieht, so gibt es auch ein Dīpaka, wobei ein flektiertes Nomen sich auf mehrere Verba bezieht, z. B.):

„Den Guten zu nützen, Glück zu haben, durch die Luft zu"
„fliegen und die Geschichte edler Männer zu hören, wessen Sinn"
„stände nicht danach?[1])" 10

74 Hier ist der als „begierig" bezeichnete „Sinn" gesetzt als der Agens mehrerer Handlungen, wie Nützen usw. — Das Mālādīpaka aber, das noch einen besonderen Reiz hat, wird bei anderer Gelegenheit[2]) besprochen werden.

Wenn (die unausgesprochene Ähnlichkeit) in dem 15 Satzsinn liegt und die gleiche Eigenschaft in jedem der beiden Sätze besonders ausgedrückt ist, (so heißt die Figur) Prativastūpamā.

Da der Satzsinn sich aus den Wortbedeutungen zusammensetzt, so werden nach den Figuren, die auf der Wortbedeutung beruhen, 20 diejenigen behandelt, welche auf dem Satzsinn beruhen. Wenn bei Verwendung von *iva* usw. die gemeinsame Eigenschaft nur einmal ausgedrückt ist, so liegt ein Vergleich vor, ebenfalls wenn es mehrmals ausgedrückt ist als etwas und sein Gegenstück. Wird aber bei fehlendem *iva* usw. das gemeinsame Attribut nur einmal 25 ausgedrückt, so liegt entweder Dīpaka oder Tulyayogitā vor. Wird aber die gemeinsame Eigenschaft dann mehrmals ausgedrückt, so kann der gleiche Begriff rein gegeben werden oder wie Original und Konterfei. Die erstere Art ist die Prativastūpamā. Denn da hier das Wort *vastu* Satzsinn bedeuten soll, so (bedeutet *prati- 30 vastūpamā*): Satzsinn- für -Satzsinn-*Upamā* (= Ähnlichkeit), und ist also der Name sinngemäß gebildet. Jedoch wird nach dem feststehenden Gebrauch der Dichter (die gemeinsame Eigenschaft) durch Synonyma mehrfach ausgedrückt. Mit Zugrundelegung der zweiten Art wird der Dṛṣṭānta gelehrt werden. So also beruht die Prati- 35 vastūpamā auf einer Ähnlichkeit. Z. B.:

„Die Cakorī's sind geschickt im Trinken des Mondlichts,"
„die Schönen von Avanti sind gewandt im Liebesspiel![3])"

75 Hier ist die gemeinsame Eigenschaft, die Geschicklichkeit, in dem Satze, der das „Ding" enthält, durch das Wort „gewandt" aus- 40 gedrückt. Nicht nur bei Gleichartigkeit, sondern auch bei Ungleichartigkeit (kann diese Figur bestehen); so wenn der zweite Satz

1) Harṣac. 3. U. (p. 83); daselbst steht *draṣṭum* statt *dhartum*.
2) Nämlich bei den auf Verkettung beruhenden Figuren, p. 141.
3) Bālarāmāyaṇa XI, 82.



folgendermaßen gewendet würde: „außer denen von Avanti sind keine Schönen geschickt im Liebesspiel".

Wenn auch sie ausgedrückt wird nach dem Verhältnis von Original und Konterfei, so (heißt die Figur) Dṛṣṭānta.

„Auch sie", d. h. nicht nur Ding und Bild; mit dem Wort „sie" ist die gemeinsame Eigenschaft gemeint. Auch diese Figur ist zweifach, jenachdem sie auf Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit beruht. Erstere z. B.:

„Die Helden der Affen haben über den Ozean gesetzt, aber"
„seine Tiefe kennt nur der Quirlberg, dessen gewaltige Masse bis"
„in die Unterwelt hineindrang; viele dienen der göttlichen Muse,"
„aber die wahre Kraft der Rede kennt gründlich nur der Dichter"
„Murāri, der sich abmühte im Hause seines Lehrers[1])."

Wenn hier auch ein und dieselbe Eigenschaft, das Kennen, gesetzt ist, so soll doch nicht auf Grund derselben die Ähnlichkeit ausgedrückt werden. Sondern auf Grund wessen sie ausgedrückt sein soll, nämlich das Übersetzen über den Ozean usw., davon ist das Verehren der göttlichen Muse usw. das Konterfei. — Die zweite Art z. B.:

„Zum Stolze neigtest du dein Herz und so — was des wei-"
„teren — waren unsere Feinde geschlagen; so lange hält das Dunkel"
„stand, bis die Sonne den Rand des Horizontes krönt."

Hier hat das Geschlagensein per contrarium in dem Standhalten sein Konterfei (das Zum-Konterfei-machen).

Wenn die Abspiegelung zum Verständnis gelangt durch einen sachlichen Konnex, der möglich oder unmöglich sein kann, so (heißt die Figur) Nidarśanā.

Diese Figur wird hier beschrieben, weil von dem Abspiegeln die Rede ist. Hierbei ruft zuweilen ein sachlicher Konnex, der möglich ist, kraft seiner Tragweite das Verhältnis von Original und Konterfei hervor, zuweilen wird die Abspiegelung nahegelegt durch einen sachlichen Konnex, der an sich nicht möglich ist, (aber angenommen wird), weil sonst der Sinn des Satzes ausbliebe. Diese Figur, wenn der sachliche Konnex möglich ist, zeigt folgendes Beispiel:

„Der (Untergangsberg) trägt den herbeigekommenen Sonnen-"
„gott auf seinem Haupt wie ein Kronjuwel, indem er dadurch den"
„Hausherrn zu wissen tut, daß man den Guten Gastfreundschaft"
„erweisen soll."

Da hier *bodhayan* (indem er zu wissen tut) gebraucht wird als ein Causativum in der Bedeutung, das zu tun, was imstande

1) *gurukulakliṣṭa.* Da wir von den persönlichen Verhältnissen Murāri's nichts wissen, so muß die Übersetzung unsicher bleiben. Unser Vers findet sich in einigen Manuskripten des Anargharāghava, siehe p. 19, Note der Ausgabe Kāvyamālā Nr. 5. Eine Strophe aus diesem Drama ist oben p. 41 zitiert.

ist, die Handlnng des Simplex zu veranlassen[1]), so ist hier ein sachlicher Konnex vorhanden.

Eine Nidarśanā, trotzdem kein sachlicher Konnex besteht, zeigt folgendes Beispiel:

„Beschützen möge euch der, dessen Haarflechten schürzt der"
„Schlangenfürst, der auf seinem Haupte einen Edelstein trägt,"
„dessen Strahlen gleichsam belecken beide Spitzen der Mondsichel,"
„welche von Natur geschweift die Grazie von Amors gespanntem"
„Bogen streift[2])."

Da die Grazie von Amors Bogen durch den Mond, einen heterogenen Gegenstand, nicht in Wirklichkeit gestreift wird, so gibt (das Streifen) eine Grazie zu verstehen, die der genannten Grazie ähnlich ist; in dieser Weise ist die Abspiegelung ausgesprochen, weil (die Ähnlichkeit) nicht zu weit abliegt (d. h. assoziert ist mit der ähnlichen Eigenschaft). — Auch diese (zuletzt beschriebene Nidarśanā) ist zweifach, je nachdem sie auf der Bedentung eines Wortes oder auf dem Satzsinn beruht. Die erste haben wir eben an einem Beispiel illustriert; die auf dem Satzsinn beruhende zeigt folgende Strophe:

„Deine rubingleichen Fußnägel mit Lack einzureiben wäre"
„gerade so, als wenn man den Mond mit Sandelsalbe weiß machen"
„wollte[3])."

Einige[4]) sagen, daß hier die Figur Dṛṣṭānta vorliege; das ist falsch. Denn wenn zwei von einander unabhängige Gedanken, die durch zwei Sätze ausgedrückt sind, im Verhältnis von Original und Konterfei stehen, so liegt ein Dṛṣṭānta vor. Wo aber einem in den Zusammenhang gehörenden Gedanken ein anderer gleichgestellt wird, indem er als Prädikat mit letzterem verbunden wird, da ist nicht ein Dṛṣṭānta am Platze, sondern eine Nidarśanā, die darauf beruht, daß ein tatsächlicher Konnex (beider Satzinhalte) nicht statthat[5]). Und ebenso:

78 „Wenn eine Schönheit, wie sie nicht leicht in einem Serail"
„sich findet, ein Eremitenmädchen hat, dann sind wahrlich Garten-"
„blumen von den Blumen des Waldes in den Schatten gestellt[6])."

1) *ṇicas tatsamarthācaraṇe prayogaḥ.* cf. Pat. zu III, 1, 26 vārt. 2. Der Berg bez. Horizont s p r i c h t zwar nicht eine Lehre aus, sondern tut was dem gleichwertig ist, indem er selbst die Sonne als seinen Gast aufnimmt. Dieser Gebranch des Causativums ist durch die Grammatik sanktioniert, darum besteht zwischen dem „er trägt den Sonnengott auf seinen Hanpt" nnd „man soll den Gnten Gastfrenndschaft beweisen" ein sachlicher Konnex, dnrch den der eine Gegenstand als ein Abbild des Andern hingestellt wird.

2) Navasāhasāṅka I, 1.

3) Vikramāṅkad. VIII, 9.

4) Nach dem Kommentar: Mammaṭa usw.

5) Sondern es wird ein Konnex, der in der Ähnlichkeit besteht, erst von dem Dichter hergestellt, worin eben das Wesen der Nidarśanā beruht.

6) Śakuntalā I, 15.

Hier darf man auch nicht glauben, daß man einen Dṛṣṭānta vor sich habe, weil es sich nach dem erörterten Prinzip um eine Nidarśanā handelt. Diese wird gemeiniglich so gelehrt, daß ein Attribut des Bildes der Sache in Wirklichkeit nicht zukommen 5 solle; es kommt aber auch vor[1]), daß das Attribut der Sache in Wirklichkeit dem Bilde nicht zukommt; denn in beiden Fällen ist der Konnex gleicherweise imaginär. Z. B.:

„Die bleiche Farbe, welche die Wangen verlassener Bengalinnen"
„zeigt, sah man an dem Blütenstaub der Dattelpalmen."

10 Hier gehören die „Wangen" in den Zusammenhang[2]). Da nun deren Attribut, die bleiche Farbe, in Wirklichkeit dem Blütenstaub der Dattelpalmen nicht zukommt[3]), so muß man eine Ähnlichkeit (beider Attribute) dabei verstehen. Diese Art (der Nidarśanā) kommt auch in Form der Verkettung vor, z. B.[4]) . . .

15 Mitunter wird erst etwas negiert, wo dann erst dessen Dasein 79 involviert wird, und da dessen Konnex (mit der in Rede stehenden Sache) nicht der Wirklichkeit entspricht (weshalb man eine Ähnlichkeit konstruiert), ergibt sich eine Nidarśanā, z. B.:

„Als du zornentbrannt nur einen kleinen Vorstoß machtest,"
20 „da gab nicht nur der Gūrjarakönig aus Furcht sein Land auf,"
„sondern sogleich auch die Füße seiner in die Wüste geflohenen"
„Schönen den Gang der Gänse, ihr Antlitz die Schönheit des"
„Mondes und ihre welken Brüste die Pracht der Stirnbuckel wilder"
„Elefanten."

25 Hier enthalten die Worte „gab auf" eine Negierung; weil diese sonst nicht denkbar wäre, so involviert sie, daß die Füße den Gang der Gänse hatten, und da derselbe tatsächlich ihnen nicht zukommen kann, so muß man dabei eine Ähnlichkeit verstehen. So haben wir also eine Nidarśanā, die ihren Grund hat in einem sachlichen 30 Konnex, der nicht in Wirklichkeit besteht.

Wird die Verschiedenheit betont (so ergeben sich folgende Figuren):

Vyatireka (heißt die Figur), wenn die Sache das Bild übertrifft oder umgekehrt.

35 Jetzt werden die Figuren behandelt, bei denen die Verschiedenheit vorwaltet. Verschiedenheit ist soviel wie Unterschiedlichsein. Und das findet in zweifacher Weise statt, indem die Sache das Bild an Vorzüglichkeit übertrifft, oder umgekehrt, d. h. an Vor-

---

1) Ich folge hier und unten der Lesart von *Kh.* Gemeint ist, daß das der Sache zugeschriebene Attribut des Bildes ihr in Wirklichkeit nicht zukommt.

2) Nach dem Kommentar gehört beides zum Thema, der Schilderung des Frühlings.

3) Lesart von *Kh.*

4) Der Prākṛittext dieser Strophe findet sich nur in *Kh.* und ist sehr verdorben; in *K.* ist eine Sanskritübersetzung, deren Sinn mir aber nicht so verständlich ist, daß ich ihn wiederzugeben wagen möchte.

züglichkeit hinter ihm zurücksteht. In dieser Reihenfolge geben wir zwei Beispiele:

80 „Die Scharen der Bienen verlangten das entzückende Wimpern-“ „spiel deiner tausend Augen zu sehen und fanden daher kein“ „Gefallen mehr an den Wasserbassins, wo Beete blauer Lotusse in“ „Blüte prangten.“ 5

„So oft der Mond auch abnimmt, so oft nimmt er auch wieder“ „zu; das ist wohl wahr. Schmolle nicht, sei wieder gut, oh“ „Schöne; die Jugend kehrt nicht wieder, wenn sie einmal vor-“ bei ist[1]).“ 10

Hier übertreffen die Wimpern der tausend Augen an Vorzüglichkeit die blühenden Lotusbeete, und die Jugend steht hinter dem Monde an Vorzüglichkeit zurück, weil sie im Gegensatz zum Monde nicht wieder zurückkehrt.

81 Wenn eins, sei es das Bild oder die Sache, als das Vorzüglichere hingestellt werden soll, und das andere durch einen Ausdruck der Begleitung damit verbunden wird, (so nennt man diese Figur) Sahokti. 15

D. h. wenn die Verschiedenheit vorwalten soll. Das Vorwalten der Verschiedenheit beruht hier auf dem Verhältnis von Nebensache und Hauptsache, welches durch den Ausdruck der Begleitung realisiert wird. Das Verhältnis von Bild und Sache (d. h. die Ähnlichkeit) ist dabei (keine tatsächliche, sondern) wird nur durch die Absicht (des Dichters) bewirkt[2]). Denn da beide entweder zum Thema gehören oder nicht dazu gehören, so bewirkt die Tragweite des Ausdrucks der Begleitung, daß beide unter denselben Gesichtspunkt fallen. Dabei muß das im Instrumental stehende Wort als die Nebensache das Bild, und ergo das andere als die Hauptsache die Sache nennen. Das Verhältnis von Neben- und Hauptsache ist rein sprachlicher Art; in Wirklichkeit aber kann auch das umgekehrte Verhältnis obwalten. 20 25 30

Dieser Figur liegt notwendigerweise eine Hyperbel zugrunde; die Hyperbel besteht entweder in der Aufhebung des Verhältnisses von Ursache und Folge, oder in der Anerkennung der Ununterschiedenheit (zweier verschiedener Dinge). Letztere gelangt entweder durch ein Wortspiel zur Darstellung oder auf andere Weise; und dabei ist die Begleitung verschiedener Art, je nachdem sie sich auf den Agens oder anderes bezieht. 35

Ein Beispiel (für eine Sahokti, der eine Hyperbel zugrunde liegt), die auf der Aufhebung des Verhältnisses von Ursache und Folge beruht, ist: „Gewaltig steigert sich zusammen mit deinen 40

---

1) Rudraṭa VII, 90.

2) *vaivakṣika* im Gegensatz zu *vāstava*, cf. p. 72, ähnlich wird *kavipratibhotthāpita* p. 43 gebraucht, wo der Kommentar als Gegensatz *svarasotthāpita* gebraucht.

Vergehen ihr Kummer"[1]). Obgleich die Vergehen der Grund des Kummers sind, so werden hier doch beide als gleichzeitig dargestellt.

Ein Beispiel (für ein Sahokti, der eine Hyperbel zugrunde liegt), die auf der Anerkennung der Ununterschiedenheit (zweier Dinge) beruht und durch ein Wortspiel zur Darstellung gelangt, ist folgendes:

„Unterging die Sonne zusammen mit den Feinden; die Truppen"
„sollen sich zurückziehen[2])."

Hier ist das Untergehen doppelsinnig, weil *astam* beide Bedeutungen hat (des Unsichtbarwerdens bei der Sonne, und des Vernichtetwerdens bei den Feinden). — Dieselbe Art der Sahokti auf andere Weise (ohne Wortspiel): „Zugleich mit den weißen Lotusblumen lösen sich jetzt die Cakravākapärchen"[3]); denn hier ist das Sich-Lösen nicht wirklich doppelsinnig, sondern nur verschieden je nach der Natur dessen, worauf es angewandt wird[4]).

Ohne das angegebene Merkmal (einer zugrunde liegenden Hyperbel) ergibt sich nur eine *sahokti* (i. e. Ausdruck der Begleitung), keine poetische Figur, z. B.: „Mit ihm zusammen wandle an den Gestaden des Meeres beim Rauschen der Cocushaine[5])."

Die angeführten Beispiele zeigen Begleitung des Agens. Begleitung des Objektes findet sich z. B.:

„Der in der Schlacht gegen Tāraka durch seinen Boten"
„namens Discus die Himmlischen zusammen mit dem Todesgott"
„befriedigte[6])."

Hier sind die Himmlischen und der Todesgott Objekt des Verbums „befriedigen".

Diese Figur findet sich auch reihenförmig angewandt, z. B.:

„Er wurde emporgehoben zusammen mit Viśvāmitra's Härchen,"
„hinabgebogen mit den Häuptern der Fürsten, er quietschte auf[7])"
„zusammen mit Janaka's Herzensangst, wurde mit Macht ange-"
„zogen zusammen mit Sītā's Herz und dann gebrochen zusammen"
„mit dem kräftig emporgeschossenen Hochmut Bhārgava's, der"
„Bogen Śiva's[8])."

Nun beschreibt er als Gegenstück der Sahokti die Vinokti:

W e n n o h n e d a s e i n e e i n a n d e r e s a l s s e i e n d o d e r

---

1) Rudraṭa VII, 16.

2) Veṇīsaṃhāra V, 36.

3) Rudraṭa VII, 18.

4) cf. p. 27, wo umgekehrt derselbe Begriff verschieden ausgedrückt wird, wenn er in Zusammenhang mit verschiedenen Dingen gebraucht wird.

5) Raghuvaṃśa VI, 57.

6) Udbhaṭa V, 30.

7) *samāsphālitam*. Wenn der zusammengedrückte Bogen in die Öse der Sehne einspringt, spannt diese sich plötzlich mit klatschenden Geräusch.

8) Hanumannāṭaka I, 23. Bombay 1886; die Ausgabe, liest *durnadena* statt *kandalena*.

n i c h t s e i e n d d a r g e s t e l l t w i r d[1]), s o i s t d a s e i n e V i n o k t i.

sattva = *śobhanatva* (Schönheit), dessen *bhāva* = *śobhana(tva)-tva*, ebenso das Gegenteil. Wo diese beiden, Schönsein oder Nichtschönsein, als in Abwesenheit eines andern eintretend dargestellt werden, da liegt die Vinokti vor (und zwar) in zwei Formen. In ihr soll gesagt werden, daß etwas schön, bez. nicht schön, wirklich i s t; es wird aber auf Grund einer Negation zum Ausdruck gebracht, um zu verstehen zu geben, daß die Negierung des Schön-, bez. Nichtschönseins abhängig ist von der Negierung einer andern Sache, und daß ebenso jenes gesetzt (bejaht) wird, wenn die (andere Sache) nicht negiert wird[2]).

„Was ist Reichtum ohne Bescheidenheit, was die Nacht ohne" „Mond, was Beredtsamkeit ermangelnd guter Poesie?"

Hier wird ausgesprochen, daß (der Reichtum) nicht schön sei, und zwar auf Grund der Annahme, daß er überhaupt nicht da sei, sofern Bescheidenheit nicht anwesend ist. Auch ohne die Präposition „ohne" kann der irgendwie ausgedrückte Begriff des Beraubtseins diese Figur ins Dasein rufen, ebenso wie der Begriff der Begleitung die Sahokti; z. B.:

84 „Vergeblich war des Lotus Leben, der nicht den vollen Mond" „gesehen, umsonst auch war des Mondes Aufgang, der nicht die" „Lotusblüte sah."

Hier liegt eine Vinokti vor, weil der Sinn ist, daß ohne den Mond gesehen zu haben der Lotus kein schönes Dasein gehabt hat. Eine derartige Vinokti gefällt ganz besonders, wenn sie so gewendet wird, daß eine reziproke Vinokti herauskommt, wie in obigem Beispiel.

Für die zweite Art der Vinokti gilt folgendes Beispiel:

„Ohne die Gazellenäugige brillierte der Prinz durch sein Her-" „vortreten in der Gesellschaft bei allen Gelegenheiten, und ohne" „seinen Freund leuchtete sein edler Sinn wie der Mond[3])."

Hier wird durch eine Wendung, die einen schönen Gegenstand hineinzieht, ausgesprochen, daß das Nichtschönsein nicht da ist. — Das wäre also die zwiefache Vinokti.

Jetzt werden zwei Figuren beschrieben, die auf dem spezifischen Reiz der Attribute beruhen. Zunächst nennt er die Samāsokti, die auf der Gleichheit der Attribute basiert:

D i e S a m ā s o k t i e n t s t e h t, w e n n d u r c h d i e G l e i c h-

1) Im Text ist *sadasattvabhāvo* zu lesen, wie sich aus dem Kommentar ergibt.

2) Lies mit *k tadanivṛttau* oder verbessere *tadanyānivṛttau*.

3) cf. Udāharaṇacandrikā zu Kāvyapradīpa X, 27. Dort wird der „Freund" als ein s c h l e c h t e r erklärt. Damit läßt sich aber nicht das *śobhanapadārtha* in unserm Text vereinigen. Man muß daher annehmen, daß er vor seiner Geliebten und seinem Freunde in den Hintergrund trat.

heit der Attribute[1]) eine nicht in den Zusammenhang gehörige Sache zur Kenntnis gelangt.

Zuweilen sind Dinge, die in den Zusammenhang gehören, und solche, die nicht hinein gehören[2]), ausgesprochen, zuweilen sind sie 5 unausgesprochen; das ergibt zwei Arten. Ausgesprochen sind sie entweder durch eine doppelsinnige Wendung, oder indem sie beide einzeln genannt sind[3]); das ergibt wieder zwei Arten. Diese beiden Arten finden sich auch bei der Figur Doppelsinn. Wenn nun das in den Zusammenhang gehörige (unausgesprochen und daher) zu sup- 10 plieren ist, so handelt es sich um eine Aprastutapraśaṃsā; wenn 85 man aber das nicht in den Zusammenhang gehörige (supplieren muß), so handelt es sich um eine Samāsokti. Bei letzterer ist maßgebender Faktor die Gleichheit der Attribute (des *prastuta* und des *aprastuta*), da die Figur Doppelsinn (*śleṣa*) am Platze ist, wenn auch die beiden 15 Subjekte, (denen jene Attribute beigelegt werden,) gleich (d. h. durch dasselbe doppelsinnige Wort gegeben) sind. Denn das durch die Gleichheit der Attribute zur Erkenntnis gelangte Ding, das außer dem Zusammenhange steht, wird erkannt als etwas, was das in den Zusammenhang gehörige näher charakterisiert. Dieses Charak- 20 terisieren besteht in der Übertragung des Verhaltens, nicht der Form. Bei der Übertragung der Form ergibt sich die Metapher (*rūpaka*); denn dann erscheint die in Rede stehende Sache ganz in der Form der andern (*aprakṛta*), weil letztere sie vollständig deckt. Da nun die Attribute gleich sein können, weil sie doppelsinnig oder (beiden 25 Dingen) gemein sind oder eine Ähnlichkeit einschließen, so ergeben sich drei Arten. Ein Beispiel für doppelsinnige Attribute ist folgendes[4]):

upoḍharāgeṇa vilolatārakaṃ
tathā gṛhitaṃ śaśinā niśāmukham |
yathā samastaṃ timirāṃśukaṃ tayā
30 *puro 'pi rāgād galitaṃ na lakṣitam ||*

„Der Mond in der (durch seinen Aufgang bewirkten) tiefen" „Röte erleuchtete so die anbrechende Nacht mit ihren szintillierenden" „Sternen, so daß nicht einmal bemerkt wurde, wie die von ihr" „durchsetzte Mischung von Dunkel und Licht im Osten nach dem" 35 „Abendrote schwand."

(Die Attribute in der zweiten Bedeutung ergeben folgende Übersetzung derselben Strophe:)

„Der Mond in voller Glut ergriff so das Antlitz der Nacht" „mit ihren zitternden Augensternen, daß sie in ihrer Liebesglut nicht" 40 „merkte, wie auch vornen ihr ganzer Dunkelheitsschleier entglitt."

1) d. h. wenn dasselbe Attribut sowohl auf das *prastuta* als das *aprastuta* paßt.

2) *prastuta* und *aprastuta*.

3) Mit *pṛthagupādānena* ist wohl auf das in der Definition des Śleṣa p. 96 stehende *dvayor vōpādānena* Bezug genommen.

4) cf. Dhvanyāloka p. 35.

Hier versteht man infolge der doppelsinnigen Attribute, daß sich der Mond und die Nacht wie ein verliebtes Paar verhalten, 86 weil man erkennt, daß der Mond und die Nacht charakterisiert sind durch die Eigenschaften des Liebhabers und der Geliebten, ohne dabei aber ihre individuelle Natur aufzugeben. 5

Die Attribute sind gemeinsam in folgendem Beispiel:

„Die schlanke, liebliche, junge (Maid) mit muntern Augen und"
„blühendem Lachen, o Glücklicher, erblüht, wenn sie dich auch"
„nur sieht."

Hier erkennt man, daß die Maid mit munteren Augen sich ver- 10 hält wie eine Pflanze, weil die Attribute: schlank usw. gleich sind (d. h. auf beide bezogen werden können); die Veranlassung (zu dieser Erkenntnis) gibt aber die Übertragung einer Eigenschaft, nämlich das „Erblühen", welche (strikte) nur auf eine Pflanze bezogen werden kann; denn ohne dies, nur auf Grund gleicher Attribute, würde 15 das Verhalten einer Pflanze nicht mit Notwendigkeit erkannt werden können. Das Erblühen muß man bei dem eigentlichen Gegenstand (der Maid) metaphorisch auffassen. Dasselbe gilt auch, wenn die Handlung (nicht also wie eben eine Eigenschaft) (des *aprakṛta* auf das *prakṛta*) übertragen wird. Diese Samāsokti ist nicht so deut- 20 lich wie die erste.

Die Attribute schließen einen Vergleich ein, z. B.:

„Das Mädchen mit den Gazellenaugen war mit der Zähne"
„Glanz wie mit Blumen bedeckt, mit den Händen wie mit Zweigen"
„geziert und wohl kostumiert mit den Haarsträhnen wie mit einer" 25
„Bienenschar" (cf. Udbhaṭa II, 23).

Hier faßt man unter dem Eindruck der Worte „wohl kostumiert" (das Kompositum *dantaprabhāpuṣpa-*) als ein einen Vergleich einschließendes Kompositum: „mit der Zähne Glanz wie mit Blumen"; und indem man nachher sich das Kompositum anders zurecht legt, 30 nämlich: „mit Blumen wie mit der Zähne Glanz", gelangt man kraft der Gleichheit des Attributs zur Vorstellung des Verhaltens einer Pflanze.

[Wenn [1]) (statt *suveṣā:*) *parītā* „versehen mit" gesetzt wird, so entschiede nichts, ob ein Vergleich oder eine Metapher (in dem 35 Kompositum *dantaprabhāpuṣpa*) vorliegt, und man geht in der Auffassung von einem Saṃkara (cf. p. 200) aus [2]); daran wird man 87 wie in dem vorhergehenden Falle durch andere Auffassung des Kompositum [3]) zur Vorstellung einer Pflanze gelangen. Wenn man aber

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Einschub zu sein; in ihr wird das Bestehen einer *ekadeśavivartinī upamā* geleugnet, aber p. 92 f. wird es ausdrücklich gelehrt. Der Kommentar gibt sich vergebliche Mühe, den Widerspruch wegzuinterpretieren.

2) Man hat also die Wahl zwischen *upamā* und *rūpaka*; das ist ein *saṃdehasaṃkara*.

3) Nämlich als *upamā* „mit Blumen wie mit der Zähne Glanz". Man beachte die Künstlichkeit der Deutung: zuerst zweifelt man, ob man *upamā*

hei der Auffassung des Kompositum statt eines Vergleiches eine Metapher zu Grunde legt, so ist zwar auch ein gleiches Attribut da, ohne daß durch dasselhe aber eine Samāsokti bedingt würde; denn letztere wäre nicht am Platze, da man schon durch ein *ekadeśavivarti rūpaka*[1]) zum Verständnis des zweiten Sinnes gelangt. Dieselhe Art der Erklärung läßt sich aber nicht auch auf Upamā und Saṃkara anwenden, weil diese Figuren nicht *ekadeśavivartin* sind.

Das *ekadeśavivarti rūpakam* ist doppelter Art, je nachdem es ohne Wortspiel oder durch ein Wortspiel zustande kommt[2]). Ersteres wie folgt:

„Als nächtlicher Weile die Wolke mit ihren Blitzaugen das"
„Antlitz der Dirne hetrachtete, lärmte sie kläglich: habe ich mit"
„den Regenschauern den Mond da ausgeschüttet[3]?)"

In der Metapher „mit ihren Blitzaugen" wird angemessen dem Erblicken die Wolke als eine sehende Person metaphorisch dargestellt[4]), und dies gibt dann die Veranlassung zu einer unausgesprochenen Utprekṣā, die in den Worten „lärmte kläglich" liegt.

„Im Comptoir Amor's gleichsam seine Schreibkunst betätigend"
„mit geschnörkelter Zeichnung (Schrift), deren Tintenstriche die"
„Bienen auf großen Jasminblättern (oder Foliobogen) aufgetragen"
„sind, und dadurcb jeden noch Lebenden (oder Schreiber) zur Ver-"
„zweiflung treibend, herechnete der Lenz Gewinn und Verlust an"
„Seelen getrennter Liebenden[5])."

Hier ist in den Wörtern: „Blätter, Zeichnung, noch lebend" 88 eine auf Doppelsinn heruhende Metapher, welche durch die in den Wörtern: „deren Tintenstriche die Bienen sind" liegende Metapher veranlaßt wird. Dieses *ekadeśavivarti rūpakam* findet sich sehr oft angewandt; man verwechsle es daher ja nicht mit der Samāsokti.]

---

oder *rūpaka* wählen soll; das ist die erste Figur *saṃdehasaṃkara*, dann wählt man *upamā* wirklich, und dann hat man eine zweite Figur: *upamā*.

1) d. h. eine Metapher, die nur zum Teil ausgeführt ist und im übrigen ergänzt werden muß, siehe oben p. 36.

2) Diese Untersuchung ist hier nicht am Platze; sie müßte oben p. 36, wo von dem *ekadeśavivarti rūpaka* gehandelt wurde, stehen. Das dortige Beispiel *ābhāti* usw. ist von unserer zweiten Art; aber aus dem Kommentar ergibt sich, daß einige darin eine Samāsokti sehen wollten.

3) Von Pāṇini nach Sbh 1943.

4) Das Ganze ist so weit ein *ekadeśavivarti rūpakam*, das aber nur in den Worten *nirīkṣya vidyunnayanair* ausgesprochen ist.

5) Śrīkaṇṭhacarita VI, 70. Lies mit der Ausgabe *vicakila* für *nivakila*.

(Fortsetzung folgt.)

Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Fortsetzung.)

So[1]) gibt es denn von der Samāsokti folgende Arten: eine, welche durch doppelsinnige Attribute bewirkt wird; (die zweite,) welche durch gemeinsame Attribute bewirkt wird, enthält zwei Unterarten, jenachdem Eigenschaften oder die Tätigkeit (des *aprakṛta*) übertragen wird; (die dritte,) welche durch ein einen Vergleich involvierendes Attribut bewirkt wird, enthält ebenfalls zwei Unterarten, jenachdem das Kompositum als Vergleich oder als Saṃkara aufgefaßt wird. Wenn es aber als Metapher aufgefaßt wird, gehören 89 beide Fälle nicht in das Gebiet der Samāsokti. So ergeben sich also fünf Arten der Samāsokti. Dieselbe ist nun überhaupt dreifacher Art, je nachdem lediglich eine Tätigkeit übertragen wird oder die Attribute gleich sind oder beides zutrifft. Bei der Gleichheit der Attribute haben wir fünf Arten unterschieden. In allen Fällen aber ist die Übertragung des Verhaltens der springende Punkt. Es kann nun 1. auf eine der Wirklichkeit angehörende Sache das Verhalten einer ebensolchen, oder 2. auf eine der Wissenschaft angehörende Sache das Verhalten einer ebensolchen, oder 3. auf eine Sache der ersten Art das Verhalten einer Sache der zweiten Art, oder 4. auf eine Sache der zweiten Art das Verhalten einer Sache der ersten Art übertragen werden; so ist die Samāsokti (wiederum) vierfach. Überhaupt ist sie also gar mannigfaltiger Art.

Lediglich eine Tätigkeit wird übertragen in folgendem Beispiel:

„Der Khadirastrauch zerkratzt arg ihre Brüste, faßt fest ihre"
„Haare, zeichnet ungeschickte Schnörkel auf ihr liebliches Antlitz"
„und reißt ungestüm von den Hüften das Kleid den Frauen deiner"
„Feinde, o König, auf ihrer Flucht in der Wüste."

Hier denken wir uns wegen der Übertragung einer Tätigkeit: „Zeichnen von Schnörkeln" usw., den Khadira als ungestümen Liebhaber. Beispiele für den Fall, daß die Attribute gleich sind, haben

1) Der Kommentar hat eine *pratīkā*: *asyā* (*ityādi*; *asyāś ca yathopapāditān bhedān saṃkalayati*). In unserm Texte fehlen die entsprechenden Worte.

wir oben angeführt[1]). Beides (Übertragung einer Tätigkeit und Gleichheit der Attribute) trifft in folgender Strophe zu:

„Sie haben ihre Haare zerzaust, ihre Brust aufgerissen, ihre" „ganze Lippe geschunden, ihr Ohr beschädigt und ihr lotusgleiches" „liebliches Auge verwundet: was haben nicht alles die rohen, stach-" „lichten Bäume den mit eilig unsicheren Schritten in der Wüste" „irrenden Schönen deiner Feinde zugefügt!"

Hier haben wir in „roh" und „stachlicht"[2]) Gleichheit der Attribute, und in „sie haben die Haare zerzaust" usw. Übertragung der Tätigkeit.

Jetzt sollen der Reihe nach die vier Arten der Übertragung des Verhaltens illustriert werden. Nämlich (1.):

„Es umschlang das Firmament, küßte der Himmelsgegenden" 90 „Antlitz, bestrich mit seinen Strahlenspitzen die Mondsichel, den" „Himmel verhüllend (er ritzte mit seinen Nägeln mondsichelförmiges" „Mal, weil das Kleid sich nicht löste), was tat nicht alles in" „übermächtiger Glut das jugendliche Feuer seines (Stirn-)Auges," „welches (Feuer nämlich) den Liebesgott schon in sich geschlungen hatte![3])"

Die je nach der Stimmung verschiedenen Arten von der Wirklichkeit angehörenden Sachen möge man sich selbst überlegen.

„Diejenigen, welche dich (o HERR) als von gleicher Form in" „allen Dingen (bez. in allen Wortverbindungen) als unwandelbar" „(bez. indeklinabel) und sonder Zahl (bez. Numerus) auftretend be-" „trachten und die Unterschiedlichkeit deiner selbst, des Absoluten," „leugnen (bez. den Schwund der Kasusendung, welche die Beziehung" „zu einem andern Wort enthält, vorschreiben), die haben wahrlich" „nach meiner Ansicht dich richtig definiert[4])."

Hier wird auf einen aus der heil. Schrift bekannten Gegenstand ein aus der Grammatik bekannter übertragen.

„Das nicht in den Wirkungskreis der Augen gekommen ist" „(nicht *pratyakṣa*), das nicht mit einem andern (seinem *liṅga*) ver-" „bunden ist (kein *anumāna*), das nicht von der Rede erreicht wird" „(kein *śabda*), das ohne Analogie ist (kein *upamāna*), das sich" „nicht eo ipso ergibt (keine *arthāpatti*), und das nicht ein ‚nicht' ist" „(kein *abhāva* oder *anupalabdhi*), dies etwas in den Gazellenäugigen," „das über alle Erkenntnismittel (*pramāṇa's*) geht und den Geist in" „Staunen setzt, die Schönheit, lebe hoch!"

Hier wird auf einen der Wirklichkeit angehörenden Gegenstand ein aus der Mīmāṃsā-Philosophie[5]) bekannter (die 6 *pramāṇa's*)

1) p. 85: „der Mond in voller Glut" usw.

2) Übertragen etwa „widerborstig".

3) Śrīkaṇṭhacarita V, 23; lies nach der Ausgabe *ruddhāmbaraṃ*.

4) Cf. Sāhityadarpaṇa ed. Nirn. S. Press, 10, 56 und die Erklärung Durgāprasāda Dviveda's.

5) Nach dem Kommentar ist die Uttara-Mīmāṃsā gemeint. Doch erkennen auch die Bhāṭṭas die genannten 6 *pramāṇas* an.

übertragen. [1][In ähnlicher Weise gilt auch die Übertragung von Gegenständen aus dem Tarka, der Medizin, der Astronomie.

„Indem der Kokila die Überlegenheit Amor's zeigte, dessen" „Waffe zugerüstet war durch das spielende Klappen der Schwingen" „jenes (bez. dessen Grund, *hetu*, unterstützt wurde durch die" „spezielle Natur seiner ‚Sache' *pakṣa*), bewies er seine vollständige" „Geschicklichkeit (bez. Gelehrsamkeit) in der Beseitigung des Liebes-" „grolls aller Jünglinge (bez. in der Widerlegung ihres Beweises)" (Śrīkaṇṭhacarita VI, 16.)

Hier wird ein aus dem Tarka bekannter Gegenstand übertragen. In Bezug auf den gemeinten Gegenstand (den Kokila) ist das Wort *pāṇḍitya* durch Übertragung zu erklären.

„M a t t e s F e u e r gaben die Rubinen und die Finsternis zeigte" „S c h w e l l e n; das Sehen hatte den durch Finsternis entstandenen" „Fehler (bez. die Augen hatten den Star) in Abwesenheit des Mondes" „(bez. des Arztes)[2]."

Hier wird ein aus der Medizin bekannter Gegenstand übertragen.

„Indem du die brünstigen Elefanten in ihre Wange triffst (*yoga*:" „*gaṇḍa*), das Land des Vidhṛti[3]) schützest (*yoga*: *vaidhṛta*), be-" „ständig Feldzüge gegen die Lāṭa's unternimmst, deine frühere" „(bez. östliche[4])) glückbringende Stellung nicht aufgibst und dir" „huldigen läßt, wächst dein Siegesglanz; was diente wohl nicht" „den Glücklichen zum Heil[5])."

Hier wird ein aus der Astronomie (oder Astrologie) bekannter Gegenstand übertragen.

---

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Einschub zu sein, ähnlich wie der auf p. 69 (siehe die Note daselbst). Es sollen vier Arten der Samāsokti der Reihe nach durch Beispiele illustriert werden. In den drei voranstehenden Strophen sind die drei ersten Arten illustriert worden, ein Beispiel für die vierte Art folgt auf die eingeklammerte Stelle. Man beachte nun, daß in der Ankündigung der (eingeschobenen) Beispiele *evaṃ tarkāyurvedajyotiḥśāstraprasiddhavastusamārōpaḥ* ein *ādi* hinter *śāstra* fehlt; wozu die Ankündigung, die ungenau ist, da ja noch ein viertes Beispiel für Bharatādiśāstra gegeben wird? Auffällig ist auch, daß nur das letzte Beispiel im Text erklärt ist, die vorangehenden hätten einer Erklärung ebensogut bedurft. Übrigens liegt die weitläufige Erklärung gar nicht in der Art unseres Autors, der sonst die Beispiele nur soweit erläutert, als das theoretische Interesse es erfordert. Ferner sind in der Erklärung zwar die termini gebraucht, aber sie sind nicht in dem richtigen Zusammenhang, wie er von der in einer folgenden Note zitierten Stelle des K. Pr. gefordert wird. Endlich sind die drei ersten Verse im Kommentar vollständig übergangen. Sind sie vielleicht erst nach diesem in unsern Text gekommen?

2) Śrīkaṇṭhacarita 10, 10.

3) Eines Nachkommen Kuśa's (?).

4) Der zunehmende Mond steht östlich von der Sonne.

5) In diesem Verse wird das Tun des Fürsten mit dem des Mondes zusammengestellt. Dies erkennt man an den Ausdrücken, die auch auf den Mondlauf Anwendung finden. Doch muß ich mich unfähig bekennen, alle gebrauchten Wendungen richtig mit Bezug auf den Mondlauf zu deuten, was ja eigentlich gefordert wird.

„Denen, welche die Intention (des Redenden) anerkennen, oder“
„welche alles als Schluß auffassen wollen, unerkennbar; frei von“
„enger Beschränkung, von den weisen Meistern als in einer nicht“
„von anderem geteilten Weise wirkend (bez. Funktion sui generis)“
5 „anerkannt, nicht auszusprechen noch anzudeuten ist die Fülle deiner“
„Vorzüge, die nur von Feingebildeten gewürdigt wird.“

Hier wird ein aus dem Bharata usw. bekannter Gegenstand
übertragen. Man denkt sich dabei nämlich das Verhalten der ero-
tischen Stimmung usw. als der Fülle der Vorzüge zukommend.
10 Denn die Stimmung ist nicht durch die Funktion der Intention
(*tātparya*) erkennbar, noch ist sie Gegenstand eines Schlusses, noch
wird sie durch Wörter kraft der Aussagefähigkeit zum Ausge-
sprochenen gemacht, noch fällt sie in die Sphäre der Übertragung;
sondern sie ist, weil dabei kein anderes Erkenntnis zum Bewußtsein
15 gelangt[1]), in ihrem Subjekt ohne dessen individuelle Beschränkung
enthalten, und weil sie das Objekt einer Funktion sui generis,
nämlich der Andeutefähigkeit ist, hat sie ihren Sitz nicht in der
dargestellten Person noch dem Darsteller derselben, (sondern in
Feingebildeten); so wird durch die Wendungen: „die nur von Fein-
20 gebildeten gewürdigt wird“, „welche die Intention anerkennen“ usw.
die Stimmung zum Verständnis gebracht.] In ähnlicher Weise hat
man es auch sonst zu erklären.

„O HERR (bez. Fürst), wenn du in trautem Spiel mit der“
„göttlichen Parā (bez. hohen Fürstin) innig vereint bist, wobei die“
25 „Paśyantī (bez. Dirne) sich gleichsam aus Scham im Innern ver-“
„birgt, auch die Madhyamā (nicht unerfahrenes Frauenzimmer) zu“
„schanden wird in ihrem Verlangen liebliche Laute hervorzubringen,“
„wie sollte da die äußere Sprache es wagen können, Schmeicheleien“
„zu sagen?“

30 Hier ist auf einen aus der Schrift bekannten Gegenstand[2]) ein
solcher der gemeinen Wirklichkeit übertragen.[3]) [Oben wurde
schon gesagt, daß das Verhalten eines Gegenstandes der Wirklich-
keit je nach der Stimmung usw. sehr mannigfaltig sei. Indem
man bei dem Übertragen der einfachen Tätigkeit diese metaphorisch
35 als ein Attribut auffaßt, so ist (in dem Sūtra) die Bestimmung
„durch die Gleichheit der Attribute“ in die Definition aus Rück-
sicht auf ältere Werke (über Poetik) aufgenommen und, so gut es
geht, zurechtzulegen[4]). Hier aber

---

1) Wegen der technischen Bedeutung der hier gebrauchten Ausdrücke vgl. K. Pr. IV, 5, die Darlegung der Lehre Abhinavagupta's, sowie Sāhitya Darp. III. 2, 18.

2) Es handelt sich um das *śabdabrahma* und die vier Stufen der Vāc; vgl. meine Übersetzung des Dhvanyāloka p. 199 Anm.

3) Die eingeklammerte Stelle ist wenigstens verdächtig.

4) Das klingt sonderbar genug im Munde dessen, der selbst die Definition gemacht hat, und ebenso sonderbar, daß er seine eigenen Worte ungenau zitiert *viśeṣaṇasāmyād iti* hier, und im Sūtra *viśeṣaṇānāṃ sāmyād.*

92 „Die Herbstzeit, die auf weißem Wolkenbusen den Regenbogen“ „wie eine frische Nagelwunde trägt, macht den Mond heiter trotz“ „seines Makels und steigert die Glut des Helios[1]).“

In dieser Strophe[2]) erkennt man ja, daß Mond und Helios Liebhaber sein sollen; woher dies aber, da doch hier nicht die „Gleichheit der Attribute“ ist? Man könnte nun sagen: „da man wegen der Gleichheit des Attributs ‚sie macht den Mond heiter trotz seines Makels‘ die Herbstzeit als die Geliebte auffaßt, so faßt man demgemäß jene beiden durch eine Samāsokti als Liebhaber auf“. Hiergegen würde man die Frage erheben: „wie kann denn das Attribut ‚die den Regenbogen wie eine frische Nagelwunde trägt‘ als ein (für die Herbstzeit und die Geliebte) gleiches Attribut gebraucht sein?“ Es wird aber anderseits nicht eine Figur ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich‘[3]) gelehrt, kraft deren man hier erkennte, daß jene beiden Liebhaber sind. Wie verhält sich also hier die Sache? Wir antworten folgendermaßen: Wenn der ‚nur teilweise ausgeführte Vergleich‘ nicht ausdrücklich gelehrt wird, wer leugnet ihn denn? Da nun diese Figur, die aus dem generellen Merkmal (der Upamā) abzuleiten ist[4]), auch hier vorliegt, so wird, obschon hier nicht ein wirklicher Liebhaber als ‚Bild‘ verstanden wird, dennoch von Mond und Helios das Verhalten von Liebhabern verstanden, weil sie hier Liebhaber sind. Wenn daher auch hier ausgesprochen ist, daß in den Worten ‚wie eine frische Nagelwunde‘ das Bild enthalten ist, so ist es nach Lage des Sachverhaltes auf den Regenbogen umzudeuten, weil man versteht: ‚die eine Nagelwunde wie den Regenbogen trägt‘ — wie in dem Ausspruch: ‚er opfert mit Molken‘ die Vorschrift auf die Molken zu deuten ist[5]); so haben wir hier eine Samāsokti, die von einer Upamā Leben empfängt.

Hier aber wiederum:

„Allerorts prangen die schönen Seen mit blauen Lotussen“ „wie mit Augen, mit roten wie mit Antlitzen, und mit Enten-“ „pärchen wie mit Busen[6]).“

---

1) Von Pāṇini nach Sbb. 1815.

2) Man beachte den Pleonasmus *iha tu . . . ity atra*, der gleich wiederkehrt.

3) Udbhaṭa, wie der Kommentar zu p. 87 gesagt hat, leugnet die *ekadeśinī upamā*, und Rudraṭa lehrt sie ausdrücklich Kāvyālaṃkāra VIII, 29. 31. Es ist doch wohl undenkbar, daß sich Ruyyaka so direkt unrichtig ausgedrückt habe.

4) Trotzdem Rudraṭa sie definiert hat?!

5) Die Vorschrift (*vidhi*) oder Sinn und Zweck der Vorschrift ruht gemeiniglich im Verbum; wenn aber das, was das Verbum vorschreiben könnte, schon durch eine frühere oder allgemeinere Regel gegeben ist, so liegt Sinn und Zweck der Vorschrift nicht im Verbum, sondern in dem zu ihm gehörigen Substantivum, das somit zum „logischen Prädikat“ (*vidhi*) wird, während das Verbum zum „logischen Subjekt“ *anuvāda* herabsinkt.

6) Dieser Vers ist dem Udbhaṭa I, 42 entlehnt. Doch lautet im Original der 3. Pāda *taruṇya iva bhānti sma* statt *pade pade vibhānti sma*. Diese Veränderung ist hier eingeführt, weil nach der ursprünglichen Lesart der Vers eine gewöhnliche Upamā enthält, hier aber eine *ekadeśavivartinī*, die ja Udbhaṭa nicht gelten läßt, gegeben werden soll.

In dieser Strophe erkennt man in den schönen Seen Mädchen 93 nicht infolge einer Samāsokti, weil keine gleichen Attribute gegeben sind. Weil also hier das Mädchen als ‚Bild', nicht aber das Wesen eines Mädchens als Eigenschaft der schönen Seen verstanden wird, 5 so ist hier ein ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich' anzunehmen, da es keine andere Möglichkeit gibt. Wenn aber von einigen ein solcher Vergleich nicht gelehrt wird, so ist er (in ihrem System) nachzutragen [1]).

Wenn aber (in der Strophe p. 86) in den Worten *keśapāśā-* 10 *livṛndena* usw. ein Vergleich in dem Kompositum enthalten ist und dann durch eine andere Auflösung des Kompositum sich die Gleichheit der Attribute hineinbringen läßt, da liegt eine Samāsokti vor, die durch ein eine Ähnlichkeit enthaltendes Attribut zum Ausdruck gebracht wird. Somit liegt kein Widerspruch (mit der obigen 15 Stelle) vor [2]).]

Und diese Samāsokti kommt zuweilen durch einen Arthāntaranyāsa (Illustration) zustande, indem sie sich entweder in demjenigen Teile befindet, welcher erläutert werden soll, oder in demjenigen, welcher die Erläuterung enthält. Der Reihe nach in 20 folgenden Strophen:

„Als der Mond von der Herbstzeit umschlungen war, ging"
„von dannen die Regenzeit, deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke)"
„erloschen waren; welche Frauen, deren Brüste eingefallen sind"
„(bez. Wolken schwanden), büßen nicht ihre Beliebtheit ein?"

25 „Ehe der Edele seinem Streben zu siegen genügt hat, denkt"
„er nicht an Frauen; ohne sich der ganzen Welt bemächtigt zu"
„haben, nimmt Helios nicht von der Dämmerung Besitz [3])."

Hier erkennt man wegen der Attribute „umschlungen", „deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke) erloschen waren" von Mond und 30 Herbstzeit das Verhalten von Liebhaber und Geliebten; der in dieser Samāsokti enthaltene spezielle Gedanke wird durch den in dem allgemeinen Gedanken liegenden Arthāntaranyāsa erläutert. Und der allgemeine Gedanke kommt hier durch das Wortspiel (in *payodhara*) zum Ausdruck. Das Attribut, welches die Ähnlichkeit enthält, 35 *śāntataḍitkaṭākṣa*, wird durch (die) andere Auflösung des Kompositum ein gemeinsames. — In der zweiten Strophe aber wird ein allgemeiner Gedanke — denn durch die generelle Bedeutung des Wortes Frau wird nur der Begriff ‚Frau' ausgesprochen — erläutert durch einen speziellen Gedanken, die Handlung von Helios und 40 Dämmerung, denen das Verhalten zweier Verliebten angedichtet wird durch eine Samāsokti, die zustande kommt durch das Aus-

1) Lies *upasaṃkhyeyaiva*.

2) Ist es denn kein Widerspruch, wenn der Autor, wer er auch sein möge, oben p. 87 die *ekadeśavartinī upamā* (mit Udbhaṭa) leugnet, hier aber (mit Rudraṭa) anerkennt?

3) Auch in Rājataraṅgiṇī IV, 441, cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa S. 39 f.

sprechen der Handlung (i. e. der Besitznahme), das die Angabe des speziellen Geschlechtes (beider: der Helios, die Dämmerung) enthält.

94 „In Gestalt gleichsam des umgewickelten Häutungsbandes des" „Leibes des Schlangenfürsten (Vāsuki), welches durch das wuchtige" „Ziehen abgegangen war, haftete Mandākinī lange am abschüssigen" „Gestade (bez. an den Füßen) des Ozeans, wie um den Schmerz" „zu lindern, der bei der Quirlung entstanden war[1])."

Hier wird die Mandākinī vermittelst einer Apahnuti auf das Häntungsband übertragen und ihr tatsächliches Haften am abschüssigen Gestade infolge eines Wortspieles hyperbolisch mit dem Haften an seinen Füßen identifiziert. Diese Identifikation gibt dann Veranlassung zu der Utprekṣā „um den Schmerz zu lindern, der durch die Quirlung entstanden war", und diese schließt die Samāsokti in sich, welche das Verhalten von Ozean und Mandākinī als Mann und Frau zum Gegenstand hat. Und so finden Utprekṣā und Samāsokti zur selben Zeit statt.

Ebenso ist (in Kum. S. III, 29): „Die hochroten, in ihrem" „Knospenzustand wie die Mondsichel gebogenen Palāśablüten er-" „schienen wie die frischen Nägelwunden der Wälder, welche mit" „dem Lenze sich vereinigt hatten" das Verhalten der Wälder als Mädchen der Grund zu einer Samāsokti, welche einen integrierenden Teil einer Utprekṣā ausmacht[2]). Nach diesen Andeutungen möge man selbst weiter ausführen, wie diese Samāsokti unzählige Varietäten hat.

W e n n d i e A t t r i b u t e m i t e i n e r b e s t i m m t e n A b s i c h t g e w ä h l t s i n d , (so e n t s t e h t d i e F i g u r) P a r i k a r a.

Diese Figur wird in diesem Zusammenhang aufgeführt, da es sich um den den Attributen beiwohnenden Reiz handelt. Die Attribute sind dann mit Absicht gewählt, wenn sie noch einen unausgesprochenen Gedanken einschließen. Darum handelt es sich hier nicht um den ‚Ton', da die Wörter an sich klar und bedeutsam sein sollen[3]). Und so ist die Bezeichnung Parikara (Gefolge) sinngemäß, weil das unausgesprochene Element zu dem ausgesprochenen Sinn gewissermaßen aufschaut (*i. e.* ihm dient). Z. B.:

„Vor Duryodhana, dem hochmütigen bogenbewaffneten König," „in Gegenwart des Freundes der Kurus, Angesichts Karṇa's und Śalya's" „trank ich jetzt aus der mit scharfen Nägeln aufgerissenen Brust"

1) Ich weiß nicht recht *āśu* zu deuten. Der Übersetzer des Sāhityadarpaṇa, S. 440, hat love-quick. Da aber auch das *yasya* Schwierigkeiten macht, insofern es neben *amburāśeḥ* überflüssig ist, so vermute ich darin einen Fehler für *āśugasya*, was einerseits auf die schnellen Strömungen des Ozeans bezogen wäre, anderseits auf den s c h n e l l e n Wanderer, dem nachher die Füße massiert werden. —

2) Es handelt sich hier eigentlich um einen Sankara und zwar als Aṅgāṅgibhāva; man sieht nicht recht ein, warum diese Ausführungen hier stehen.

3) Beim „Ton" aber ist die Bedeutung der Wörter dem unausgesprochenen Sinne subordiniert.

„das lauwarme Blut jenes noch lebenden (Duḥśāsana), der des" 95
„Pāṇḍavaweibes Haare und Kleider zauste[1])."

Hier sind die Wörter „des Königs" etc. klare und bedeutsame Wörter, die voller Ironie sind. Ebenso verhält es sich in der Stelle
5 (am Ende des dritten Aktes): „König von Aṅga, Feldmarschall, Liebling des Königs, Verspotter Droṇa's, o Karṇa, jetzt schütze vor Bhīma diesen Duḥśāsana!"

Wenn auch der Gegenstand (nicht nur die Attribute) gleich ist oder beide (Gegenstände) genannt
10 sind, so hat der Śleṣa (die Figur Wortspiel) statt.

Die Gleichheit der Attribute allein ist bei der Samāsokti besprochen; in Anbetracht der Gleichheit der Attribute in Verbindung mit ihrem Gegenstand gilt obige (Definition). Wenn zwei Dinge[2]), von denen beide in den Zusammenhang gehören, oder beide nicht
15 in den Zusammenhang gehören, oder von denen eins in den Zusammenhang gehört und das andere nicht, durch doppelsinnige Wörter dargestellt werden, so heißt diese Figur Śleṣa. Die beiden ersten Arten finden statt, wenn sowohl die beiden Gegenstände als auch ihre Attribute (verbaliter) gleich sind, die dritte Art aber,
20 wenn nur die Attribute es sind. Wenn (bei der dritten Art) auch die beiden Gegenstände gleich wären und durch den Sinn, Zusammenhang usw. sich ergäbe, was der ausgesprochene (und was der unausgesprochene) Sinn sein sollte, so läge (nicht diese dritte Art), sondern ein Fall des Tones vor, der auf dem zweiten Sinne beruht[3]).
25 In den beiden ersten Arten aber gelten der erste und der zweite 96
Sinn als ausgesprochen. Darum sagt er: „oder wenn beide Gegenstände genannt sind"; dies ist gesagt mit Beziehung auf die dritte Art. Dagegen beziehen sich (die Worte): „wenn auch der Gegenstand gleich ist" auf die andern zwei Arten. Beispiele in
30 obiger Reihenfolge:

yena dhvastam ano 'bhavena bali-jit kāyaḥ purā strīkṛto
yaś co 'dvṛttabhujaṅgahā ravalayo 'gaṃ gāṃ ca yo 'dhārayat |
yasyā "huḥ śaśimath-śiro-hara iti stutyaṃ ca nāmā 'marāḥ
pāyāt sa svayam Andhaka-kṣaya-karas tvāṃ sarvado Mādhavaḥ ||

35 „Schützen möge dich der alles verleihende Ansiedler (oder Ver-"
„nichter) der Andhakas Mādhava, der Ungeborene, der den Wagen"
„zertrümmerte und einstens seinen die mächtigen (Dānavas) be-"
„siegenden Leib zum Weibe machte, der die böse Schlange tötete,"
„der im Laute wohnt, der den Berg (Govardhana) und die Erde"

1) Veṇīsaṃhāra IV, 1.

2) Noch unentschieden ob es Gegenstände oder ihre Attribute sind.

3) Es wird nämlich der *avācyārtha* durch die *vyañjanā* zur Erkenntnis gebracht, cf. K. Pr. 2, 14. Der zweite Sinn ist also *vyaṅgya*. Nach dem Dhvanyāloka p. 95 würde dies dennoch ein Śleṣa sein; der „Ton" würde erst dann vorliegen, wenn der erste und der zweite Sinn durch eine hinzugedachte Figur (z. B. Vergleich) in inneren Zusammenhang gebracht würden, ib.

„hielt, dem die Götter den preiswürdigen Namen ‚Entbaupter des“
„Mondfeindes‘ (Rāhu) gaben.“

(Anders aufgelöst:)

yena dhvastamanobhavena Balijitkāyaḥ purā 'strīkṛto
yaś co 'dvṛttabhujaṅgahāravalayo Gaṅgāṃ ca yo 'dhārayat | 5
yasyā "huḥ śaśimat śiro Hara iti stutyaṃ ca nāmā 'marāḥ
pāyāt sa svayam Andhakakṣayakaras tvāṃ sarvado 'mā-dhavaḥ ||

„Immerdar möge dich schützen der Gemahl der Umā, der“
„Andhakatöter, der Vernichter des Liebesgottes, der einstens des“
„Balitöters Leib zum Pfeile machte, der schwellende Schlangen“ 10
„als Halskette und Armbänder trägt und die Gaṅgā (auf dem“
„Haupte) hielt, dessen Haupt die Götter mondbekränzt nannten“
„und dem sie den preiswürdigen Namen ‚Hara‘ gaben.“

nītānām ākulībhāvaṃ lubdhair bhūriśilīmukhaiḥ |
sadṛśe vanavṛddhānāṃ kamalānāṃ tadīkṣaṇe || 15

„Ihre Augen waren ähnlich im Walde, bez. Wasser, aufge-“
„wachsenen Gazellen, bez. Lotussen, welche in Verwirrung gesetzt“
„waren durch Jäger mit vielen Pfeilen, bez. durch viele gierige“
„Bienen.“

svecchopajātaviṣayo 'pi na yāti vaktuṃ 20
dehī 'ti mārgaṇaśataiś ca dadāti duḥkham |
mohāt samākṣipati jīvanam apy akāṇḍe
kaṣṭaṃ manobhava iveśvaradurvidagdhaḥ || [1])

„Ach, wie Amor ist ein törichter Fürst; (denn) obgleich sich“
„ihm nach Wunsch sein Wirkungskreis (Objekte) bietet, kann man“ 25
„ihn doch nicht bekörpert nennen, und er bereitet einem Leid durch“
„hundert Pfeile, durch Verblendung verkürzt er willkürlich das“
„Leben; bez. obgleich ihm nach Wunsch die Mittel zur Verfügung“
„stehen, so nützt es doch nichts, zu ihm zu sagen ‚gib‘, und er“
„bereitet einem Leid durch hundert (Fehl)bitten; in seiner Torheit“ 30
„verkürzt er einem ohne Grund den Lebensunterhalt [2]).“

In dem ersten Beispiel bilden Viṣṇu und Śiva das Thema und im zweiten die Lotusse und Gazellen, aber nicht weil sie Vergleichsgegenstand sind, im dritten bildet der Fürst das Thema, Amor aber nicht. Diese (drei Arten des Śleṣa) sind wiederum dreifach, je nach- 35 dem (die Zweideutigkeit) im sprachlichen Ausdruck, im Inhalt oder in beidem ihren Sitz hat.

---

1) Harṣacarita 2. U. (p. 54):

2) In der Ṭīkā zu Sāh. D. 10, 12 (p. 465), wo der letzte Pāda lautet: *kaṣṭaṃ prasūnaviśikhaḥ prabhur alpabuddhiḥ*, wird *na yāti* im zweiten Falle mit *viṣayān nā 'nubhavati* erklärt, was etwas gewaltsam ist, und *dehīti* zum folgenden gezogen, was leichter wäre. Im Kommentar zum Harṣac., dessen Erklärung im übrigen meine Übersetzung wiedergibt, wird *īśvaradurvidagdha* auch noch auf *Manobhava* gedeutet *īśvara* = *Hara*, *durvidagdha* = *duṣṭatvād viśeṣeṇa dagdhaḥ*. Was dann aber das *iva* bedeuten soll, wird nicht gesagt.

Wenn der (äußerlich gleiche) sprachliche Ausdruck doch hinsichtlich der Betonung als Akutus usw. oder der Artikulation verschieden ist, da liegt Śabdaśleṣa (Wortspiel) vor, wobei meistens die Wörter verschieden abzutrennen sind[1]); Arthaśleṣa (Zweideutigkeit findet statt, wo Verschiedenheit des Akzentes usw. nicht vorliegt, wo also die Wörter nicht verschieden abgetrennt werden müssen. Durch Verbindung beider entsteht der Ubhayaśleṣa; z. B.: 97

raktacchadatvaṃ vikacā vahanto
nālaṃ jalaiḥ saṃgatam ādadhānāḥ |
nirasya puṣpeṣu-ruciṃ samagrāṃ
padmā virejuḥ śramaṇā yathai 'va || [2])

„Die Lotusse prangten weit geöffnet mit roter Blumenkrone und" „ihrem vom Wasser umspülten Stengel, jedes Gefallen an (andern)" „Blumen vernichtend, gerade wie Mönche in rotem Gewande, kahl" „geschoren und nicht hinlänglich Bekanntschaft mit dem Wasser" „pflegend[3]) und jede Neigung zu Amor abtuend."

Hier ist ein Arthaśleṣa in *raktacchadatvam* usw., ein Śabdaśleṣa in *nālam* usw.[4]) Doch ich befürchte, zu eingehend zu werden, wollte ich dies im einzelnen ausführen.

Da nun der Śleṣa nicht zur Anwendung kommt, ohne daß gleichzeitig andere Figuren auftreten, so benimmt er diesen die (selbständige) Geltung[5]) und bewirkt (nur), daß sie mitempfunden werden[6]). Einige argumentieren folgendermaßen: Da der Śleṣa, wie sich an dem obigen Beispiel *yena dhvastamanobhavena* und andern zeigt, sein Feld für sich hat, so besteht mit nichten die (von den

---

1) Der vedische Akzent gilt im klassischen Sanskrit nicht mehr; darum heißt es K. Pr. 2, 19 ausdrücklich *veda iva kāvye na svaro viśeṣapratītikṛt.* Trotzdem gelten zwei nur durch den vedischen Akzent unterschiedene Wörter nicht als gleich, wenn auch nur theoretisch, da die Poetiker ja Grammatik studiert hatten. Die Erwähnung von *svara* ist durch die bekannten Verse, welche die Ermittelung der Bedeutung eines Wortes lehren, veranlaßt: *saṃyogo viprayogaś ca sāhacaryaṃ virodhitā | arthaḥ prakaraṇaṃ liṅgaṃ śabdasyā 'nyasya sannidhiḥ || sāmarthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ | śabdārthasyā 'navacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ ||* l. c. Übrigens ist die oben zitierte Erklärung des K. Pr. nicht ohne Widerspruch geblieben. Zunächst dient nach Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa 2, 56 *svara*, was nur durch *pluta* exemplifiziert wird, zum *arthaviśeṣa*; dann aber rechnet Govinda im Kāvyapradīpa zu obiger Stelle *udāttādi* dazu und gibt ein Beispiel davon. Aber das sind natürlich nur gelehrte Schrullen.

2) Von Śakavṛddhi nach Sbh. 1817.

3) Fast wörtlich, aber natürlich nicht wie bei uns ironisch gemeint.

4) In zwei MSS. steht hierhinter: „Bei Verknüpfung beider der Ubhayaśleṣa" eine offenbare Glosse; denn da die von Ruyyaka gegebene Strophe ein *udāharaṇam* des Ubhayaśleṣa ist, so könnte er nicht fortfahren: *granthagauravabhayāt tu pṛthaṅ no'dāhṛtam* (es müßte übrigens dann auch *udāhṛtaḥ* heißen).

5) Es gilt der Grundsatz: wenn eine Regel überall, wo sie angewendet werden könnte, mit andern Regeln, die ein weiteres Gebiet der Geltung haben, in Konflikt gerät, so setzt sie letztere außer Geltung.

6) Dies ist nach dem Kommentar die Lehre Udbhaṭa's.

Gegnern behauptete) Unmöglichkeit seines selbständigen Auftretens und darum benimmt er den andern (Figuren) nicht ihre Geltung, sondern es hat eine Vermischung (des Śleṣa) mit andern Figuren statt. Andere sagen: weil der Śleṣa nicht schwächer ist (als die andern Figuren), so wird er von diesen nicht um seine Geltung gebracht[1]). Die erstgenannte Ansicht[2]) ist folgendermaßen zu verstehen. Diese Figur (der Śleṣa) hat (zwei oder) mehrere Gedanken zum Gegenstand, welche entweder zum Thema gehören, oder nicht dazu gehören, oder teils dazu gehören, teils nicht. In den beiden ersten Fällen liegt eine Tulyayogitā (p. 70) vor, in dem dritten haben wir ein Dīpaka (p. 71); da also von diesen beiden Figuren das ganze Gebiet des Śleṣa vollständig eingenommen wird und auf Grund der beiden noch andere als sekundäre Erscheinungen auftreten[3]), so hat er (der Śleṣa) gar kein eigenes Gebiet für sich. Folglich werden die andern Figuren, da ihnen die selbständige Geltung entzogen ist, nur nebenber mitempfunden. In dem Beispiel *yena dhvastamanobhavena* wird eine Tulyayogitā mitempfunden, insofern als beiderlei Inhalt als den Gegenstand ausmachend erscheint.

[Da[4]) nun das Verhältnis zwischen dem, was schmückt (Figur), und dem, was geschmückt wird (Ausdruck oder Gedanke), so gedacht werden muß wie das gemeinverständliche Verhältnis zwischen der Grundlage und dem, was auf ihr enthalten ist, so liegt in *raktacchadatvam* eine Sinnfigur vor, weil sie auf zweierlei Sinn beruht, in *nālam* aber eine Wortfigur, weil sie auf zweierlei Ausdruck beruht. Nach dem Grundsatz: „wo der Sinn verschieden ist, muß auch der Ausdruck verschieden sein"[5]), beruht zwar in Fällen wie *raktacchadatvam* die Figur ebenfalls auf dem Ausdruck; da aber die Verschiedenheit des Ausdrucks erst durch Reflexion erkannt ist, während der direkte Eindruck ihn als einheitlich erscheinen läßt, so besteht doch keine Verschiedenheit des Ausdrucks. In Fällen wie *nālam* aber wird die Verschiedenheit des Ausdruckes durch den direkten Eindruck gewährleistet, da dabei (bei *nālam* und *na alam*)

1) So nach der durch das Pratīka gewährleisteten Lesart *bādhyatvam*. Die Erklärung des Kommentars ergibt aber gerade das Gegenteil: weil der Śleṣa schwach und die anderen Figuren stark sind (setzt er sie nicht außer Geltung).

2) Udbhaṭa's und seiner Schule.

3) Nämlich die Upamā, da für Tulyayogitā und Dīpikā Voraussetzung ist *aupamyasya gamyatvam*.

4) Die eingeklammerte Stelle scheint wieder von einem eingeschalteten Zettelchen herzurühren, nachdem Jemand eine Untersuchung angestellt hat, weshalb in *raktacchadatvam* ein *arthaśleṣa* und in *nālam* ein *śabdaśleṣa* vorliegen solle, wie Ruyyaka kurz angegeben hatte. Vielleicht ist es die Erklärung, die Ruyyaka einem Schüler auf dessen Befragen gegeben und dieser aufgeschrieben hatte. Daß diese Untersuchung mit dem unmittelbar Vorausgehenden und Folgenden in keinem Zusammenhang steht, ist klar. Durch ihre Streichung wird erst der Zusammenhang hergestellt.

5) Der Kommentar zitiert den Vers *yāvanta evam arthāḥ syuḥ śabdās tāvanta eva hi*.

verschiedene Artikulation usw. vorliegt. Darum also ist im ersteren Falle doppelter Sinn mit einem Ausdruck zusammengewachsen, wie zwei Beeren an einem Stiel, während im zweiten Falle (der Ausdruck) selbst zusammengewachsen ist, wie das Holz und sein Lack-
5 (überzug). (Man könnte nun folgendermaßen argumentieren): in dem ersten Falle liegt eine Wortfigur vor, weil (der Doppelsinn) auf dem Ausdruck beruht, insofern er besteht wenn jener Ausdruck da ist, und fehlt wenn jener Ausdruck fehlt (i. e. durch einen synonymen ersetzt wird); das bestreiten wir, denn wovon etwas ein 99
10 Schmuck sei, das beruht auf dem allbekannten Verhältnis zwischen Grundlage und dem auf ihr Enthaltenen[1].]

Und so bedingt in Fällen wie: *sakalakalaṃ puram etaj jātaṃ samprati sudhāṃśubimbam iva*[2]) die Gleichheit des Ausdruckes nicht, daß es ein Vergleich sei, wie die Gleichheit der Eigenschaft
15 oder der Handlung tun würde, vielmehr muß man hier einen Śleṣa erkennen, der bewirkt, daß ein Vergleich mitempfunden wird[3]). Wenn aber eine Metapher einen Śleṣa in sich schließt, dann kommt der Śleṣa auf Grund der Metapher zum Bewußtsein, in dritter Instanz[4]) aber empfindet man es definitiv als eine Metapher; aus
20 diesem Grunde wird durch die Metapher der Śleṣa außer Geltung gesetzt. Und ebenso setzt die Samāsokti derjenigen Art, bei der die Gleichheit der Attribute auf Wortspiel beruht, da das (nicht in den Zusammenhang gehörige) Substrat derselben zu supplieren ist[5]), den Śleṣa außer Geltung. (Betrachten wir folgende Strophe):
25 „Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayīmaya*[6])"
„(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum,"
„mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um"
„sich zu reinigen, in das Vaḍavafener ein."

In dieser Strophe (werden) dem Vivasvat das Stürzen, was so-
30 viel ist wie die Verbindung mit einem tiefer gelegenen Orte, und das Eindringen in das Vaḍavafeuer (beigelegt), was beides dem tatsächlichen Vorgang gemäß ist; diese beiden werden nun mit einer auf dem Śleṣa beruhenden Hyperbel als nicht verschieden identifiziert mit Kastenverlust und Scheiterhaufenbesteigung, die ihrerseits begründet
35 sind in der verbotenen Handlung, nämlich zum Weine gehen, in Ver-

---

1) Nicht aber auf dem logischen Verhältnis von *anvaya* und *vyatireka*, wodurch das Kausalverhältnis bedingt wird.

2) Eine Āryāzeile: jetzt ist diese Stadt voller Lärm (*sa-kalakalam*) geworden, wie die volle (*sakala-kalaṃ*) Mondscheibe.

3) Das Folgende ist gegen Udbhaṭa und seine Schule gerichtet, nach der ein Śleṣa überall dort die maßgebende Figur ist, wo er mit andern Figuren zugleich auftritt.

4) Zuerst empfindet man die Metapher, zu zweit den Śleṣa, zu dritt und letzt die Metapher. Als Beispiel nennt der Kommentar *vidvanmānasahaṃsa*, oben p. 38.

5) Vgl. p. 84f. Das Beispiel des Kommentar ist *upoḍharāgeṇa* p. 85.

6) *trayīmaya* ist ein Beiwort der Sonne, Apte s. v.



bindung stehend mit der Vedenfestigkeit. Diese (Identifikation) be-
100 steht in der Beilegung andersgearteter Handlungen[1]); auf letzterer beruht die Utprekṣā in den Worten „mein' ich", „deshalb eben um sich zu reinigen". Derjenige durch die Figur Virodha[2]) geschmückte Bestandteil des Inhaltes, auf welchen mit „deshalb eben" 5 Bezug genommen wird, wird als Grund, und „um sich zu reinigen" als Zweck gedeutet. Somit liegt also eine Utprekṣā sowohl des Grundes als auch des Zweckes vor. Die Figur Virodha besteht in der Scheinbarkeit des Widerspruches. Darum tritt, während der Schein des Widerspruches (in obiger Strophe) besteht, die (doppelte) 10 Utprekṣā des Grundes und des Zweckes ein; nachher aber die Auf-
101 lösung des Widerspruches. Weil nun der Śleṣa alle andern Figuren außer Geltung setzt, so bewirkt er hier, daß die Figur Virodha nur mit empfunden wird.

Nunmehr soll untersucht werden, ob da, wo zwar der ganze 15 Satz dazu dient, die in Rede stehende Sache (darzustellen), aber kraft eines doppelsinnigen Wortes eine in dem auszusprechenden Gedanken enthaltende Andeutung, die auch Suggestion (*upakṣepa*) heißt, besteht, ob da der Śleṣa oder der Ton, der auf der Bedeutung der Wörter beruht, vorliegt. Es ist jedenfalls kein Śleṣa; denn der 20 doppelte Inhalt soll ja nicht dargestellt werden als das wirklich Ausgesprochene, das aus der Konstruktion des Satzes folgt[3]). Noch auch der ‚Ton'; denn da der suggerierte Inhalt nicht ohne Verbindung (mit dem direkt ausgesprochenen ist), so kann auch nicht zwischen ihm (und dem andern) ein unausgesprochener Vergleich 25 beabsichtigt sein. Eine andere Möglichkeit (als Śleṣa und ‚Ton') gibt es nicht. Was ist da also zu machen? Ich will es sagen; es ist sicher, daß in dem genannten Falle der ‚Ton' vorliegt, da der Śleṣa aus dem angegebenen Grunde nicht statthaben kann. Nämlich, bei dem ‚Tone', der auf der Bedeutung der Wörter beruht, wird, 30 weil der andere Sinn (mit dem ausgesprochenen) unverbunden ist, um eine Verbindung herzustellen, ein Vergleichsverhältnis substituiert; wenn aber die Verbindung auf andere Weise, ohne Zuhilfenahme des Vergleichsverhältnisses, begründet werden kann, warum sich dann gerade auf diesen ‚Ton' mit unausgesprochenem Vergleich 35 kaprizieren? Auch der ‚Ton' mit unausgesprochenem sachlichen Element ist bei ihm (dem auf der Bedeutung der Wörter beruhenden Tone) berechtigt. Darum (heißt es im Kāvyaprakāśa 4, 13):

102 „Wo eine Figur oder ein sachliches Element als das Haupt-" „sächliche auf Grund des Ausdrucks zum Bewußtsein gelangt, da" 40 „ist der ‚Ton', der auf der Bedeutung der Wörter beruht, anzu-" „erkennen, (und zwar) als von zweifacher Art."

---

1) *atatkriyāyoga.*

2) Der scheinbare Widerspruch zwischen *trayīmayaḥ* und *vāruṇīṃ praty agamat.*

3) Das scheint mir mit dem *anvitatvena abhidheyatayā* gemeint zu sein.

Hier ist also[1]) ausgesprochen, daß der auf der Bedeutung der Wörter beruhende ‚Ton' zweifacher Art ist. Und so muß man auch in dem vorliegenden Falle, wo die Funktion des Andeutens auftritt, den ‚Ton' mit unausgesprochenem sachlichem Element als auf der Bedeutung der Wörter beruhend annehmen. Betrachten wir folgende Strophe:

„Das Reich des Äthers verlassend, weil sich Kauśika's (Indra's," „der Eulen, und Viśvāmitra's) Himmelsgegend auftat, im Bast-" „gewand der grauen Farbe[2]) ging der Rājan (Mond und König)" „sofort zum Astaberge; und auch seine Geliebte, die Nacht, das" „mit lauten Bienenschwärmen klagende Lotusbeet wie einen Sohn" „besänftigend, eilte davon."

Hier[3]) in der Geschichte Hariścandra's wird der Schilderung des Tagesanbruchs gemäß angedeutet, daß, als der durch das Wort *rājan* benannte Mond zum Untergang gelangt war, der König Hariścandra in Begleitung seines Weibes Uśīnarī und seines Sohnes Namens Rohitāśva wegen des ihm von Viśvāmitra bereiteten Ungemachs morgens sein Reich verließ und nach Benares zog. Und so bedeutet das Wort Kauśika in dem ausgesprochenen Zusammenhange Indra oder Eule, aber auf den angedeuteten Gedanken bezogen Viśvāmitra. Durch (die Worte) ‚Bastgewand' und ‚Sohn' soll aber das Vergleichsverhältnis ohne Rücksicht auf den angedeuteten Gedanken lediglich durch die faktische Ähnlichkeit zum Ausdruck gelangen. Weil also der angedeutete Gedanke mit dem des direkten Zusammenhanges in einer Verbindung steht, so haben wir in obiger Strophe den auf der Bedeutung der Wörter beruhenden ‚Ton' mit unausgesprochenem tatsächlichem Element. 103

(Betrachten wir folgende Strophe):

„Der zuerst die Lockenfülle mit festem Griff an sich reißend" „mit seinem Mund an meinem Munde und seinem Hals an meinem" „Halse sich eng an meine Brüste preßt, dann an meinem Hintern" „sich anklammernd zuletzt mir zu Füßen fällt, ein solcher ist mir" „lieb! ‚Kind, du hast keine Scham mehr!' Nicht doch, nicht"

---

1) *nyāyabharaṇabandhena* lasse ich in der Übersetzung weg, weil seine genaue Bedeutung unklar ist.

2) Wörtlich: graue Farbe als Bastgewand tragend.

3) Manmaṭa's Beispiel ist durchaus zutreffend: „Wanderer, hier ist keine Idee von Bettstreu auf dem steinigen Boden des Dorfes; wenn du nach Anblick der aufziehenden Wolke (oder des üppigen Busens) hier bleiben willst, so bleibe!" Denn der zweite Gedanke, den das zweideutige Wort *unnaapaoharaṃ* verrät, ist durchaus vom ausgesprochenen verschieden und es besteht auch zwischen beiden keine Ähnlichkeit. Aber bei Ruyyaka's Beispiel liegt die Sache viel verwickelter. Zwischen den Naturvorgängen am Morgen und der Handlung Hariścandra's besteht in der Tat eine Ähnlichkeit. Doch ist es dem Dichter nicht um diese Ähnlichkeit zu tun, sodaß alles in letzter Linie auf einen unausgesprochen Vergleich hinausliefe, was man als die *viśrānti* bezeichnet, sondern die Ähnlichkeit dient nur dazu, den unausgesprochenen Sachverhalt, das Hariścandracaritra, erraten zu lassen. Und insofern handelt es sich hier um *vastudhvani*.

„doch, du Einfalt! Warum sollte ich mich des Überwurfes[1])"
„schämen?"

Man glaube nicht etwa, daß in dieser Strophe der Śleṣa mit Ausschluß anderer Figuren vorliege; denn wir haben hier eine Apahnuti (p. 50). Wenn man sagt, daß hier nicht die Figur Apahnuti bestände, weil tatsächlich die Ablehnung nur (*mātra*) um die Ähnlichkeit (zu zeigen) auftritt, so widersprechen wir. Denn die Apahnuti ist auf beiderlei Weise möglich: als Ablehnung, die auf eine Ähnlichkeit hinausläuft, oder eine Ähnlichkeit, die auf eine Ablehnung hinausläuft, weil sich in beiden die Ablehnung einer wirklichen Sache findet. Der Kern der Frage (ist in folgendem Verse ausgesprochen):

„Wo um eine Ähnlichkeit erkennen zu lassen die Ablehnung"
„statthat, da liegt eine Apahnuti vor; und wo um etwas abzu-"
„lehnen, die Ähnlichkeit gezeigt wird, auch da liegt eine Apahnuti"
„vor[2])."

Die erste Art wurde an ihrem Orte (p. 50 ff.) durch Beispiele belegt; die zweite aber habe ich jetzt aufgezeigt. Somit steht fest, daß der Śleṣa nicht ein Feld für sich mit Ausschluß anderer Figuren habe und daß er darum alle übrigen Figuren außer Geltung setzt.

Oben behandelten wir die Samāsokti, die statt hat, wenn man aus dem in den Zusammenhang gehörenden das nicht hineingehörende versteht, jetzt wollen wir im geraden Gegensatz dazu die Aprastutapraśaṃsā behandeln, die statt hat, wenn man, umgekehrt, aus dem nicht in den Zusammenhang gehörenden das in ihn gehörende versteht.

104 Aprastutapraśaṃsā ist, wenn man aus dem nicht in den Zusammenhang gehörenden das in ihn gehörende versteht, wobei zwischen beidem das Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, von Ursache und Wirkung oder das der Gleichartigkeit besteht.

Das nicht in den Zusammenhang gehörende zu schildern ist unpassend, weil es eben nicht in den Zusammenhang gehört; aber wenn es auf das in ihn gehörende abzielt, kann es unter Umständen doch passend sein. Doch könnte man dieses nicht aus jenem verstehen, wenn keine Beziehungen zwischen beiden bestehen, weil sonst eben alles möglich wäre; bei einer vorhandenen Beziehung aber tritt ein solches Verständnis ein, doch nur auf Grund einer der drei genannten Beziehungen, weil diese als Ursache dafür gelten können, daß man dazu komme, eine andere Sache zu denken. Diese drei Beziehungen sind: das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, und die Gleichartigkeit. Beim Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen kann aus dem

1) *colaka* ein langes bis auf die Füße reichendes Frauengewand.

2) Cf. Kāvya Pradīpa zu X, 32, wo dieser Vers mit etwas abweichendem Wortlaut zitiert und von dem Kommentar Vaidyanātha Tatsat den Udbhaṭādimatānusāriṇaḥ zugeschrieben wird.

Allgemeinen das Besondere und aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden werden; also zwei Fälle. Beim Verhältnis von Ursache und Wirkung ergeben sich in derselben Weise zwei Fälle. Bei der Gleichartigkeit gibt es nur eine Möglichkeit. So ergeben sich fünf Arten dieser Figur. Bei der auf Gleichartigkeit beruhenden Art gibt es zwei Fälle: Ähnlichkeit und Kontrast. Der Inhalt ist dreifach, je nachdem er möglich, unmöglich, oder teils das eine, teils das andere ist.

Wenn aber doppelsinnige Wörter gebraucht werden, so unterscheidet sich unsere Figur vom Śleṣa dadurch, daß in ihr der zweite Inhalt nicht ausgesprochen wird. Denn wir haben erklärt, daß beim Śleṣa der mehrfache Inhalt ausgesprochen ist.

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Allgemeinen das Besondere verstanden wird:

. . . .[1])

Hier ist das Besondere, der Tod Prahasta's, das, was in den Zusammenhang gehört, aber ein allgemeiner Gedanke ist ausgesprochen. 105

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden wird:

„Was du aus jenes Munde (hörtest), will nicht viel sagen;"
„daß nämlich jener Tor einen Wassertropfen auf einem Lotusblatt"
„für eine Perle hielt; höre noch mehr als dies: als er ihn sachte"
„ergriff und dieser durch die leichte Bewegung der Fingerspitze"
„zerstob, da jammerte er unablässig: ‚wohin ist er davongeflogen?'"
„und er findet keinen Schlaf aus Herzeleid."

Der allgemeine Gedanke, daß sich Toren um Nichtiges abmühen, ist das Intendierte; aber ein besonderer Fall wird erzählt[2]).

Ein Beispiel dafür, wie aus der Ursache die Wirkung verstanden wird:

„‚Wir wollen sehen, was sie jetzt anfängt', so denkend hielt"
„ich mich steif. ‚Oh der Elende mich wirklich anredet', so denkend"
„geriet sie in Zorn. In dieser eigentümlichen Situation, die durch"
„unsere beiderseitigen verlegenen Blicke noch pikanter wurde,"
„lachte ich unter irgend einem Vorwande, sie aber ließ eine Träne"
„fallen, die ihre Festigkeit brach![3])"

Hier ist das Intendierte das Resultat: wie „ist ihr auf die Spitze getriebener verliebter Streit beigelegt?" Ausgesprochen ist die Ursache der Beilegung desselben.

Ein Beispiel dafür, wie aus der Wirkung die Ursache verstanden wird, ist folgende Strophe:

„Der Mond ist wie mit Collyrium bestrichen, der Blick der"
„Gazellenweibchen gleichsam gläsern, die Koralle gleichsam von"

1) Die Prakritstrophe ist so verdorben, daß nichts damit zu machen ist.

2) Bhallata 94, wo in b *akasmād api*, in c *tatas* statt *śanais*, in d *mame°* statt *hahe°* steht. Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 42 gibt auch dieses Beispiel für unsere Figur.

3) Bhallaṭa 42.

„verblichener Röte, das Gold gleichsam schwarz, für Rauheit halte"
„ich sozusagen den Gesang in den Kehlen der Kokilaweibchen,"
„und vor Sītā sind, ach, der Pfauen Schweife gleichsam tadelhaft[1])."

Hier wird aus der fingierten Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., was als Wirkung erscheint und das Intendierte ist, 5 die übermenschliche, große Schönheit des Antlitzes usw. (der Sītā), was die Ursache von jenem und das Nichtintendierte ist, verstanden. Darum haben wir hier eine Aprastutapraśaṃsā.

06 Man könnte folgendes Bedenken erheben: Wenn eine Aprastutapraśaṃsā dort angenommen wird, wo aus der Wirkung die Ursache 10 verstanden wird, dann würde auch in den beiden folgenden Strophen, die anerkannte Beispiele des Paryāyokta sind, die Aprastutapraśaṃsā angewandt sein, nämlich (Udbhaṭa IV, 13):

„Der die Ursache war, daß die Frauen Gajāsura's ihre Haare"
„lang hängen ließen, Tränen vergossen, mit ihren Händen die Brüste" 15
„blutig schlugen und ihre Armbänder zerbrachen[2])"

und:

„(Viṣṇu), der durch das Gewaltwort, das seines Diskus' Schlag"
„sprach, die Weiber Rāhu's beim Liebesgenuß auf das Küssen"
„beschränkte und sie um der Umarmungen Ungestüm brachte." 20

Denn hier wird aus dem Hängenlassen der Haare und den andern Umständen bei den Frauen Gajāsura's, also aus der Wirkung, die Ursache: die Tötung Gajāsura's, erkannt, und ebenso wird aus der besonderen Art des Liebesgenusses der Frauen Rāhu's die Ursache derselben: die Enthauptung Rāhu's verstanden. Dasselbe gilt 25 auch bei anderen Fällen des Paryāyokta. Somit würde für das Paryāyokta kein Feld übrig sein, da dasselbe von der Aprastutapraśaṃsā eingenommen ist. (Wir erwidern:) das verschlägt nichts. In diesem Falle, wo aus der Wirkung die Ursache verstanden wird, da gibt es zwei Möglichkeiten: die Wirkung kann erstens das Inten- 30 dierte, zweitens das Nichtintendierte sein. Wo die Wirkung das Intendierte ist, weil sie ebenso wie die Ursache geschildert zu werden verdient, da wird vermittelst der Wirkung die Ursache durch Umschweif ausgesprochen; das ist also die Figur Paryāyokta. Da hat nämlich die Wirkung eine größere (poetische) Schönheit 35 als die Ursache, und darum wird sie geschildert, wie das in den beiden Beispielen der Fall ist. Denn in dem ersten ist auch das Schicksal der Frauen Gajāsura's, weil es durch die Macht des Erhabenen (Śiva) verursacht ist, das Intendierte; und ebenso verhält es sich mit dem Schicksal der Frauen Rāhu's. Darum liegt dabei 40 keine Aprastutapraśaṃsā vor. Wo aber, obgleich die Intention auf die Ursache geht, die nicht intendierte Wirkung geschildert wird, da ist handgreiflich eine Aprastutapraśaṃsā wie in dem Beispiel: „Der Mond ist gleichsam mit Collyrium bestrichen" usw. und andern.

---

1) Bālarāmāyaṇa I, 42 (auch Mahānāṭaka V, 66).
2) Was alles die Witwen tun.

Denn hier gehören der Mond und die übrigen Dinge offenbar nicht zur Sache, weil es ihre Vorbilder, das Antlitz usw., tun. Darum wird hier aus der nicht intendierten Wirkung, der Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., das Intendierte, die Schönheit des 107 Antlitzes usw., als das, was Leuten von Geschmack gefällt, verstanden, weshalb ehen es eine Aprastutapraśaṃsā ist. Und in gleicher Weise, wo der ausgesprochene Gedanke einen andern, der auch ausgesprochen werden sollte, dadurch, daß er zu des letzteren Ausstattung dient, ihn veranlaßt, dem ersteren zuzustimmen (oder zu bestätigen)[1], da liegt Paryāyokta vor. Wo hingegen der Gedanke, weil er nicht intendiert ist, selbst in einem andern, der intendiert ist, ganz aufgeht, da liegt die Aprastutapraśaṃsā vor. Das ist die genaue Unterscheidung. Nach diesem Grundsatz erkennt man in folgender Strophe ein Paryāyokta[2]):

„‚König, die Prinzessin läßt mich nicht sprechen, und auch“
„die Königinnen stehen stumm da; Buckelige, gib mir zu essen;“
„noch immer nicht speisen der Prinz und seine Begleiter.‘ Also“
„sprach in deiner Feinde Palast der von Wanderern aus seinem“
„Käfig befreite Papagei in dem leeren Gemache zu den einzelnen“
„(genannten Personen), als er sie auf den Gemälden sah.“

Andere[3]) aber führen aus, daß hier eine Aprastutapraśaṃsā zu Recht besteht; denn weil die Ursache, der Gedanke: „als deine Feinde erfuhren, daß du zu einer Strafexpedition dich anschicktest, flohen sie eilig davon“ das Intendierte ist, so ist der (ausgesprochene) Gedanke, die Wirkung, nicht intendiert; da das Verhalten des königlichen Papageien nicht die Intention des Dichters ausmacht, so geht es in dem intendierten Gedanken ganz auf. Jedenfalls steht fest, daß die Verteilung des Gebietes zwischen Paryāyokta und Aprastutapraśaṃsā richtig dargestellt ist.

Dies sind Beispiele für (Gleichartigkeit bei) Ähnlichkeit[4]).

Per Contrarium folgendes:

„Glücklich sind die dnrch Berührung der Wasserlilien kühlen“ 108

---

1) *āgūrayati* (auch p. 121), der Ausdrnck ist vom *āgur* hergenommen, worüber Aitar. Br. 2, 28 und Haug's Anmerkungen zu der Stelle zu vergleichen ist.

2) Hiermit übt Ruyyaka Kritik an Mammaṭa, der diese Strophe als ein Beispiel für die Aprastutapraśaṃsā anführt K. Pr. X, 13. Sie selbst steht in der Khaṇḍapraśasti 119 (Pandit V, p. 61).

3) Kāvya Prakāśa l. c. heißt es nur: „*atra prasthānodyataṃ bhavantaṃ jñātvā sahasaiva tvadarayaḥ palāyya gatā iti kāraṇe prastute kāryam uktam*“. In unserm Texte kehren zwar diese Worte zum Teil wieder, es ist aber ein neuer Gesichtspunkt eingeführt. Wem diese erweiterte Erörterung angehört, ob sie von Ruyyaka fingiert, oder einen Schüler Mammaṭa's zum Urheber hat, läßt sich nicht entscheiden.

4) Da aber keine gegeben sind, so muß ein Zettel verloren gegangen sein, wie der Kommentar sagt. Es müßten viele Beispiele gewesen sein, weil diese Art besonders häufig sei. Daß es wenigstens drei waren, zeigt schon der Plural *etāni*.

„Waldwinde, die ungebindert den wie Nympbäen dunkeln Rāma"
„berübren (dürfen)."

Hier wird aus dem nicbt intendierten Gedanken: „die Winde sind glücklich" der intendierte „ich hin unglücklich" durch Kontrast verstanden. 5

Wenn das Ausgesprocbene möglich ist, dafür sind die angeführten[1]) Stropben Beispiele; bei dessen Unmöglichkeit folgendes Beispiel[2]):

„‚Wer bist du?‘ „Ach ich will es dir gestehen; wisse, ich"
„bin ein vom Schicksal gescblagener Śākboṭakabaum!" ‚Du scheinst" 10
„das aus Lebenüherdruß zu sagen!‘ „Recht bemerkt!" ‚Warum?‘"
„Ich will es dir sagen. Zur Linken stebt ein Feigenhaum; der"
„wird von allen Wanderern bereitwillig aufgesucht, aber ich, ob-"
„schon am Wege stehend, habe nocb nicht einmal Schatten, um"
„damit anderen zu nützen." 15

Hier ist das Ausgesprochene unmöglicb, weil eine Unterredung mit einem leblosen Dinge nicbt denkhar ist. Und doch ist es zweckmäßig, weil es auf das Intendierte abzielend gleich heim ersten Eindruck durch Übertragung auf dieses verstanden wird.

Beiderlei (mögliches und unmögliches) kommt vor in folgender 20 Strophe:

„Innen viele Löcher und außen viele Dornen, warum bat die"
„der Lotusstengel? Damit man die *guṇa*'s (Tugenden und Fäden)"
„nicbt knicke[3])."

Hier findet sicb in dem Ausgesprocbenen Beiderlei: die Dornen 25 sind beim Knicken als Grund möglicb, die Löcber aber nicbt. Aber es ist durchaus passend, weil man es als auf das Intendierte abzielend durcb Übertragung auf dieses verstebt. Somit ist alles in Ordnung. Dasselbe Beispiel kann aucb für diese Figur mit angebrachtem Śleṣa dienen. 30

109 Wir batten fünf Arten aufgestellt nacb dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, von Ursache und Wirkung, und dem der Gleichartigkeit. Wenn von diesen heide: das Allgemeine und das Besondere, bezw. die Ursacbe und die Wirkung ausgesprochen sind, so tritt der Arthāntaranyāsa zutage; wenn beide gleichartige 35 Dinge ausgesprocben sind, der Dṛṣṭānta; wenn das Nichtintendierte ausgesprochen und das Intendierte erraten wird, so ist es eine Aprastutapraśaṃsā. So ist die Unterscheidung (dieser Figuren).

Da durch die eben ausgesprochene Regel die Rede auf den Arthāntaranyāsa gekommen ist, so definiert er ihn. 40

Die Begründung eines vorgebrachten, zum Tbema gehörenden Gedankens nach dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern oder dem von Ursache und Wirkung heißt Arthāntaranyāsa.

1) Nämlich die durch Verlust des Zettels ausgefallenen.
2) Cf. Dhvanyāloka p. 219. 3) Bhallaṭa 23.

Des vorgebrachten d. h. dargestellten begründenswerten zum Thema gehörigen Gedankens, vor oder nach dem Begründenden, vorgebrachten Gedankens Begründung, Motivierung, nicht aber dessen logisches Begreifen als etwas ganz Neues, das ist 5 der Arthāntaranyāsa. Jenachdem das Allgemeine das Besondere begründet oder das Besondere das Allgemeine gibt es zwei Arten; und jenachdem die Wirkung die Ursache, oder die Ursache die Wirkung begründet, gibt es wieder zwei Arten[1]). Da nun bei jeder dieser vier Arten die Ähnlichkeit oder der Kontrast zwei 10 Unterarten bedingt, so gibt es im Ganzen acht Arten. Wenn nun auch der Gebrauch oder das Fehlen des Wortes „denn" (oder weil, nämlich), sowie die Stellung des Begründenden am Anfang oder Ende weitere Unterarten möglich macht, so macht diese Einteilung auf Leute von Geschmack keinen Eindruck, weil sie nicht auf 15 innerer Verschiedenheit beruht. So haben wir denn hier acht Arten aufgestellt, der Reihe nach wie folgt:

„Welchem (Himālaya), dem Ursprunge endloser Kostbarkeiten," 110
„der Schnee nicht zur Verminderung seiner Beliebtheit gereichte;"
„denn ein einziger Fehler verschwindet in der Fülle der Vorzüge"
20 „wie der Flecken des Mondes in seinen Strahlen[2])."

„Ein über das Gewöhnliche erhabener Wandel verleiht die"
„Stellung (in der Welt); das Geschlecht der Männer ist nicht der"
„Grund ihrer Vornehmheit: der Heilige, der den Vātāpi vernichtete,"
„ward aus einem Kruge geboren, aber seine kecke Tat war das"
25 „Austrinken des unvergleichlichen Ozeans."

„Man tue nicht übereilt eine Tat, Urteilslosigkeit ist der"
„Boden für die größten Unfälle: denn das Glück, auf Vorzüge er-"
„picht, erwählt selbst sich den mit Überlegung handelnden Mann[3])."

Für die Ursache, nämlich nicht übereilt zu handeln und mit 30 Überlegung zu handeln, ist die Wirkung, daß das Glück ihn wählt, das Begründende durch Ähnlichkeit. Konträr dieser Wirkung jener Ursache ist das Boden-für-das-Unglück-sein, was die per contrarium begründende Wirkung der Urteilslosigkeit ist, die ihrerseits konträr dem nicht-plötzlich-Handeln ist.

35 „Erde, sei fest! Schlange, trage sie! Du, Schildkrötenkönig,"
„halte diese Beiden! Weltelefanten, strebet alle drei zu tragen:"
„Rāma spannt eben Siva's Bogen[4])."

Hier wird das Spannen von Siva's Bogen, die Ursache für die Aufforderung an die Erde fest zu sein, als das Begründende genannt.

40 Das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen per contrarium angewandt:

„Ach und weh! Das Leben hat sich arg gegen mich ver-" 111
„gangen[5]), daß ich ein solches hartes Wort muß sagen: glücklich"

1) Der Kāvyaprakāśa erkennt diese letzten zwei Arten nicht an.
2) Kum. S. I, 3.
3) Kirāt. II, 30.
4) Mahānāṭaka I, 21.
5) Lies *aparāddham*.

„sind die untergegangen sind, ehe sie hienieden die Demütigung"
„ihrer Freunde sehen."

Hier ist dem Unglücklichsein, das dadurch nahegelegt wird, daß sich das Schicksal gegen den Betreffenden vergangen hat, das Glücklichsein konträr, das durch das dem Leben entgegengesetzte 5 Untergegangensein bedingt ist, und dies ist hier in der Form eines Allgemeinen als das Begründende ausgesprochen. Ein Beispiel für das Verhältnis von Ursache und Wirkung per contrarium haben wir oben gegeben. Andere Unterarten, wie die durch den Gebrauch oder das Fehlen von ‚denn' usw., bedingte möge man sich selbst 10 zurechtlegen. Wegen des Mangels größeren Reizes, der ihnen innewohne, werden sie hier nicht aufgezeigt.

Nachdem wir den Arthāntara(nyāsa) auf Veranlassung der Aprastutapraśaṃsā besprochen haben, wird jetzt, da von dem was erraten wird, die Rede war, das Paryāyokta besprochen. 15

P a r y ā y o k t a i s t, w e n n a u c h d a s z u E r r a t e n d e d u r c h e i n e a n d e r e W e n d u n g a u s g e s p r o c h e n w i r d.

Wie kann ausgesprochen sein, was erraten werden soll? Weil auf eine andere Weise nicht ausgesprochen werden kann, was erraten werden soll — denn dieselbe Sache kann nicht zu derselben 20 Zeit in derselben Fassung sowohl erraten als ausgesprochen werden —, so wird sie indirekt durch die Wirkung usw. ausgesprochen, weil die Wirkung usw. dabei als etwas Intendiertes geschildert zu werden verdient. Dadurch unterscheidet sie sich von der Aprastutapraśaṃsā. Dies ist ausführlich, als von der Aprastutapraśaṃsā die Rede war, 25 dargelegt worden, und mag man sich daselbst darüber informieren. Ein Beispiel:

112 „Dessen (Hayagrīva's) Krieger im Nandanahain geringschätzig"
„die Sprossen des Pārijātabaumes anfaßten, welche der Genuß von"
„Śacī's Haaren verwöhnt hatte." 30

Hier wird vermittelst der Wirkung Hayagrīva's Eroberung des Himmels geschildert und es wird seine Machtfülle gezeigt, wie aus der Ursache so auch aus der Wirkung. Darum soll auch die Wirkung geschildert werden, und somit ist dies ein Fall des Paryāyokta. 35

Da von dem Erraten als dem Reiz der Wendung die Rede ist, so nennt er jetzt die Vyājastuti.

V y ā j a s t u t i l i e g t v o r, w e n n a u s e i n e m L o b T a d e l, o d e r a u s e i n e m T a d e l L o b v e r s t a n d e n w i r d.

Wo etwas, das als Lob ausgesprochen wird, aus einem triftigen 40 Grunde diesen Charakter einbüßt und auf einen Tadel hinauskommt, da liegt wegen der Unwahrheit ein Scheinlob vor; so angesehen haben wir eine Art von Vyājastuti. Wo aber durch den Wortlaut ein Tadel zum Ausdrucke gelangt, der aber ebenso wie vorhin gesagt seinen Charakter einbüßt und auf ein Lob hinauskommt, 45 da liegt eine zweite Vyājastuti vor. indem man das Wort erklärt:

vyājena zum Scheine, was (zuerst) wie Tadel aussieht, *stuti* ein Lob. Dadurch, daß hier ein besonderer Reiz der Wendung in der Form von Lob und Tadel da ist, unterscheidet sich diese Figur von der Aprastutapraśaṃsā. Beispiele für sie in derselben Reihenfolge sind:

„He Ozean, der du mit Leichtigkeit einen Bodhisattva be-„schämst, wozu weitläufiger Reden? Kein Anderer hat wie du sich „zur Aufgabe gemacht, Andern Gutes zu tun, weil du aus Mitleid „der Wüste hilfst die Last der Schande zu tragen, die ihr die „Abneigung, dürstenden Wanderern Beistand zu leisten, einge-„bracht hat." 113

Hier versteht man durch die progressio ad contrarium das Gegenteil des Gesagten.

„Der Flecken des Mondes, der Hals des Tripurabesiegers, „Murāri, die von Brunstsaft geschwärzten Backen der Weltelefanten „zeigen sich, o Zierde des Erdkreises, noch heute mit Schwärze „getüncht; sage, was ist denn weiß geworden von deinem Ruhme[1])?"

Indem die Lückenhaftigkeit des Gebietes des Ruhmes, der Ursache der Weiße, aufgezeigt wird, wird nach dem Grundsatze „Bei Verbot von Einzelnem ist das Übrige erlaubt" verstanden, daß der Königsruhm mit Ausnahme von einigen Gegenständen alle Dinge weiß färbt.

„Was sollen die Geschichten, die sich in fremden Häusern „zutragen? Aber ich, von Natur schwatzhaft als Südländer, kann „den Mund nicht halten: Haus an Haus, auf den Märkten, auf dem „Platze, in der Kneipe, treibt sich herum wie eine Tolle deine „Geliebte, juchhe! die Gloria[2])."

Hier ist ein in Angriff genommener Tadel, der auf ein Lob hinauskommt, durch die Wendung „juchhe, die Gloria" gebrochen, sodaß er sich nicht voll auswächst. Dies ist ein unreines[3]) Beispiel.

Indem er das Erraten betrachtet als Gelegenheit für (das Hervorheben) einer besonderen Eigenheit des Intendierten[4]), nennt er jetzt die Figur Ākṣepa (Zusatz). 114

Wenn etwas zum Thema gehöriges, das entweder ausgesprochen ist oder noch ausgesprochen werden soll, scheinbar negiert wird, damit man eine besondere Eigenheit desselben erkenne, so ist das ein Ākṣepa.

Eine zum Thema gehörige Sache ist, gerade weil sie zum Thema gehört, beabsichtigt, gesagt zu werden; eine solche (mithin)

1) Von Rājaśekbara nach Sbh. 2563.

2) Von Mātaṅgadivākara, Sbh. 2544.

3) Da Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 44 diese Strophe als Beispiel der *vyājastuti* gibt, so sieht der Kommentar in dem Ausdruck unrein *śliṣṭa*, der eigentlich besage, daß dies gar kein Beispiel für unsere Figur sei, einen gegen Abhinavagupta gerichteten Tadel.

4) Ich verbessere *prakṛta*-.

der Darstellung würdige Sache zu negieren (oder unterdrücken) ist nicht angängig. Wird nun die Negierung ausgesprochen, so verliert sie ihre eigentliche Bedeutung (qua Negierung) und wird zu einer scheinbaren Negierung. Eine solche (scheinbare Negierung) wird gebraucht, um eine besondere Eigenheit als in dem Inten- 5 dierten liegend zum Verständnis zu bringen; ohne dies wäre es so töricht, als wenn man einen Elefanten waschen wollte. Diese scheinbare Negierung richtet sich entweder gegen etwas schon Ausgesprochenes oder gegen etwas, das im Begriffe ist, ausgesprochen zu werden, insofern seine Darstellung schon eingefädelt ist. So 10 ergeben sich hinsichtlich des Ākṣepa (Zusatz) zwei Wege. Wenn sein Gegenstand ausgesprochen ist, ist der Ākṣepa eine Überlegung, die nach dem Motiv (der Negierung) fragt; wenn der Gegenstand erst noch auszusprechen wäre, dann ist der Ākṣepa eine Vorausankündigung[1]) in der Form eines Herbeiziehens. Nach dieser Be- 15 deutungsverschiedenheit des Wortes *ākṣepa* gibt es zwei Ākṣepa's; also sagt man. Bei der Art dieser Figur, wo ihr Gegenstand ausgesprochen ist, hat dasjenige, welches als das Beabsichtigte negiert 115 wird, den Zusatz[2]); wo aber ihr Gegenstand noch auszusprechen wäre, wird das Beabsichtigte negiert, aber etwas mit diesem in 20 Verbindung stehendes Allgemeineres hat die besondere Eigenheit. Darum (weil *ākṣepa* in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird) ist das Charakteristikum dieser Figur in zweifachem Sinne zu verstehen. Die besondere Eigenheit muß, weil sie nicht mit Worten gegeben wird, erraten werden. Bei dem Ākṣepa, wo 25 dessen Gegenstand ausgesprochen ist, wird zuweilen eine Sache negiert, zuweilen das Aussprechen derselben; das ergibt zwei Arten. Wo aber sein Gegenstand noch auszusprechen wäre, da wird nur das Aussprechen desselben negiert. Das aber geschieht mit Hinsicht auf das Allgemeine[3]), indem es negiert wird, zuweilen als 30 in der Besonderheit beruhend, zuweilen aber, nachdem ein Teil (des Allgemeinen, das negiert wird) schon ausgesprochen ist, als in dem anderen Teile beruhend; das ergibt wieder zwei Arten. So gibt es von dieser Figur vier Arten.

Da man von einem Verhältnis von genus und species ausgeht, 35 das durch die sprachliche (nicht sachliche) Gleichheit (des Merkmals beider Arten) bedingt ist, so ist das Verhältnis von Art und Varietäten nur ein fingiertes. Belege in derselben Reihenfolge wie oben:

„Junger Mann, ich bin keine Botin; ich habe es nicht ge-"
„macht, daß sie dich liebt. Ich tue nichts als meine heilige" 40
„Pflicht, wenn ich sage: sie stirbt und dich trifft die Schande."

„Ich möchte sagen: „sei wieder gut!" aber es paßt nicht,"
„wo du nicht zürnst; und sagte ich: „ich will so etwas nicht"

1) *āgūraṇa*. Siehe oben p. 107 note 1.
2) *ākṣepa*, nach dem Kommentar = *viśeṣa*.
3) Lies *pratijñayā* mit dem Kommentar.

„mehr tun", so wäre es ein Eingeständnis, und sagte ich: „ich" 116
„hab' mir nichts vorzuwerfen", so würdest du das auch anders"
„ansehn. Was ich in diesem Falle sagen kann, weiß ich nicht,"
„Geliebte."

5 „Liebchen, zögere ein Weilchen, bis ich mein ob der Trennung"
„erschüttertes Herz beruhigt habe und dir etwas sagen kann."
„Doch nein, geh nur fort, was soll ich reden."

„Der Mondschein ist Dunkelheit, des Kuckucks Schlag Säge-"
„(ton), der Tau Ätzsalz, Armbänder aus Lotusfasern sind des Todes-"
10 „gottes Zähne: alles dies ist jetzt unheilsschwanger, und sie, die"
„zart ist wie eine Śirīṣablüte, wird vermutlich, ach — doch wozu"
„das verdammte Reden."

In den beiden ersten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen Gegenstand ausgesprochen ist, und zwar der Reihe nach der, wo
15 eine Sache, und der, wo ihre Aussprache negiert wird. Hier wird vermittelst der Negierung des Ausgesprochenen, des Botinnendienstes, eine besondere Eigenheit, daß sie die Wahrheit spricht[1]), usw. (zu verstehen gegeben); und ebenso wird vermittelst der Negierung der zum Ausdruck gelangenden (Idee der) Verzeihung
20 eine besondere Eigenheit (zu verstehen gegeben), daß sie nämlich durch Unterdrückung der zornigen Erregung gewährt werden müsse. In den beiden letzten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen Gegenstand noch auszusprechen wäre, und zwar wird der Reihe nach 1. in Gestalt des Allgemeinen (des Sprechens überhaupt) das
25 Beabsichtigte, und 2. nach Aussprache eines Teiles der andere Teil in klaren Worten auszusprechen negiert. Und dabei kommt dem Beabsichtigten, das auszusprechen wäre und mit den Worten „dir etwas sagen kann"[2]) schon angekündigt ist, die besondere Eigenheit zu, daß es starken Unwillen erregen wird, usw. und
30 ebenso (im nächsten Beispiele), nachdem bereits ein Teil ausgesprochen ist, kommt der andere noch auszusprechende Teil, nämlich „stirbt", die Besonderheit zu, daß er unaussprechbar ist. So 117
kommen also folgende vier Momente beim „Zusatz" vor: 1. die beabsichtigte Sache, 2. deren Negierung, 3. ob der Unzulässigkeit
35 der Negierung ihre Unwirklichkeit, 4. die Mitteilung einer besonderen Eigenheit. Es ist also nicht die Aussprache einer Negierung, noch die Negierung von etwas Ausgesprochenem, sondern der Zusatz einer Aussage durch eine Negierung, insofern die Unwirklichkeit der Negierung in der Position resultiert. Als eine (verwandte) Art
40 (dieser Figur) wird (gleich) die Negierung durch Position gelehrt. So liegt im Harṣacaritra in der Stelle „‚angemessen der Königin', das wäre Eigenlob", und in der andern[3]) „‚Ich gehe', das ent-

1) Ich lese wie Rasagaṅgādhara p. 426, *vastuvāditvādir* statt *vāstavattvādir*. Letztere Lesart gibt auch einen Sinn, nur ist das *ādi* überflüssig.
2) Lies *bhaṇissam iti* für *bhaṇitisamam iti.*
3) p. 116 der Nirn. Sag. Ausgabe.

118 spräche nicht meiner Liebe", ein Ākṣepa vor, dessen Gegenstand ausgesprochen ist. Jedoch in der Stelle[1]) „wenn (du denkst), ,er ist noch ein Kind', so darfst du mich erst recht nicht verlassen, oder ,er muß gehütet werden' so ist das Asyl deiner Arme meine Hut" ist nicht an den Ākṣepa zu denken. Denn hier soll nicht das Gesagte, daß er nämlich ein Kind sei, negiert werden, vielmehr versteht man es so, daß seine Kindheit der Grund ist, weshalb das Verlassenwerden negiert werde. Darum ist es kein Ākṣepa. Welcher Art Reiz ist dann in dieser Figur? Es ist die zweite Art von der Vyāghāta genannten Figur, die wir später (p. 139) besprechen werden. Der Kernpunkt der Sache ist:

„Der Grund für die Bezeichnung als Ākṣepa ist, daß das"
„Beabsichtigte negiert werde; aber es gilt nicht als Negierung,"
„wenn sie geschieht, damit etwas anderes (*i. e.* das Gegenteil) um"
„so leichter getan werden könne."

Betrachten wir folgende Beispiele:

„Ihr Dichterfürsten, hütet den Nektar der Poesie, der entsteht"
„bei der Quirlung des Ozeans der Dichtkunst; denn ihn zu rauben"
„sind Plagiatoren den Daityas vergleichbar wie geschaffen. Oder"
„mögen sie nur nehmen soviel ihnen beliebt, für die Dichterfürsten"
„ist das keinerlei Verlust: so viele Schätze ihm die Unsterblichen"
„auch entnommen, das Meer ist noch heute die Schatzkammer"
„(*ratnākara*)[2])."

„Schließet mit Felsplatten die Tore der Felsgrotten im"
„Sandelgebirge! Endlich soll einmal der Wind, der Quäler ver-"
„lassener Mädchen, den Kerker kennen lernen! Mit einem Pfeile"
„seine Gazelle[3]) tötend, haltet den Zug des Südwindes auf; so"
„bittet den großen Häuptling der Śabaras, der da in der Höhle"
119 „des Sandelgebirges wohnt. Doch nein, umsonst! Es unterbleibe"
„die Demütigung (vor dem Wilden); denn die Kirāten wollen keine"
„Feindschaft mit Marut, der ja bei ihrem Liebesgetändel die Er-"
„hitzung der Śabarafrauen lindert[4])."

Hier ist nicht an einen Ākṣepa zu denken. Denn wir haben hier die Negierung von etwas Ausgesagtem, und das ist noch kein Ākṣepa, [weil dieser, wie wir sagten, beim Aussprechen einer Negierung (*i. e.* wo diese die Aussage bildet) eintritt[5]). Der poetische Reiz wird hier durch die Negierung selbst verursacht, aber sein Vorhandensein allein genügt nicht, daß man die Figur für einen Ākṣepa halte.]

---

1) Ib. p. 184. Ausführlicher bespricht unser Autor diese Stelle unten p. 139.

2) Vikramāṅkad. I, 11. 12.

3) Vāyu wird auf einer Gazelle reitend dargestellt. *vātahariṇī*'s erwähnt Harṣac. p. 95.

4) Vikramāṅkad. VII, 8, 10, 11.

5) Dies stimmt nicht zu dem oben p. 117 Gesagten: *tena na niṣedhavidhiḥ, na vihitaniṣedhaḥ; kiṃ tu niṣedhena vidher ākṣepaḥ.* Wenn man also nicht annehmen will, daß der Autor selbst sich so inkorrekt ausgedrückt habe, müßte die im Text eingeklammerte Stelle wieder eine *kroḍapatrikā* sein.

Dieser Ākṣepa findet sich auch als suggerierte Figur; z. B.: „Freund, vertraue nicht den Hetären! Welches Unheil richten" „sie nicht an in ihrer ausschließlichen Liebe zum Gelde!"

Denn bei diesen Worten einer Hetäre, wo von ihren Fehlern die Rede ist, versteht man (als Hintergedanken): ich bin keine Hetäre. Aber es liegt keine Negierung (direkt) vor, weil nur gegen die Hetäre gesprochen wird, insofern ihr die Stellung einer Hetäre wirklich zu kommt. Die vorliegende Negierung, deren Annahme anf Hindernisse stößt, wird dadurch zu einer scheinbaren und kommt auf eine besondere Eigenheit hinaus, nämlich daß die Sprecherin, die Hetäre, wegen ihrer reinen Liebe gleichgültig gegen das Geld ist usw. So ist dies ein suggerierter Ākṣepa, dessen Gegenstand ausgesprochen ist.

Aber als Beispiel eines Ākṣepadhvani darf man nicht den Vers anführen[1]):

„Der vermag sämtliche Vorzüge Hayagrīva's auszusprechen." „wer mit Wasserkrügen die Größe des Ozeans zu messen vermag."

Denn hier muß man die Negierung selbst erraten, nicht aber ihren Schein. Der Satzsinn ist hier, daß die Vorzüge nicht ausgesprochen (oder aufgezählt) werden können; dadurch wird hier der poetische Reiz bewirkt, nicht durch den Schein einer Negierung, weshalb dabei nicht an einen Ākṣepadhvani zu denken ist.

Jedenfalls bleibt bestehen, daß der Schein einer Negierung, der zu einer Position inkliniert, das Wesen des Ākṣepa ausmacht. Nachdem so der Ākṣepa als auf der Negiernng eines Beabsichtigten beruhend dargestellt worden ist, nennt er jetzt als unter denselben Begriff fallend den Ākṣepa, der auf dem Geheiß von etwas Nichtbeabsichtigtem beruht:

Und ein scheinbares Geheiß von etwas Nichtbeabsichtigtem ist ebenfalls ein Ākṣepa.

Wie die Negierung von etwas Beabsichtigtem, eben weil es beabsichtigt ist, widersinnig ist, ebenso ist das Geheiß von etwas Nichtbeabsichtigtem widersinnig, weil es eben nicht beabsichtigt ist; und wenn es doch geschieht, so stößt seine Annahme auf Hindernisse und kommt so auf eine Negiernng hinaus. Und aus diesem Geheiß (ergibt sich) eine Negierung, die (einem bestimmten Zwecke) dienlich ist; somit bringt das Geheiß eine Negierung hervor, die auf eine unerwünschte Besonderheit hinauskommt. Weil (diese Figur) eine Negiernng ankündigt, ist sie ein Ākṣepa. Beispielsweise:

„Geh! Wenn du gehst, Geliebter, so seien deine Pfade glück-" „lich! Möge ich selbst dort wiedergeboren werden, wo du dich" „befindest[2])."

---

1) Wie Ānandavardhana Dhvanyāloka p. 111 getan hat.
2) Kāvyādarśa II, 141.

Hier billigt Eine die Reise ihres Geliebten, obschon sie ihr unerwünscht ist, durch Nichtwidersprechen; aber das Geheiß der-
121 selben ist unpassend, weil sie unerwünscht ist. So kündigt also dies Geheiß, dessen Annahme auf Hindernisse stößt, die Negierung an. Und der Zweck ist, die unerwünschte Reise als etwas durchaus 5
zu vermeidendes darzustellen, was aber nicht auf allgemein so verstandenen Wörtern beruht[1]). Und das wird durch das Aussprechen des Wunsches „möge ich selbst dort usw.", das auf etwas unerwünschtes hinauskommt, zu verstehen gegeben.

Oder folgendes Beispiel: 10

„Es ist nichts mehr zu sagen! Deinesgleichen sind so stolz."
„Mögen deine Pfade glücklich sein! Was würde mein Flehen be-"
„deuten? Aber dies will ich sagen: denke an die kühlen von"
„Schwänen belebten Wellen der Godāvarī, die das Erschlaffen vom"
„fortgesetzten Liebesspiel uns benahmen!" 15

Wenn hier die ja nicht gebilligte Reise des Geliebten auf den ersten Anblick als zugestanden erscheint, so ist doch dies Geheiß von etwas Unerwünschtem, indem es zu etwas nur Scheinbarem wird, das (charakteristische) Moment des Ākṣepa[2]); durch die Worte „denke an usw." wird die Unterlassung der Abreise stärker 20
betont

Deshalb habe ich auch diese Art des Ākṣepa wegen seines gleichen Prinzips als eine neue aufgeführt[3]).

Beim Ākṣepa kommt, insofern in der Negierung des Erwünschten wie in dem Geheiß des Unerwünschten etwas Unzu- 25
lässiges liegt, ein Element des Widerspruches hinein. Im Zusammenhang damit wird nun die Klasse von Figuren dargestellt, die einen Widerspruch in sich bergen. Zunächst wird die Figur Virodha (Widerspruch) definiert.

V i r o d h a i s t d e r S c h e i n d e s W i d e r s p r e c h e n d e n. 30

122 Wenn von den vier Kategorien (in welche die Wortbedeutungen zerfallen) Species usw. eine mit einer widersprechenden gleichartigen und ungleichartigen in Verbindung steht, so ist das ein Widerspruch, und der ist ohne Hebung ein schlimmer Fehler. Wird er aber gehoben, so ist, weil es nur auf den ersten Anblick 35
(als ein Widerspruch) erscheint, ein s c h e i n b a r e r Widerspruch. Species in Widerspruch mit allen vier Kategorien ergibt vier Arten, eine Qualität mit den drei letzten drei Arten, eine Tätigkeit mit einer Tätigkeit und einem Einzelding[4]) zwei Arten, ein Einzelding

1) Ich konjiziere *asaṃvijñāta°*; ob ich den Sinn richtig getroffen habe?
2) Dies scheint der Sinn der Stelle zu sein, in der vielleicht eine Verderbnis steckt.
3) Der Kommentar sagt, daß die Neuheit mit Bezug auf Daṇḍin gelte, von dem das erste Beispiel entnommen ist, aber in anderer Weise gedeutet werde. Übrigens habe schon Bhojadeva diese Art des Ākṣepa richtig erkannt.
4) *dravya* ist ein Ding sui generis, von dem es kein zweites Exemplar gibt.

mit einem Einzelding eine Art; im Ganzen also zehn Arten des Virodha.

Die Beispiele nur zur Orientierung:

„Ein alles Maß überschreitender, mit allen Wörtern unaus-"
„sprechbarer, in diesem Leben nicht zum zweiten Male empfundener,"
„wegen Schwindens der Urteilskraft von voller Verwirrung erfüllter"
„Affekt macht mich innerlich erstarren und versetzt mich in Glut[1])."

Hier wird der Widerspruch zwischen den beiden Tätigkeiten des Erstarrenmachens und in-Glutversetzens durch die Schönheit des Gegenstandes[2]) gehoben.

Ferner:

„Weil er der einzige Vorrat des Wassers oder weil er die"
„Schatzkammer (*ratnākara*) ist, wenden wir uns zum Ozean, wir,"
„deren Herz von Durst (und Gier) verzehrt wird. Wer weiß dies:"
„der Heilige (Agastya) wird ihn in dem Raume seiner hohlen"
„Hände haltend flugs auftrinken, sodaß Walfisch und Delphin in"
„seiner Hand zappeln[3])."

In dem Gedanken: der Ozean wurde getrunken, liegt ein Widerspruch zwischen dem Einzelding und der Tätigkeit, der durch die Machtfülle des Heiligen gehoben wird. Ähnlich hat man auch andere Fälle zu erklären. 123

Da man diese Figur findet, wo sie ihr Feld für sich hat, so meint die Schule Udbhaṭa's, daß, wo sie einen Śleṣa enthält, dieser bewirke, daß der Virodha nur nebenher mit empfunden werde. Nach der Ansicht Anderer liegt (in genanntem Falle) ein Saṃkara vor z. B.: *saṃnihitavālāndhakāra* (sie, die von dem Dunkel ihrer Haare begleitet war, oder die von der jungen Finsternis begleitet war) *bhāsvanmūrtiś ca* (die von leuchtender Gestalt war, oder die die Gestalt der Sonne hatte); in solchen Fällen sind beide Glieder des Widerspruches doppelsinnig, dagegen nur eins in solchen Fällen wie *kupatim api* (obschon einen schlechten Gatten, oder den Herrn der Erde) *kalatravallabham* (den treuen Freund seiner Gattin). Diese Figur läßt man dort gelten, wo die beiden einander widersprechenden Attribute ein und demselben Dinge zukommen; sind sie aber auf zwei Dinge verteilt, so handelt es sich um Asaṃgati und andere Figuren, wie seines Orts gezeigt werden soll.

Nachdem so der Virodha behandelt worden ist, sollen jetzt die auf einem Widerspruch beruhenden Figuren dargestellt werden, und zwar von diesen zunächst diejenigen, welchen das Verhältnis von Ursache und Wirkung zugrunde liegt, von denen er zuerst die Vibhāvanā nennt:

---

1) Mālatīm. I, 28.

2) Ich lasse *aprāptiparyavasānena* unübersetzt; vielleicht *aprāpta°* die die kein Ende findet?

3) Bhallaṭa 108.

124 **Wenn trotz des Fehlens der Ursache die Wirkung eintritt, so (ist diese Figur) die Vibhāvanā.**

Hier ist nun die Wirkung ohne die Ursache nicht möglich, weil sie diese zur notwendigen Voraussetzung hat; würde die Wirkung anders dargestellt, so wäre ein Widerspruch unausbleiblich. Wenn aber durch irgend eine Wendung es doch so dargestellt wird, dann haben wir die Figur Vibhāvanā, weil dann die Wirkung in besonderer Weise stattfindet[1]). Und jene Wendung ist die Darstellung des Fehlens einer speziellen Ursache. Der Widerspruch wird dadurch gehoben, daß eine nicht genannte Ursache tatsächlich vorhanden ist. Und da das Fehlen der Ursache vorausgeschickt wird, so empfindet man die Wirkung als stark in Frage gestellt, nicht aber durch diese das Fehlen der Ursache; dadurch unterscheidet sich unsere Figur von der des Virodha, welche der gegenseitigen Infragestellung ihr Leben verdankt. So ist bei der Viśeṣokti durch das Fehlen der Wirkung das Dasein der Ursache 125 als in Frage gestellt zu erkennen, wodurch auch sie von dem Virodha unterschieden ist[2]).

Wenn auch in dieser Definition von Andern[3]) anstatt des Wortes *kāraṇa* (Ursache) *kriyā* (Aktion) gesetzt wird, so haben wir doch das Wort *kāraṇa* absichtlich gewählt; denn nicht Alle[4]) geben zu, daß die Wirkung ausschließlich das Resultat einer Aktion (*kriyā*) sei, weil nur die Grammatiker dies annehmen. Darum ist ohne Rücksicht auf diese Differenz von dem allgemein anerkannten Standpunkt aus das Wort *kāraṇa* gesetzt.

Zum Beispiel:

„Da trat sie nach der Kindheit in das reifere Alter, einen"
„nicht zubereiteten Schmuck des schlanken Leibes, ein nicht Wein"
„genanntes Mittel der Berauschung, eine Waffe Amors verschieden"
„von seinen Blumenpfeilen[5])."

Auch in Abwesenheit des allbekannten Rauschmittels mit Namen Wein wird hier im zweiten Pāda die Berauschung als

---

1) Dies soll die etymologische Erklärung von *vibhāvanā* als *viśiṣṭatayā bhāvanāt* sein.

2) Der Kommentar erklärt das folgende für eine schlechte Lesart der Abschreiber. Es müsse heißen: so ist bei der Viśeṣokti durch das Dasein der Ursache das Fehlen der Wirkung als in Frage gestellt zu erkennen. Das sei die Ansicht des Rājānaka Tilaka, der unser Autor meist folge. Vidyādhara, der in der Ekāvalī meist genau dem Ruyyaka folgt und dessen Gedanken mit etwas andern Worten ausdrückt, hat übrigens hier die Lesart „der Abschreiber" wiedergegeben, ebenso Mallinātha in seinem Kommentar. Beide kennen ja, wie in der Einleitung gesagt, die Vimarśinī nicht.

3) So Udbhaṭa, wie der Kommentar bemerkt. Udbhaṭa folgt Vāmana IV, 3, 13, und der Kāvyaprakāśa X, 21 folgt dem Udbhaṭa. Anders Kāvyādarśa II, 199.

4) z. B. die Bauddhas, Kommentar.

5) Kum. S. I, 31.

durch die Jugend verursacht dargestellt. Und obschon es zwei Arten von Berauschung giht, gelten sie doch durch völlige Identifikation hyperbolisch nur als eine einzige. Trotzdem somit eine Hyperbel von unserer Figur unzertrennlich ist, so gelangt sie nicht unter Beiseitesetzung jener zur Geltnng, sondern indem sie von ihr das Leben empfängt.

Diese Vibhāvanā ist nnn wie die Viśeṣokti doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. Ersteres ist in obigem Beispiel der Fall, letzteres in folgendem:

„Sie, die da einen ohne Saffransalbung gelben Leib und ohne „Lackschmückung rote Lippenlinie hatte[1]).“

Hier ist der Grund: das Angeborensein zu erraten.

[Bei[2]) Gelegenheit der Stelle: „ein nicht zubereiteter Schmnck eine Waffe Amors verschieden von seinen Blumenpfeilen“ werden verschiedene Ansichten ausgesprochen. Einige sagen, es sei eine Vibhāvanā. Andere[3]) sagen, es sei dies ein Irrtum[4]), weil Znbereitung für den Putz und die Blumen für die Pfeile nicht als Ursache gelten könnten; es sei vielmehr eine Viśeṣokti, die bei dem Wegbleihen einer Eigenschaft eines Dinges eintritt[5]). Wieder andere[6]) sagen, es sei ein Rūpaka, in dem eine besondere Eigentümlichkeit (des betr. Dinges) hervorgehoben werde. Die[7]) Neueren sagen, es sei ein Pariṇāma insofern das Korrelat (der Metapher) der darzustellenden Sache möglich ist.]

Nachdem er die Vibhāvanā definiert hat, definiert er jetzt die Viśeṣokti, die das Gegenteil von jener ist.

Das Ausbleiben der Wirkung beim Vorhandensein aller Ursachen heißt Viśeṣokti.

Es ist eine feststehende Regel, daß die vollzähligen Ursachen notwendig die Wirkung hervorbringen, weil andernfalls die Vollzähligkeit nicht vorhanden wäre. Wenn sie aher trotz ihrer Vollzähligkeit die Wirkung nicht hervorbringen, so ist das die Viśeṣokti,

---

1) Udhhaṭa II, 21.

2) Der Kommentar sagt, diese Stelle sei von den Abschreibern irrtümlich hierhin gesetzt; sie schließe direkt an die ohige an, die in der Übersetzung mit „Leben empfängt“ endet. Mir ist wahrscheinlicher, daß der ganze Passns von einer Kroḍapatrikā herrührt. Auch der Kommentar erklärt den letzten Satz für einen Zusatz eines Abschreibers. Man beachte, daß es sich nnr um die Erklärung von Kum. S. I, 31 handelt.

3) Die Anhänger Vāmana's cf. dessen Kāvyāl. IV, 3, 23.

4) Ich lese *bhrāntam* statt des sinnlosen *vāntam*.

5) Wobei die übrigen übereinstimmenden Eigenschaften um so mehr Gewicht hekommen; Vāmana's Beispiel ist: *bhavanti yatrauṣadhayo rajanyām atailapūrāḥ suratapradīpāḥ* (Kum. S. I, 10).

6) Die Anhänger Udhhaṭa's.

7) Nach dem Kommentar ist dieser Satz ein Zusatz eines Abschreibers. Beim Pariṇāma (p. 40) handele es sich um *upayoga*, und nicht um *sambhara*. Und so erklärt es auch Mallinātha, der die den Neueren zugeschriebene Ansicht in seinem Kommentar zu Kum. S. I, 10 vertritt.

die angewandt wird, um eine besondere Eigenheit bemerklich zu machen. Sie ist doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. In letzterer ist diejenige, in welcher der Grund unerfindlich ist, eingeschlossen; denn das Nichtgesagte ist doppelt: was gedacht werden kann und was nicht.

Die Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Ihm, der wie Kampfer, wenn auch verbrannt, sich kraftvoll" „zeigt bei jeglichem Menschen, Verehrung dem Blumenbogenbewaff-" „neten von unwiderstehlicher Gewalt[1])."

„Obschon von seinen Gefährten gerufen der Wanderer ‚ich" „komme' antwortete, obschon er aus dem Schlummer erwachte und" „obschon er aufbrechen wollte, löste er sich doch nicht aus seiner" „kauernden Stellung[2])."

„Allein besiegt Amor die drei Welten, er, dem Śiva den Leib" „nehmen konnte, nicht aber zugleich auch seine Macht."

Obgleich hier in Form des Verbrennens die komplette Ursache gegeben ist, so wird doch das Nichteintreten der Wirkung, der Kraftlosigkeit, durch eine jener nicht widersprechende Eigenschaft, nämlich die Kraft selbst, dargestellt; und mit dem Worte „von unwiderstehlicher Gewalt" ist der Grund angegeben. In ähnlicher Weise sind Anrufen usw. die Ursachen für das Aufgeben der kauernden Stellung; trotz des Vorhandenseins jener tritt dieses nicht ein und was der Grund dafür ist, die erträumte Zusammenkunft mit der Geliebten, ist zwar nicht gesagt, aber kann gedacht werden. Und ebenso ist bei dem Nichteintreten der Wirkung: des Benehmens der Macht, trotz Vorhandenseins der Ursache: Nehmens des Leibes, der Grund nicht genannt und auch nicht zu erdenken, weil er über unser Verstehen hinausgeht. Das Nichteintreten der Wirkung wird zuweilen dargestellt durch das Eintreten einer widersprechenden Wirkung[3]), gerade wie bei der Vibhāvanā das Fehlen der Ursache durch das Vorhandensein einer widersprechenden Ursache zuweilen gezeigt wird.

Bei solchem Sachverhalt ist in der Strophe:

„Der mich zur jungen Frau machte, der ist noch mein Ge-" „liebter; gleich geblieben sind die Frühlingsnächte und die üppigen" „Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch die" „gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich mein" „Herz nach dem tändelnden Liebesspiel unter dem Vetasībaum am" „Ufer der Revā[4])."

eine zweifelerregende Vermischung (*saṃdehasaṃkara*) zwischen einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Es ist eine Vibhāvanā,

1) Bālarāmāyaṇa III, 11, der Text der Ausgabe hat *śṛṅgārabījāya* für *avāryavīryāya*, wie an unserer Stelle gelesen werden muß.

2) Von Bhaścu Sbh. 1838, cf. Dhvanyāloka 38.

3) Die Ekāvalī p. 283 umschreibt *kāryaviruddhasiddhimukhena*.

4) Von Śīlābhaṭṭārika nach Śārṅgadharapaddhati 3768.

insofern die Ursache der Sehnsucht (das Fernsein des Geliebten) widerspruchsvoll mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw." dargestellt ist; und es ist eine Viśeṣokti, insofern im Widerspruch mit der Ursache (des Zufriedenseins), die in 5 den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw." ausgesprochen ist, die Wirkung, nämlich die Sehnsucht, in den Worten „jedoch sehnt sich mein Herz" dargestellt ist. Weil (das Fehlen der Ursache bezw. der Wirkung) durch das Gegenteil (der Ursache bezw. Wirkung) dargestellt ist, so kommt die Negierung der Ursache 10 bezw. Wirkung nur nicht deutlich (zu Bewußtsein)[1]. Und da sich (für keine der beiden Figuren) ein Beweis pro oder contra findet, so ist es eine zweifelerregende Vermischung[2].

(*Vāmana*) definiert die Viśeṣokti als eine Figur, bei der das Ausfallen einer Eigenschaft fingiert wird, um die Übereinstimmung 15 der übrigen desto mehr zu erhärten; aber diese Figur gilt in unserem Lehrgebäude als eine Art von Metapher und wird darum nicht besonders gelehrt.

Obgleich die Hyperbel bereits erörtert ist, so wird doch eine Unterart derselben hier, wo von dem Verhältnis von Ursache und 20 Wirkung die Rede ist, nachgetragen:

Bei der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung oder bei Umkehrung ihrer natürlichen Aufeinanderfolge ergibt sich eine Hyperbel.

Das charakteristische Merkmal von Ursache und Wirkung, daß 25 erstere notwendig zeitlich vorausgeht und letztere notwendig zeitlich folgt, steht ja allgemein fest. Wenn aber, um eine besondere Eigenheit zur Kenntnis zu bringen, von dieser Form Abgang genommen wird, so ist das eine Hyperbel. Und da das Abgehen von dieser Form sowohl auf Gleichzeitigkeit (beider) als auch auf 30 der Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses beruhen kann, so ist 12 es zweifach und macht, daß es auch zwei solcher Hyperbeln gibt. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„Während die Fürsten mit vor unwiderstehlichem Staunen" „weit sich öffnenden Augenlotussen[3]) zuschauten, da haben, o Kron-" 35 „juwel der Ritter, Gloria und Fortuna des Feindes, indem sie" „gleicher Zeit auf dem feinen, scharfen Wege deiner Schwert-" „schneide spielend gleichsam die eine aus-, die andere einzog, sich" „nur, ein Kunststück ausgeführt[4])."

„Auf jedem Wege der wie Papageienschnabel schöne Glanz" 40 „der Sprossen, in jeder Himmelsgegend der Wind, der die Sträucher" „tanzen läßt, auf jeden Mann schüttet schnell seine Pfeile der"

1) d. h. wir wissen nicht, ob die Ursache oder die Wirkung negiert werden soll.

2) Vergleiche unten p. 200.

3) Lies *netrotpalam* statt *nīlotpalam*.

4) Lies *cārur ābhā*° mit Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra.

„Liebesgott, und in jeder Stadt hat das schmollende Grübeln der"
„Schönen aufgehört."

In dem ersteren Beispiel ist in dem mit dichterischer Kühnheit erfundenem Gegenstande der Einzug des Glücks des Feindes die Ursache des Auszuges ihres Ruhmes; diese beiden, die also nicht gleichzeitig sind, werden als gleichzeitig dargestellt. Im letzteren Beispiele hat das Aufhören des Schmollens zur Wirkung das Schießen von Amors Pfeilen; das Nacheinander dieser beiden, wie es naturgemäß sein sollte, ist aber in umgekehrter Reihenfolge dargestellt[1]. Die besondere Eigenheit, die zu Bewußtsein gebracht wird, ist das schnelle Eintreten der Wirkung.

W e n n j e n e b e i d e n a n v e r s c h i e d e n e n O r t e n s i n d, (h e i ß t d i e F i g u r) A s a ṃ g a t i.

Die beiden, nämlich Ursache und Wirkung. Denn an welchem Orte die Ursache ist, an demselben Orte sieht man auch die Wirkung; denn das in der Küche befindliche Feuer erzeugt nicht den auf dem Berge befindlichen Rauch. Wenn aber die Ursache als an einem Orte, die Wirkung als an einem andern befindlich dargestellt wird, da haben wir die Figur Asaṃgati wegen der Aufhebung der naturgemäßen *saṃgati* (Zusammensein). Sie wird von dieser Stelle besprochen, weil von widerspruchsvollem Kausalitätsverhältnis die Rede war; z. B.:

„Meistens sind die Fürsten nach ihrer Charakteranlage dem"
„Zuträglichen abgeneigt und der Sinnenlust ergeben; (aber) die"
„makellosen Minister befällt das mächtige Fieber: der Tadel der"
„Welt. Aufs höchste zu verehren sind diejenigen von preiswürdiger"
„Tugend, welche im Walde innere Zufriedenheit finden. Besser ist"
„ein (solcher) außenstehender Verehrer (Diener); in jeder Beziehung"
„pfui über die Minister!"

Hier befindet sich das Vom-zuträglichen-abgeneigtsein, der Grund für das Opfer-des-Fieber-Tadel-seins, an einem anderen Orte (als dieses); daher die Asaṃgati. Oder:

„Sie ist ein Kind, ich spreche bescheiden; sie ein Weib, ich"
„ängstlich; sie trägt zwei schwellend erhabene Brüste, ich bin von"
„einer Last bedrückt; sie ist gehemmt von schwerer Hüfte, ich"
„kann nicht gehen; durch Fehler Anderer bin ich ungeschickt"
„geworden; ach welches Wunder[2])!"

Das durch die Jugend veranlaßte bescheidene Sprechen ist eins und das durch die Liebe veranlaßte ein anderes, beide werden aber

1) Ich habe in der Übersetzung *tulyatvena* ausgelassen, das auch in der sonst allerdings unannehmbaren Lesart von K fehlt. Wahrscheinlich hat ein Leser in unserer Strophe einen Fall von Gleichzeitigkeit zu sehen geglaubt, wie es wohl auch vom Dichter gemeint war. Aber die Reihenfolge der Schilderung kann auch als Nacheinander der Vorgänge gefaßt werden. Übrigens wurde bereits p. 69 auf die hiesige Darstellung verwiesen, und das dortige Beispiel aus Kuṭṭanīmata ist jedenfalls besser gewählt.

2) Amaruka 34.

hier völlig identifiziert. Ähnlich verhält es sich auch in anderen Fällen.

Die Entstehung einer heterogenen Wirkung oder eines Nachteiles und die Zusammenfügung zweier heterogener Dinge heißt Viṣama.

Weil von Widerspruch die Rede ist, wird diese Definition gegeben. Wenn entgegen der Regel, daß die Wirkung den Eigenschaften der Ursache gemäß ist, eine heterogene Wirkung sich zeigt, so ist das ein Viṣama. Und ebenso, wenn Jemand sich um einen bestimmten Zweck bemüht, diesen aber nicht nur nicht erreicht, sondern überdies noch einen Nachteil sich zuzieht, so ist das ein zweites Viṣama. Wenn zwei heterogene Dinge, deren Zusammenfügung durchaus unangemessen ist, zusammengefügt werden, so ist das ein drittes Viṣama[1]). Denn eine unangemessene Verbindung ist etwas Unebenes (*viṣama*). Beispiele in der genannten Reihenfolge: 131

„Sobald sie in Berührung kam mit seiner Hand, da erzeugt,"
„o Wunder, seine Schwertklinge, blau wie Tamāla, in jeder Schlacht"
„der Dreiwelt Schmuck den Ruhm, weiß wie der Herbstmond[2])."

„An anderen Wallfahrtsorten geben die Menschen ihren schmutz-"
„behafteten Leib auf, um einen himmlischen zu bekommen; bei dir,"
„o Benares, soll aber der Gewinn für die, welche ihren Leib auf-"
„geben, sein, daß auch die Grundlage (des weltlichen Daseins) das"
„Nichtwiedergeborenwerden erlangt."

„Wie kommen nur zusammen die Waldregion hier und diese"
„Gazelle mit goldener Kette, wie das Perlenhalsband, dieser Vogel,"
„das Mädchen, die herrliche Tochter des Schlangenfürsten und wir:"
„ganz uns verborgen läßt der Schöpfer seinen Plan reifen[3])."

Hier sind die Entstehung von etwas Weißem aus etwas Schwarzem, der Eintritt eines Nachteils in Gestalt des gänzlichen Einbüßens des Körpers, die gegenseitige Verbindung von absolut heterogenen Dingen wie der Waldregion usw. in dieser Reihenfolge zu erkennen. Nur kommt das Eintreten des Nachteils hier auf eine Vyājastuti heraus; drum muß man ein reines Beispiel suchen[4]). Folgende Strophe ist hier als Beispiel anzuführen. 132

„Als du das Herz eines anderen suchtest, hast du dein eigenes"
„verloren[5]). Ach, des Gewinnes wegen ist auch das Kapital ver-"
„loren (wörtlich von der Wurzel aus Abschneidung geschehen)."

Das Gegenteil davon ist Sama.

1) Es gibt also drei Viṣama's und nicht drei Arten eines Viṣama.

2) Navasāhasāṅka 1, 62.

3) Navasāhasāṅka 5, 81.

4) Der Kommentar findet auch die beiden ersten Strophen nicht sachgemäß.

5) Ich lese *maggantii hāriam*; in der zweiten Zeile ist das erste Wort *avvollahassa* wahrscheinlich in *avvo lāhassa* zu verbessern.

Im Gegensatz zum Viṣama wird dies hier behandelt. Wenn auch drei verschiedene Viṣamas genannt wurden, so wird hier mit dem Wort „dies“ auf die letzte Art als einzig mögliche Bezug genommen, weil das Gegenteil der beiden ersten gar keine Figur ergibt. Das Gegenteil der letzten Art aber ist wegen seiner Schönheit eine Figur, nämlich Sama. Und diese ist zweifacher Art, je nachdem sie sich auf schöne oder unschöne Dinge bezieht. Erstere z. B.:

„Du bist von solcher Schönheit und er ist mit solcher Lieb-“
„lichkeit vertraut[1]); ihr beide nehmet den höchsten Gipfel aller“
„Kunstfertigkeiten ein; mithin ei, o Schöne, seid, dem Himmel sei“
„Dank, ihr beide ein passendes Paar; wenn dann auch noch, was“
„noch fehlt, hinzukäme, dann triumphierte hienieden der Begriff“
„von Vergnügen.“

Hier wird die passende Vereinigung eines Paares Verliebter, von etwas Schönem, in Aussicht genommen.

Die zweite Art z. B.:

„Wunder über Wunder, ei ei, ein großes Wunder, wunderbar!“
„Durch glückliche Fügung hat der Schöpfer eine passende An-“
„ordnung getroffen: daß die Fülle reifer Früchte der Nimbabäume“
„unschmackhaft (lies *asvādanīyā*) ist und daß das Krähenvolk sich“
„auf die Kunst versteht, sie zu verzehren!“

Hier wird das Zusammenkommen von Nimbas und Krähen, von etwas Unschönem, in Aussicht genommen. Wegen der Harmonie die Bezeichnung Sama.

Er definiert das auf einem Widerspruch beruhende Vicitra:

W e n n d a s B e m ü h e n u m d i e H e r v o r b r i n g u n g e i n e s R e s u l t a t e s, d a s s e i n e r (Ursache) e n t g e g e n g e s e t z t i s t, (g e s c h i l d e r t w i r d, s o i s t d a s d i e F i g u r) V i c i t r a.

Wenn das Resultat demjenigen, welches zu der Ursache gehört, entgegengesetzt ist, dann ist die von Jemand zur Hervorbringung des ihm entgegengesetzten Resultates gemachte Bemühung bezw. Anstrengung (das, was bedingt) die Figur Vicitra, weil sie (die Bemühung) der Grund ist, daß man Verwunderung empfindet. Es ist dies aber nicht die erste Art der Figur Viṣama, weil man durch die Negierung ihrer selbst[2]) erkennt, daß es sich umgekehrt verhält. Dagegen liegt in jener Figur die Negierung infolge der Erkenntnis des Gegenteiles, wie in der Stelle oben „blau wie Tamāla (erzeugt deine Schwertklinge) der Dreiwelt Schmuck, den Ruhm, weiß wie der Herbstmond“. In unserer Figur empfindet man es aber anders:

1) Nach der Candrikā zu Kāvyapradīpa p. 257 soll *paricita* soviel wie teilhaftig (*sambandhin*) bedeuten. Nach Kāmadhenu zu Vāmana III, 2, 13 Worte der Kāmandakī zur Mālatī.

2) *sva*, womit *phala*, die natürliche Wirkung der Handlung gemeint ist. Man versteht nicht, warum er die Lippe losläßt, wenn er sie erfassen will, und dadurch erkennt man, daß die Wirkung die der natürlichen entgegengesetzte

„Um sie zu erfassen wird die Lippe losgelassen, anderswohin“
„wendet sich der Blick, um (dasselbe) zu sehen, um zu umfassen,“
„lockern sich die Arme, um zu genießen, ruht man im Genusse[1]).“

Hier werden von dem Loslassen, Wenden, Lockern und Ruhen
5 der Reihe nach das Erfassen, Erblicken, Umfassen und Genießen, die widersprechenden Wirkungen als Zweck der Anstrengung dargestellt. Oder z. B.:

„Um sich zu erhöhen, erniedrigt er sich vor dem Herrn; um“ 134
„das Haus des Herrn zu sehn, bleibt er draußen stehen; er ver-“
10 „ausgabt sein Vermögen, der Einfalt, in der Hoffnung auf künftigen“
„Gewinn; um zu leben opfert er das Leben in der Schlacht; er“
„quält sich im Verlangen nach Genüssen: er tut von Allem das“
„Gegenteil, der von Gier verblendete Diener!“

Hier erkennt man leicht die Anstrengung zur Hervorbringung
15 eines ihr widersprechenden Resultates.

Die Unangemessenheit zwischen dem Behälter und dem darin Enthaltenen (bedingt die Figur) Adhika.

Sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist, weil die Unangemessenheit einen Widerspruch hervorruft. Und
20 diese Unangemessenheit findet statt, entweder weil das Enthaltene zwar klein, der Behälter aber groß, oder dieser zwar klein, jenes aber groß ist. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„An einer Stelle von ihm hat der Himmel seinen Sitz, an“
„einer andern dehnt sich die Hölle aus, und wieder an einer andern“
25 „befindet sich die vom Ringgebirge und dem Ozean begrenzte Erde.“
„All dies Immense, was macht es aus, o Raum, der du auch so von“
„solchen Dingen nicht nur nicht ausgefüllt wirst, sondern auch“
„nicht einmal die Bezeichnung ‚Die Leere‘ darum verloren hast.“

„Das sich beim Zerbrechen des von (Rāma's) Arm gespannten“
30 „Bogen Śiva's erhebende krachende Getöse, (gewissermaßen) das“
„Pauken-Präludium zu des edlen Jünglings Heldentaten, es (das“
„Getöse), dessen zusammengeferchtes Ungestüm im Bauche des“ 135
„Welteies wie in einer flugs geschlossenen Schachtel umherirrt, wie“
„kommt es noch immer nicht zur Ruhe?[2])“

35 In dem ersten Beispiele ist die Geringfügigkeit der enthaltenen Dinge, Himmel usw., trotz der Größe des Behälters, des Raumes, die Ursache der Schönheit; in letzterem aber die Kleinheit des Welteies trotz der Größe des Inhaltes, des krachenden Getöses.

---

ist. Dagegen beim Viṣama erkennt man zuerst, daß die Wirkung (der weiße Ruhm) der Ursache (dem dunkeln Schwert) entgegengesetzt ist, und gelangt so zur Negierung der Ursache, d. h. man erkennt, daß sie nicht die natürliche ist. Der Kommentar sagt: der handgreifliche Unterschied sei der, daß bei dem Viṣama die der Ursache widersprechende Wirkung von selbst eintrete, beim Vicitra aber durch eine bewußte Anstrengung. Der Autor habe aber jenen nur bei scharfer Analyse bemerkbaren Unterschied genannt, um einen besondern Zug recht zu betonen.

1) Lies *aharo aṇṇatto* und *suraammi.* 2) Mahāvīracarita I, 54.

Bei gegenseitigem Erzeugen einer Handlung (ergibt sich die Figur) Anyonya.

Auch sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist; denn gegenseitiges Erzeugen ist etwas Widersprechendes. Wenn die gegenseitige Hervorbringung sich auf die Handlung bezieht, 5 nicht auf die beiden Dinge selbst, weil ja von diesen so zu reden widersinnig wäre, da findet sich die Figur Anyonya, z. B.:

„Ihr durch den Busen gehobener Hals und die glatte Perlen-"
„Halskette verschönerten sich gegenseitig, sodaß der eine wie die"
„andere schmückte und geschmückt wurde[1])." 10

136 Hier bezieht sich das gegenseitige Erzeugen deutlich auf das Verschönern.

Wenn ein Inhalt als ohne Behälter, wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden, und wenn die Hervorbringung einer unmöglichen andern Sache 15 (als der erwarteten) dargestellt wird, so sind das (drei verschiedene) Viśeṣa.

Wenn trotz der Regel, daß es keinen Inhalt ohne Behälter gibt, mit Umgehung derselben ein Inhalt dargestellt wird, so ist das ein Viśeṣa. Wenn ein endliches Ding als vielfach vorkommend[2]) 20 dargestellt wird, so ist das ein zweiter Viśeṣa. Und wenn einer, der irgend etwas unternimmt, eine undenkbare andere Sache hervorbringt, so ist das ein dritter Viśeṣa. Diese Figur wird hier genannt aus Anlaß des Widerspruchs, der in der Umgehung der Angemessenheit liegt. — Die Beispiele in der genannten Reihenfolge: 25

„Wie sollten nicht die in den Himmel gegangenen Dichter"
„uns ehrwürdig sein, deren an zahlreichen Vorzügen reiche Muse"
„bis zum Ende des Kalpa die Welten entzückt![3])"

137 „In dem Palaste Sie, an allen Orten Sie, hinten Sie, vornen Sie,"
„auf dem Lager Sie, auf jedem Wege Sie. Für mich, den durch" 30
„Trennung Gequälten, gibt es, ei, keine andere Wesenheit als diese:"
„Sie, Sie, Sie, Sie, Sie, Sie in der ganzen Welt: was ist das für"
„ein Monismus[4])!"

„Wenn du auch nur einen Augenblick in einem sündlosen"
„Herzen Stand faßest, o Śambhu, was richtest du dann nicht aus!" 35

Obgleich die Dichter, die Behälter, nicht vorhanden sind, bleibt der Inhalt, ihre Muse, bestehen; da *viṣaya* bedeutet: „nicht davon verschieden sein", so sind sie (die Dichter) Behälter (für die *giras*), ihr *viṣaya*[5])(?); ebenso befindet sich die eine Frau gleichzeitig im

1) Kum. S. I, 42.

2) Und zwar **gleichzeitig**, wie bei der Besprechung des Paryāya p. 150 bemerkt wird. 3) Rudraṭa IX, 6.

4) Amaru 102. Ich lese in dem dritten Pāda mit Arjunavarmadeva *me* statt *te* und übersetze nach seiner Erklärung.

5) Ich übersetze nach der Lesart von K; es scheint dies zur Rechtfertigung der Wahl unseres Beispieles gesagt zu sein, die bestritten wurde, weil, wie der Kommentar sagt, *girām atra kavisvabhāvād anyatra bhāvaḥ*.

Palast usw.; und ebenso wird etwas Übernatürliches zustande gebracht, obgleich es sich um das Standfassen im Herzen handelt; dies ist der Reihe nach (in den drei Beispielen) der Gedanke.

Wenn auf dieselbe Weise, wie (von einem etwas) gemacht war, von einem andern etwas ganz anderes gemacht wird, so ist das (die Figur) Vyāghāta.

Wenn Jemand mit irgendwelchem besondern Mittel etwas hervorgebracht hat, und dann irgend ein Anderer, mit jenem rivalisierender, mit genau demselben Mittel etwas anderes macht, so ist 138 das, weil es die **Aufhebung** der hervorgebrachten Sache bewirkt, ein Vyāghāta. z. B.:

„Die den durch (Śiva's) Auge verbrannten Amor mit ihrem"
„Auge beleben, die Schönäugigen preise ich, die Siegerinnen über"
„den Unförmlichäugigen[1])."

Hier hat Hara mit einem Mittel, nämlich dem Blick, den Amor zum Objekt des Verbrennens gemacht; die Rehäugigen hingegen machen mit ebendemselben Mittel dessen Belebung, und das ist das Gegenteil vom Verbrennen. Darum ist dies die Figur Vyāghāta. Sie tritt hier als Grund eines Vyatireka auf; denn die beiden Wörter ‚Unförmlichäugig' und ‚Schönäugig' schließen einen Vyatireka ein, und das Wort Siegerinnen spricht ihn aus. Wie bisher ist der Gegenstand der Behandlung im Allgemeinen (nämlich der Widerspruch) (Veranlassung für) die Definition.

Dieselbe Figur findet sich auch auf andere Art, weshalb 139 er sagt:

Und eine der (vorgestellten) Wirkung widersprechende Handlung, die sich wie von selbst ergibt, ist auch ein Vyāghāta.

Wenn irgend etwas vorgestellt wird als die Ursache von einer bestimmten Wirkung, aber so dargestellt wird, daß es etwas jener Wirkung Widersprechendes hervorbringt, so ist auch das ein Vyāghāta, weil es die **Aufhebung** der vorgestellten Wirkung verursacht. Und das Eintreten des der vorgestellten Wirkung Widersprechenden ist ganz einfach (oder leicht) im Vergleich mit jener Wirkung, weil jene Ursache ihm durchaus gemäß ist. Dabei hört aber das als Wirkung vorgestellte nicht auf, eine (mögliche) Wirkung zu sein, weil das ihr Widersprechende viel leichter als Wirkung eintritt. Darin liegt der Unterschied von dem zweiten Viṣama (p. 117 f.). Dort tritt nämlich die Wirkung nicht ein und es ergibt sich ein Nachteil. Hier aber wird die (vorgestellte) Wirkung nicht eine Nicht-Wirkung, weil eben das ihr Widersprechende, sei es ein Nachteil oder ein Vorzügliches[2]), leichter eintritt.

---

1) Viddhaśālabhañjikā I, 2.
2) *anarthasya vyatirekiṇo 'pi.*

z. B.: im Harṣacarita (p. 184), was Śrīharṣa zu Rājyavardhana spricht: „Wenn du denkst: ‚er ist noch ein Kind‘, so darfst du“ „mich erst recht nicht verlassen; oder ‚er muß gehütet werden‘,“ „so ist das Asyl deiner Arme meine Hut[1].“

Die Jugend, die Schutzbedürftigkeit usw., was Rājyavardhana 5 als Gründe, den Śrīharṣa nicht in den Feldzug mitzunehmen, vorgestellt hatte, wird hier von Śrīharṣa dem Rājyavardhana gegenüber vielmehr als Gründe ihn mitzunehmen und als leicht zum Ziele führend dargestellt; darum ist es die Figur Vyāghāta.

Nachdem die auf dem Widerspruch beruhenden Figuren aus- 10 140 einander gesetzt sind, werden jetzt diejenigen Figuren beschrieben, die durch eine Kettenbildung geschmückt[2]) sind.

Wenn das je Vorangehende der Grund für das je Folgende ist, (so ist das eine) Kāraṇamālā.

Wenn das je Vorhergehende der Reihe nach für das je Fol- 15 gende zum Grunde wird, dann ist das die Figur Kāraṇamālā. z. B.:

„Sinneszüglung ist die Ursache der Bescheidenheit, aus der“ „Bescheidenheit gehen hohe Vorzüge hervor, wegen hoher Vorzüge“ „wird man vom Volke geliebt, aus der Liebe des Volkes entsteht“ „das Glück.“ 20

Hier bewirkt die Reihenfolge von Wirkung und Ursache die Schönheit.

Wenn das je Folgende als Attribut dem je Vor- 141 angehenden hinzugesetzt oder weggenommen wird, so ist das die Ekāvalī. 25

Wo dem je Vorhergehenden gegenüber der Reihe nach das je Folgende als dessen Attribut erscheint, da liegt die Figur Ekāvalī vor:

Durch Hinzufügen:

„Wo in den Häusern edle Frauen, der Frauen Leiber mit“ 30 „Schönheit geziert waren, ihre Schönheit Liebreiz entfaltete und“ „dieser Liebreiz Amors Waffe war!“[3])

Hier gelten die Frauen als das den Häusern zukommende Attribut, und ebenso die Schönheit als das der Weiber, und so fort.

Durch Wegnahme: 35

„Da war kein Wasser ohne schöne Lotusse, kein Lotus, in“ „dem nicht Bienen saßen, keine Biene, die nicht lieblich summte,“ „kein Gesumme, das nicht das Herz entzückte[4]).“

Schöne Lotusse zu besitzen gilt hier als das dem Wasser durch Negierung beigelegte Attribut, ebenso die drinsitzenden Bienen als 40 das der Lotusse.

---

1) Vgl. oben p. 118.
2) Lies °*opacitritā* statt °*opacitā*.
3) Navasāhasāṅka I, 22.
4) Bhaṭṭikāvya II, 19.

Wenn das je Vorangehende dem je Folgenden einen Vorzug verleiht, so ist das ein Mālādīpaka.

Wenn das je Folgende dem je Vorhergehenden Vorzüglichkeit verschafft, so ist das eine Ekāvalī; umgekehrt, wenn das je Vor-
5 angehende dem je Folgenden Vorzüglichkeit verschafft, ein Mālādīpaka. Mit Rücksicht auf den besondern Reiz, der in der Verkettung liegt, haben wir, als vom Dīpaka gehandelt wurde, die Gelegenheit 142 vorheigehen lassen und geben die Definition hier. Vorzüge verleihen heißt soviel wie Vorzüglichkeit verursachen. z. B.:

10 „Als du auf dem Schlachtfeld angelangt den Bogen spanntest,“
„Majestät, höre, was alles sich mit wem im Nu vereinigte: mit“
„dem Bogen die Pfeile, mit den Pfeilen des Feindes Haupt, mit“
„dem der Erdkreis, mit dem du, mit dir unvergleichlicher Ruhm,“
„und mit dem Ruhm die Dreiwelt[1].“

15 Hier verschaffen der Reihe nach der Bogen usw. den Pfeilen usw. Vorzüglichkeit. Veranlaßt durch die (gemeinsame) Handlung des Vereinigens findet sich hier ein Dīpaka, wobei die Objekte der gemeinsamen Handlung, jedes mit dem folgenden, verknüpft sind.

Die Auszeichnung des je Folgenden (vor dem je
20 Vorangehenden) ist Udāra (oder Sāra).

Wenn das je Folgende im Verhältnis zu dem je Vorangehenden als ausgezeichnet dargestellt wird[2], so ist das die Figur Udāra, z. B.:

„Beim Gewinn der Erde ist die Stadt das Beste, in der Stadt“
„das Haus, und in der Wohnung ein einziger Ort, an dem das“
25 „Bett, im Bette ein schönes Weib mit Juwelen geschmückt, das“
„ist das Beste der Königsfreuden[3].“

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit der Erde hat die 143 Stadt den Vorzug, verglichen mit der Stadt ein Teil derselben, das Haus usw. Ferner:

30 „Beim Königtum ist das Land das Beste, im Lande die Stadt,“
„in der Stadt der Palast, im Palast das Bett, auf dem Bette ein“
„schönes Weib, Amors höchstes Gut[4].“

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit dem Königtum hat das Land den Vorzug, verglichen mit dem Lande in Teil des-
35 selben, die Stadt usw.

Die Figuren, bei denen der Reiz in der Verkettung liegt, haben wir gelehrt; nun werden zwei Figuren genannt mit Rücksicht auf die Grundzüge des Tarka; von diesen

Kāvyaliṅga (poetische Motivierung), wenn der Grund
40 im Satzsinn oder in Wortbedeutungen liegt.

Wenn der Grund in Gestalt der Ursache als syllogistisches 144

1) Khaṇḍapraśasti 66, nach Sbh. (2513) von Mayūra.

2) Ich konjiziere *upanibandhanatvam*, wie der Kommentar auf der folgenden Seite unten liest.

3) Bṛhatsaṃhitā 74, 1.

4) Rudraṭa K. A. VII, 97.

Merkmal dargestellt wird, sei es, daß er in dem Satzsinn, sei es, daß er vermittelst eines Attributes in einer Wortbedeutung liegt, so ist das Kāvyaliṅga. Zum Unterschied vom Tarka ist *kāvya* in dem Namen hinzugefügt. Denn hier kommen *vyāpti, pakṣadharmatā, upasaṃhāra*[1]) usw. nicht vor. Wenn er in dem Satzsinn liegt, 5 dann ist das in dem Gesagten dargestellte der Grund (d. h. Ursache), sonst unterschiede sich diese Figur nicht vom Arthāntaranyāsa.

Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Der blaue Lotus, der mit deinem Auge die Schönheit teilt," „ist im Wasser untergetaucht; von Wolken ist verhüllt, o Ge-" 10 „liebte, der Mond, der deines Antlitzes Glanz nachahmt; und auch" „die Schwäne, die ihren Gang deiner Gangart nachbilden, zogen" „von dannen: das Schicksal gönnt mir nicht einmal, auch nur an" „einer Ähnlichkeit mit dir mich zu ergötzen.[2])"

145 „Die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbha-" 15 „gras, gaben mir, der nicht wußte, wohin du gegangen, Auskunft," „indem sie ihre von erhobenen Wimpern bekränzten Augen nach" „dem Süden richteten."

In dem ersten Beispiel ist der Sinn der drei ersten Pādas, also mehrere Satzinhalte, als Grund[3]) für den Sinn des vierten Pāda 20 gesetzt; im zweiten ist die[4]) Wortbedeutung „indem sie richteten" in Gestalt eines Attributes der Gazellenweibchen als Grund ausgesprochen.

So wird das Kāvyaliṅga auch als in e i n e m Satzinhalt befindlich exemplifiziert. z. B.: 25

„Es gibt doch beliebte Hausgötter; wie paßt, o Kind, die" „Buße zu deinem Körper! Die zarte Śirīṣablume erträgt wohl den" „Fuß der Biene, nicht aber den eines Vogels[5])."

„Mein Herz, das in ihrer Nähe von Staunen starr, jedes" „andern Gefühles bar, vor Freude festgebannt war als wie mit" 30 „Nektar übergossen, das liegt jetzt wie von glühenden Kohlen be-" „rührt in Qualen[6])."

146 In dem ersten Beispiel ist der Inhalt des Satzes „es gibt doch beliebte Hausgötter" usw. als Grund für das Verbot der Buße, die durch die Erlangung des Geliebten begründet ist, ausgesprochen; 35 im zweiten dagegen ist es die Wortbedeutung „von Staunen starr" als Attribut für „jedes andern Gefühles bar".

W e n n d e r B e w e i s f ü r d a s z u B e w e i s e n d e a u s g e f ü h r t w i r d, s o i s t d a s A n u m ā n a (Schluß).

---

1) Gemeint ist *upanaya*.
2) Von Yaśovarman nach Suvṛttatilaka, Kāvyamālā p. 47.
3) Lies mit K. *caturthapādārthe*.
4) *anekaḥ* ist in der Übersetzung ausgelassen. Es soll wohl sagen, daß außer *vyāpārayantyaḥ* noch andere Wörter in Betracht kommen, die aber nicht einen Satz bilden.
5) Kum. S. V, 4.
6) Mālatīmādhava I, 17.

Wo durch ausdrückliche Worte der Beweis mit positiver oder negativer Konkomitanz des Attributes der Sache[1]) zur Erkenntnis des zu Beweisenden ausgeführt wird, da liegt die Figur Anumāna vor. (Jedoch) muß noch ein anderer Reiz hinzukommen, weil sonst kein Unterschied von dem logischen Beweise wäre. z. B.:

„Da die Höhlung des Himmels der Rauch flüchtiger Wolken"
„bedeckt, und da die Leuchtkäfer das Aussehen von Funken haben,"
„und da der Himmel rings lichterloh ist von dem Aufflammen der"
„Blitzflammen, so meine ich, daß der Liebesbrand den Wald der"
„Wanderer ergriffen habe[2])."

Hier sind Rauch, Funken, roter Himmel syllogistische Merkmale des Feuers und lassen, da sie den drei Anforderungen genügen[3]), das durch das Wort Brand mitgeteilte Feuer erschließen; darum ist es ein Anumāna. Von dem logischen Schluß unterscheidet sich dieser durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits infolge der Verquickung[4]) mit einer andern Figur, in Gestalt einer zugrunde liegenden Metapher.

Zuweilen kommt diese Figur aber auch rein vor. 147

„Wohin sie mit Blicken, unstät wie Wellenspiel, ihre Brauen"
„richten, da schlagen unaufhörlich ein jene herzdurchbohrende"
„Pfeile; also läuft wahrhaftig immer vor ihnen her ihr Knappe,"
„der zornige Amor, der in geschäftiger Hand den auf gespanntem"
„Bogen aufgelegten Pfeil hält."

Denn hier ist für das zu Beweisende: daß nämlich Amor vor den Frauen einhergeht, und das Beweismittel: das Einschlagen der Pfeile infolge der Tätigkeit der Brauen jener; es ist von keiner andern Figur begleitet und daher liegt ein reines Anumāna vor. Es wird schön durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits, insofern es in einem Gedanken liegt, der lediglich durch eine kühne Wendung (des Dichters) zustande kommt.

[Folgendes[5]) ist der Kernpunkt der Sache. Es gibt ein Be-

1) *pakṣadharmānvayavyatirekavat sādhanam.*

2) Von Muktākaṇa nach Suvṛttatilaka, Kāvyamālā II, p. 44.

3) *Trairūpyam punar liṅgasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva niścitam.* Nyāyabindu 2. Das ist buddhistische Logik, siehe oben p. 12 Note 2. Ursprünglich aber auch bei den Vaiśeṣika: *yad anumeyena sambaddham prasiddhaṃ ca tadanvite | tadabhāve ca nāsty eva tal liṅgam anumāpakam* ‖ Praśastapāda p. 200, wo auch p. 204 der Ausdruck *trirūpaṃ liṅgam* gebraucht wird.

4) Statt *bhaṅgīkāreṇa* ist es besser *garbhīkāreṇa* zu lesen, welches Wort der Kommentar gebraucht. Ich übersetze *vicchitti* mit Kolorit. *kavipratibhātmakavicchittiviśeṣa* im Kommentar p. 144.

5) Die eingeklammerte Stelle ist offenbar wieder ein Kroḍapatra; denn es ist undenkbar, daß der Autor hier eine Erklärung gibt, die seine frühere Definition des Arthāntaranyāsa über den Haufen wirft, sich dabei auf die Autorität Udbhaṭa's und dessen Definition des Kāvyaliṅga berufe, welche seiner eigenen Definition dieser Figur widerspricht, und zu guterletzt den Widerspruch mit ziemlich leeren Worten zu beseitigen rät, wozu der Kommentar selbst bemerkt *na punar vastutaḥ sambhavati.* Anumāna, Kāvyaliṅga und Arthāntaranyāsa

weisverhältnis und ein Begründungsverhältnis; ersteres liegt vor, wenn etwas noch nicht Anerkanntes zur Anerkennung gebracht werden soll, letzteres, wenn etwas Anerkanntes zu (mehrerer) Anerkennung gebracht werden soll. Beim Beweisverhältnis haben wir das Anumāna. Beim Begründungsverhältnis (muß man unterscheiden); A. Die Wortbedeutung ist der Grund; wo sie als Grund ausgesprochen ist, wie Kum. S. I, 36 „wegen der Rauheit ihrer Haut waren die Rüssel der Elefanten (nicht mit ihren Schenkeln zu vergleichen)“, da liegt keine Figur vor; wo aber der gewählte Ausdruck zur Begründung wird, wie in obigem Beispiel p. 145 „die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbhagras“, da liegt Kāvyaliṅga vor. B. Der Satzsinn ist der Grund: wenn die Darstellung selbst zur Begründung dient, ohne daß die Begründung durch ein spezielles Wort angezeigt ist, so ist das ein Kāvyaliṅga[1]); wenn aber das als selbständig (oder beziehungslos) Hingestellte der Grund ist, dann ist es ein Arthāntaranyāsa. Bei dieser Betrachtungsweise könnte nur ein Kāvyaliṅga herauskommen, wenn Ursache oder Wirkung als Satzsinn den Grund bilden; weil der begründende Satz eine Beziehung (sei es als die Ursache oder als die Wirkung) hat und somit nicht beziehungslos ist[2]). Daher bliebe nur das Verhältnis vom Allgemeinern und Besondern als Feld des Arthāntaranyāsa. Wenn aber gesagt wurde, daß die Begründung des Arthāntaranyāsa auch im Verhältnis von Ursache und Folge liege, so geschah das ohne Rücksicht auf die genannte Definition des Kāvyaliṅga, weil die Anhänger Udbhaṭa's diejenige Definition, welche jenes Verhältnis als Feld des Kāvyalinga beansprucht, nicht anerkennen[3]). Legt man aber die (von R. gegebene) Definition zugrunde, so muß man den Widerspruch beseitigen, (indem man sagt:) in solchen Fällen wie dem Beispiel p. 144 ist ein ihm gehöriges Feld des Kāvyaliṅga verschieden[4]) vom Arthāntaranyāsa aufgezeigt, und vorher ist für diesen das Begründungsverhältnis von Ursache und Wirkung gezeigt worden.]

Nachdem so zwei auf einem logischen Prinzip beruhende Figuren besprochen sind, werden jetzt die auf Prinzipien der Satz(ökonomie) beruhenden Figuren behandelt.

---

in ihrem gegenseitigen Verhältnis bilden einen viel diskutierten Gegenstand für die Poetiker, vgl. Ekāvalī, p. 299 ff.; besonders Trivedi's Anmerkungen zu dieser Stelle p. 677 ff.

1) Man erinnere sich, daß es zwei Arten von Kāvyaliṅga gibt, je nachdem das Begründende *padārtha* oder *vākyārtha* ist.

2) Besser wäre gesagt: *sāpekṣatvena tāṭasthyābhāvāt*, und Ruyyaka würde auch so geschrieben haben.

3) Nach ihnen beruht das Kāvyaliṅga im *padārtha*.

4) Ich konjiziere: *arthāntaranyāsād darśita iti.*

5) Lies *vākya°* für *kāvya°*, cf. Ekāvalī VIII, 60, ebenso p. 164 für *bāhya°*. Es ist allerdings nicht recht einzusehen, wie sich die betreffenden Figuren aus dem *vākyanyāya* ergeben sollen.

Wenn vorgeführte Dinge der Reihe nach wieder aufgeführt werden, so (ist das die Figur) Yatbāsaṃkhya.

Vorgeführt = vorher aufgeführt; wieder aufgeführt = nachher aufgeführt. Und diese Wiederaufführung betrifft selbstver-
5 ständlich[1]) andere Dinge; und dabei ergibt sich die Beziehung 149
aus dem Satzsinne[2]). So besagt unsere Definition: wenn vorher aufgeführte Dinge zu nachher aufgeführten Dingen der Reihe nach in Beziehung stehen, so ist das ein Yatbāsaṃkhya. Andere[3]) aber haben diese Figur mit dem Namen Krama belegt.

10 Das Yatbāsaṃkhya ist zweifacher Art; ausgesprochen und zu erraten. Ausgesprochen (*śābda*) ist es, wenn die einzelnen nicht komponierten Wörter zu anderen desgleichen begrifflich in Beziehung stehen, weil man da die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung als zu Tage liegend erkennt. Zu erraten (*ārtha*) ist es
15 aber, wo die Wörter in zwei Composita verbunden sind: da ist zwar die Beziehung der einen Gruppe zur andern ausgesprochen, aber durch Überlegung beim Auffassen des Sinnes erkennt man die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung (der Glieder), daher denn in diesem Falle das Yathāsaṃkhya zu erraten ist.

20 Ein Beispiel für die erste Art ist:

„Als, o König, der Schöpfer dich der Schönheit Heim, der Herr-“
„lichkeit mit Kraft paart, das Haupt der Freigebigen, dessen Arm“
„der Erde Bürde tragen kann, hervorgebracht hatte, warum wurde“
„da der Mond hergestellt, warum diese Sonne gemacht, warum“
25 „der Stein der Weisen hervorgebracht, warum, ach, vergeblich“
„jene Hauptgebirge geschaffen?“[4])

Da man hier die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung vom „Heim der Schönheit“ usw. zu „Mond“ usw. als klarzutageliegend erkennt, so ist es ein ausgesprochenes Yatbāsaṃkhya.

30 Das andere Beispiel:

„Die Ruß-, Schnee- und Goldfarbigen, auf dem Suparṇa, Stier“
„und Schwan reitenden, auf dem Ozean, Berg und Lotus thronenden“
„Hari, Hara und Brahman mögen euch Heil spenden[5]).“

Hier sind Ruß usw. mit Suparṇa usw. verbunden und diese
35 mit Ozean usw. und diese mit Hari usw.; diese Verbindung untereinander[6]) wird beim Hören (oder Lesen der Strophe) als in den einzelnen Gruppen liegend erfaßt; aber indem man der Entsprechung der Bedeutung nachgeht, erkennt man, daß die Beziehung der Glieder (der einzelnen Gruppen) zueinander in der gleichen Reihen-
40 folge besteht; daher ist hier das Yatbāsaṃkhya „zu erraten“.

---

1) *arthāt*; denn wenn dieselben Dinge zum zweiten Male genannt würden, so wäre es Tautologie.

2) *sāmārthyāt* = *vākyaparyālocanabalāt*: damit der Satz einen befriedigenden Sinn ergebe, muß man die betreffende Beziehung annehmen.

3) z. B. Vāmana IV, 3, 17.

4) Khaṇḍapraśasti V, 105. 5) Rudraṭa VII, 36.

6) Lies *sahasambandhī* für *saha sambandho*.

150 Wenn der Reihe nach eins in mehreren oder mehreres in einem (statt hat), (so heißt die Figur) Paryāya.

Dies wird hier vorgetragen, weil von Reihenfolge die Rede ist. Wenn ein Inhalt in mehrfachem Behälter sich befindet, so ist das eine Art des Paryāya. Man könnte einwenden: in der obigen (p. 136) Definition der Figur Viśeṣa hieß es: „wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden (dargestellt wird)“; warum wird dann hier dies gesagt? Einem solchen Einwurf zu begegnen wird hier gesagt „der Reihe nach“. Und weil hier die Reihenfolge ausdrücklich genannt ist, so ist selbstverständlich dort die Gleichzeitigkeit zu verstehen. Dadurch hat unsere Figur ein von jener verschiedenes Feld.

Ebenso, wenn in einem Behälter ein mehrfacher Inhalt ist, so ist das eine zweite Art des Paryāya[1]. Man könnte einwenden: „hierfür wird die Figur Samuccaya gelehrt werden“. Aus dem Grunde muß „der Reihe nach“ hinzugesetzt werden. Darum wird in der Definition das Samuccaya: „die Gleichzeitigkeit von mehreren Eigenschaften bezw. Handlungen heißt Samuccaya“ (p. 159) die Gleichzeitigkeit hervorgehoben. Insofern ist die Bezeichnung Paryāya sachgemäß[2], weil es sich um eine Reihenfolge handelt. Da dabei das Tauschen fehlt, so ist unsere Figur von der Parivṛtti verschieden; denn als deren charakteristisches Merkmal wird (gleich) das Tauschen genannt werden.

151

Das Mehrfache kann vereinzelt oder zusammenhängend[3] sein, ist also von zweierlei Art; und diese Zweiheit betrifft sowohl den Behälter als den Inhalt, woraus sich vier Arten ergeben, für die wir der Reihe nach Beispiele geben:

„Wer hat, o Kālakūṭa, dir das Gesetz deines Wohnens in“
„immer höherem und höherem Sitze gelehrt: zuerst im Herzen des“
„Ozeans, dann in Śiva's Halse, jetzt wohnst du in der Rede der“
„Bösen[4].“

„Die schminkeberaubte Lippe und den von des Busens Schminke“
„geröteten Spielball meidend ist jetzt deine Hand mit ihren durch“
„das Pflücken der Kuśahalme wunden Fingern vertraut geworden“
„mit dem Rosenkranze[5].“

„Zur Nachtzeit wird die Hauptstraße, welche einst ver-“
„liebte Mädchen mit glänzenden klingelnden Fußspangen passierten,“

---

1) Im Text irrtümlich als Sūtra gedruckt.

2) Der Kommentar bezieht sich auf Pāṇ. III, 3, 38, um die Bedeutung Reihenfolge für *paryāya* herauszubekommen. Es bedeutet aber eigentlich etwas anderes: das Nichtüberspringen dessen, der an der Reihe ist, z. B. *tava paryāyaḥ* „du bist an der Reihe“. Mallinātha zu Ekāvalī, p. 305, erklärt *paryāya* = *paryāyavān* nach Pāṇ. V, 2, 127.

3) *saṃhatarūpa* = *saṃghātarūpa*.

4) Bhallaṭa 4.

5) Kum. S. V, 11.

„von Schakalinnen durchwandert, die bei dem Feuerschein ihres“ „heulenden Rachens Beute spähen [1]).“

„Einst war's ein Fest für meinen Mund, zu sagen: Liebliche,“ „Schlanke, Liebe, Schätzchen; jetzt kommen durch Schicksalsfügung“ 5 „aus ihm die Worte: Gattin, Frau.“

Im ersten Beispiel ist das eine Kālakūṭa dargestellt als der Reihe nach sich in mehreren einfachen „Behältern“ aufhaltend; im zweiten die eine Hand als in mehreren Zusammenhängenden der Reihe nach seiend, weil Lippe und Spielball durch den Gebrauch des 10 Wortes Meiden, (von dem beide abhängig sind) als zusammenhängend sich ergeben; im dritten sind die verliebten Mädchen und die Schakalinnen, mehrfache Naturen, aber nicht mit einander zusammenhängend, in einem „Behälter“, der Hauptstraße, nach einander; 152 im vierten Beispiel ist in dem Munde [2]) als einem „Behälter“ ein 15 mehrfacher (Inhalt): die Wortklasse „Liebliche“ usw., und die Wortklasse „Gattin“ usw., die als Klassen zusammenhängender Natur sind, als der Reihe nach statthabend dargestellt.

Wenn Gleiches, Geringeres oder Besseres gegen Gleiches, Besseres oder Geringeres eingetauscht wird, 20 (so heißt diese Figur) Parivṛtti.

Eintauschen bedeutet hier, daß man etwas gibt und etwas anderes nimmt. Für ein Gleiches, *i. e.* von ähnlichen Eigenschaften, das man gibt, nimmt man etwas ihm Ähnliches; für ein Besseres, *i. e.* von vorzüglicherer Qualität, das gegeben wird, eignet man sich 25 etwas Geringeres, *i. e.* an Qualität niedrigeres an; ebenso für etwas Geringeres *i. e.* von niedrigerer Qualität das gegeben wird, nimmt man etwas von besserer Qualität *i. e.* Vorzüglicheres. So hat die Parivṛtti drei Arten. Weil hier auch die Vorstellung einer Reihenfolge statthat [3]), so wird diese Figur gleich nach dem Paryāya 30 definiert. Die Parivṛtti von Gleichem, z. B.:

„Der in dem nach dem Tode Hiraṇyākṣa's benannten Kämpfen“ „seine Brust den Götterfeinden bot und dafür Ruhm mitsamt dem“ „Sieg dahinnahm [4]).“

Hier sind Brust und Ruhm von gleicher Qualität. Ein Ver-35 tauschen von Besserem:

„Warum hast du die Schmucksachen abgelegt und in der“ „Jugend das Bastgewand, das das Alter ziert, angelegt? Sag, ob“ „am Abend, wann Mond und Sterne leuchten, die Nacht sich dem“ „Aruṇa paaren soll [5])?“

40 Hier wird für etwas von vorzüglicher Qualität, die Schmucksachen, das Bastgewand, etwas Minderwertiges, umgetauscht. Ein Vertauschen von Geringerem:

---

1) Raghuvaṃśa XVI, 12.
2) Lies *vadane* statt *vacane.*
3) Lies *pratibhāsasambhavāt* nach Anleitung des Pratīka: *prātibhāseti.*
4) Udbhaṭa V, 32. 5) Kum. S. V, 44.

„Warum trauern doch die Weisen um jenen uralten in den"
„Himmel aufgenommenen Jaṭāyus, der durch Hingabe des gebrech-"
„lichen Leibes Ruhm, strahlend wie Mondesglanz, erkaufte?"

153 Hier wird um etwas Minderwertiges, den Leib, etwas Wertvolles, der Ruhm, eingetauscht. 5

„Indem du deinen Anblick botest, hast du, o Schöne, mein"
„Leben gekauft; aber daß du mein Herz nimmst und mir dafür"
„Liebesqual gibst, ist arg[1])!"

Hier ist in der ersten Hälfte Vertauschen von Gleichem, in der zweiten von Geringerem. 10

W e n n e i n s a u f m e h r e r e s a n w e n d b a r i s t, a b e r a u f e i n s b e s c h r ä n k t w i r d, (so i s t d a s d i e F i g u r) Parisaṃkhyā (Restriktion).

Dies wird hier vorgetragen, weil von Einem und Mehrerem die Rede war. Wenn eine Sache als auf Mehreres gleichzeitig zu- 15 treffend (oder ihm angemessen) gedacht wird, dann aber auf Eins, worauf man nicht von selbst verfällt, mit Ausschließung eines zweiten beschränkt wird, so ist das eine Parisaṃkhyā[2]). *pari* in der Bedeutung des Ausschließens: mit Ausschließung von etwas irgendwo Aufzählen (*saṃkhyāna*) *i. e.* als etwas Darzustellendes Rechnen, ist 20 *parisaṃkhyā*. Diese erscheint nun entweder als Antwort auf eine Frage oder auch in anderer Form, und ist also zunächst zweifach; und da nun in beiden Fällen die Ausschließung (des Andern) ausgesprochen oder aus dem Sinne zu ergänzen sein kann, so ergeben sich vier Arten. Beispiele dafür der Reihe nach: 25

154 „Was ist ein dauerhafter Schmuck? Der Ruhm und nicht"
„ein Juwel! Was soll man tun? Das von Edlen geübte Gute,"
„nicht die Sünde! Was ist ein ungehindertes Auge? Der Verstand,"
„nicht das Sehorgan! Wer anders als du weiß recht und falsch"
„zu unterscheiden?" 30

„Was sollen Männer hochhalten? Die reine Nähe des Himmels-"
„flusses! Worüber soll man ausschließlich sinnen? Über die Füße"
„Viṣṇu's! Was soll man zu gewinnen streben? Tugend (und Ver-"
„dienst)! und was soll man begehren? Mitleid! Als welchen"
„Dingen ergeben die Seele zu endloser Befreiung fähig wird." 35

„Liebe zu Śiva, nicht zum Reichtum; Enthusiasmus für die"
„Wissenschaft, nicht für Amors Waffe, die Mädchen; Sorge für"
„den Ruhm, nicht für den Leib: das findet man meistens bei"
„großen Männer."

„Krummheit wohnt in deiner Locken Fülle, Röte (Leiden-" 40

1) Rudraṭa VII, 78.

2) Ich lese mit Benutzung der Lesart von Kh.: *pari varjane: kasyacid varjanena*, das Pratīka: *apa varjana iti* scheint versehentlich aus dem vom Kommentar zitierten Sūtra I, 4, 88 *apaparī varjane* entstanden zu sein. Es soll hier natürlich die etymologische Erklärung der Bedeutung von *parisaṃkhyā* gegeben werden.

„schaft) in deinen Händen, Füßen und Lippen, Härte in deinen“ „Brüsten und Unstetigkeit in deinen Blicken [1]).“

Da nun hierbei die Wahl einer außerordentlichen [2]) Sache auf den Ausschluß der andern Sachen hinausläuft, so steht es nicht 5 a priori fest, ob die ausgeschlossene andere Sache ausgesprochen werden oder aus dem Sinne zu ergänzen sein solle [3]). Um die Sache als eine außerordentliche erscheinen zu lassen, wird die Darstellung zuweilen mit einer Frage eingeleitet [4]).

In Beispielen wie den folgenden:

10 „(Ujjayinī) wo nur der Koketten Augenlotusse das *śruti-*“ „*vartma* (Pfad des Gehörs oder der Offenbarung) übertreten, und“ „wo allein der Halbmond auf Mahākāla's Haargeflecht Krumm-“ „heit zeigt [5]).“

„Nur in Malereien fand sich *varṇasaṃkara* (Farbenmischung“ 15 „und Kastenvermischung), bei den Asketen *daṇḍagrahaṇa* (Er-“ „greifen des Pilgerstabes und Anwendung der Strafgewalt) [6])“ bewirkt die Verbindung mit dem Wortspiel eine außerordentliche **155** Schönheit dieser Figur.

Damit man hierbei nun nicht die bei den Exegeten [7]) geltende 20 Definition von *niyama* und *parisaṃkhyā* [8]) in Betracht ziehe, werden in unserer Definition Beschränkung (*niyamana*) und *parisaṃkhyā* als Subjekt und Prädikat ausgesprochen. Darum ist hier auch die *pākṣikī prāpti* (Alternative) gemeint, weshalb eigentlich nur die Majorität der Fälle berücksichtigt ist (wenn oben 25 gesagt wurde: „Wenn eine Sache als auf mehreres gleichzeitig zutreffend gedacht wird“).

(Schluß folgt.)

---

1) Rudrata VII, 81.

2) *alaukika*, durch den Dichter dazu erhoben.

3) Ich lese mit Kh. *vastvantaraṃ śābdam ārthaṃ veti.*

4) Die Absicht dieser Bemerkungen ist zu zeigen, daß durch jene Unterschiede nur Unterarten bedingt werden, nicht aber zwei oder vier verschiedene Figuren, die wegen ihres ähnlichen Schemas mit demselben Namen bezeichnet werden, wie dies der Fall ist z. B. bei den drei Viṣamas und Viśeṣas, den zwei Vyāghātas und Paryāyas usw.

5) Navasāhasāṅka I, 46.

6) Die erste Phrase steht Kādambarī ed. Peterson, p. 6 Z. 11 bei der Schilderung von Śūdraka's Regierung.

7) *vākyavid i. e.* die Mīmāṃsakas.

8) *niyamavidhi* ist eine Vorschrift, die von zwei Möglichkeiten eine obligatorisch macht, z. B. *vrīhīn avahanti.* Für das Opfer soll nämlich der Reis durch Stampfen in einem Mörser enthülst werden, nicht etwa mit den Nägeln. *parisaṃkhyā* ist eine Vorschrift, die etwas zulaßt, nicht um es obligatorisch zu machen, sondern um alle andern Möglichkeiten zu verbieten, z. B. *pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ.* Man darf gewisse fünfzehige Tiere essen, aber man muß sie nicht essen; man soll aber keine andern essen. *niyamavidhi* hat also eine positive, *parisaṃkhyā* eine negative Tendenz. Bei ersterer ist das, was vorgeschrieben wird, *pakṣe 'prāpta*; und es hat dann *pākṣikī prāpti*, wobei es sich also um zwei einander ausschließende Möglichkeiten handelt; cf. Rasagaṅgādhara p. 482 f., 487.

Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Schluß.)

156 Wenn nach der Analogie vom Stock und Zuckerplätzchen sich eine bestimmte Sache von selbst ergibt, (so ist das die Figur) Arthāpatti (selbstverständliche Annahme).

[1])[Der Zustand von einem Stock und einem Zuckerplätzchen 5 heißt *daṇḍāpūpikā*, gebildet mit dem Taddhita-Suffix *aka* f. *ikā* (*vuñ*) nach Pāṇ. V, 1, 133 *dvandvamanojñādibhyaś ca*, wobei das Wort nicht Vṛddhi nimmt als unter den *gaṇa pṛṣodarādi* fallend, wie in *ahamahamikā* usw.; so sagen einige. Andere aber erklären: *daṇḍāpūpikā* heißt diejenige Maxime, in welcher *daṇḍa* und *apūpa* 10 vorkommen; wie *ahamahamikā*, in der Bedeutung „daß ich es vermöchte, daß ich es vermöchte!", ist es mit dem besitzanzeigenden *ka*, *ika* (*ṭhan*) gebildet (cf. Pāṇ. V, 2, 115 f.). Andere erklären, *daṇḍāpūpikā* sei „wie *daṇḍa* und *apūpa*", und nehmen nach Pāṇ. V, 3, 96 *ive pratikṛtau* das Suffix *kan* an]. 15

Hier ergibt sich nämlich aus dem Benagen eines Stockes durch eine Maus als selbstverständlich, daß das bei jenem liegende Zuckerplätzchen (von ihr) gefressen worden sei; diese Maxime wird mit dem Namen *daṇḍāpūpikā* belegt. Und wie sich hier aus dem Benagen des Stockes das Fressen des Kuchens als selbstverständlich 20 ergibt, ebenso folgt, wenn eine Sache eingetreten ist, eine andere Sache aus der Sachlage, die darin besteht, daß derselbe Modus 157 zugrunde liegt[2]): das ist Arthāpatti. Und das ist kein syllogistischer Schluß, weil die Gleichheit des Modus keine (tatsächliche) Verbindung (zwischen *hetu* und *sādhya*) ist, und ohne eine solche kein 25

1) Die eingeklammerte Stelle ist handgreiflich eine Glosse. Grammatische Erörterungen, dazu so lange, wirre und lahme, sind nicht in der Art unseres Autors; vollends vor der Sacherklärung ist sie nicht am Platze. Im Text verbessere *dvandva* für *daṇḍa*, *ahamahamikādāv* für *ahamahamityādāv*, *pratikṛtau* für *prakṛtau*.

2) D. h. nach demselben Grundsatz, nach dem die eine Sache konstatiert ist (*siddhi*), ist es auch die andere. Komm.

Schluß statthat. — Weil die Arthāpatti ein Modus der Exegeten ist, so wird sie wegen ihrer Gleichartigkeit mit diesem hier besprochen.

Die Arthāpatti ist nun zweifach, jenachdem aus etwas in den Zusammenhang Gehörigem sich etwas nicht Hineingehöriges ergibt, oder umgekehrt. Erstere wie folgt.

„Auch dem Śiva vergingen mit Mühe jene Tage in Sehnsucht“
„nach Vereinigung mit der Tochter des Berges; welchen Sklaven“
„der Sinne sollten nicht jene Zustände erregen, wenn sie selbst“
„den HERRN beeinflussen?[1]“

Hier gehört das Erlebnis[2] Śivas in den Zusammenhang und suggeriert ein solches der Menschen, das nicht in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich. Ein Beispiel der zweiten Art:

„Daß die Berge sich nicht beugen, wenn du Starkarmiger den“
„Bogen spannst, ist wunderbar. Was soll man reden von jenen“
„elenden Krähen, die Feinde heißen?[3]“

Hier gehört der Vorgang mit den Bergen nicht in den Zusammenhang und er suggeriert den mit den Feinden, der in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich.

Zuweilen wird der Grund für die Gleichheit des Modus durch ein Wortspiel angedeutet, z. B.:

„Sein Schmuck ein furchterregender Menschenschädel, seine“
„Gesellschaft Bhṛṅgin mit dem zerfallenen Leibe[4], seine Habe ein“
„einziger alter Stier: das ist der Zustand selbst des Śiva, des Herrn“
„aller Götter, obschon die Mondsichel auf seinem Haupte thront“
„(wenn das Schicksal widrig ist über unserem Haupte), was bedeuten dann wir Armen!“

Hier ist in *vidhau vakre* ein Wortspiel. Aus dem nicht in den Zusammenhang gehörigen Vorgang mit Śiva ergibt sich die in den Zusammenhang gehörige andere Sache.

Der Gegensatz von zwei gleichmächtigen Sachen ergibt die Figur Vikalpa (Alternative).

Wenn zwei einander widersprechende Sachen, die, weil von derselben Berechtigung, gleich mächtig sind, bei ein und derselben Gelegenheit Anwendung (oder Zulassung) gleichzeitig fordern, Gleichzeitigkeit aber wegen ihres gegenseitigen Widerspruchs nicht möglich ist, so ist das ein Vikalpa (Alternative).

Schön ist er, wenn sich unter ihm eine Ähnlichkeit verbirgt. Z. B.: „beugt die Häupter oder die Bogen (beim Spannen derselben), legt an eure Ohren meine Befehle oder eure Bogensehnen“ usw.[5]). Hier liegt bei dem von gegnerischen Königen auszuführenden Beugen

1) Kum. Sambh. VI, 95.
2) Lies *vṛttāntaḥ* für *vṛttaḥ*.
3) Harṣac. 7. U. (p. 202).
4) Lies *viśīrṇāṅgo* mit Kāvyapradīpa p. 348.
5) Harśacarita N. S. P. ed. p. 194.

der Häupter und Bogen die gleiche Berechtigung vor. Auch Frieden und Krieg sind hier in derselben Reihenfolge gleichberechtigt, da hinsichtlich des gegnerischen Königs jeder von beiden ausschließliche Beachtung beansprucht. Und da nun die beiden (Frieden und Krieg) einander widersprechen, so können jene beiden (Beugen der Häupter und Bogen) nicht gleichzeitig stattfinden[1]). Es kommen aber (Frieden und Krieg) hier gleichzeitig in Betracht, weil eine andere Eventualität undenkbar ist. Es liegt also hier ein richtig begründeter Vikalpa vor. Da in dem Beugen die Ähnlichkeit jener beiden liegt, so ist es auch eine poetische Figur[2]). Und ebenso muß man es sich bei „legt an eure Ohren“ und in andern Fällen zurechtlegen.

Und da diese Figur eine Ähnlichkeit in sich birgt, so erscheint sie zuweilen mit Benutzung des Wortspieles z. B.:

„Die Blicke in Liebe Ergebener entzückend, mit dem blauen“
„Lotus wetteifernd, von den der Versenkung obliegenden zum Objekt“
„der Meditation gemacht zur Erlangung des Heils (bezw. des Er-“
„wünschten[3])), ein Schatzhaus der Schönheit, Gefallen den Augen“
„der Lakṣmī bereitend, möge das Augenpaar oder der Leib Hari's“
„euch des Weltlebens Leid lindern[4])“.

Hier ist „das Augenpaar oder Leib“ eine Alternative, und da sie das Erhabenste sind, so kommt ihnen gleiche Berechtigung zu[5]). Und hier steht das Wort „oder“ nicht im Sinne von „und“; denn wenn auch dieser Ausweg an sich möglich wäre, so ist doch ein solcher Gebrauch den guten Dichtern fremd. Man könnte sagen: die Alternative beruht auf einem Gegensatz; wie ist aber hier ein Gegensatz? Das trifft nicht zu. Da die Augen zum Leib gehören, so dürfen sie nicht besonders genannt werden, oder wenn sie genannt werden, so gibt das eine Rivalität zu erkennen, und Rivalität ist Gegensatz. Denn wenn man den Sinn so faßt: die beiden Augen oder der ganze Leib, dann ist der Gegensatz deutlich zu sehen. Hier ist die Alternative mit einem Wortspiel verquickt, weil Genus und Numerus hier doppelsinnig erscheinen.

Somit ist die Figur Vikalpa das Gegenteil vom Samuccaya; und es ist zu bemerken, daß diese von früheren Autoren in ihrer

---

1) Ich übersetze, als wenn im Texte stände etwa *yugapatpravṛttyasambhavaḥ*. Die Lesart der Ausgabe *pravṛttim* ist sinnlos, und scheint die Stelle verderbt.

2) Denn ohne diesen Zug der Ähnlichkeit, wodurch die beiden Dinge in Vergleich treten, läge nur eine Redefigur vor, wie z. B. in Bhartṛhari Nītiś. 74 *nindantu nītinipuṇāḥ*.

3) *nīte hita*° auf *netre*, *nītā ihita*° auf *tanus* bezogen.

4) Von Amṛtadatta cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakoṣa (Sitzungsber. Ak. d. W., Wien CXLI) p. 38. JRAS. 1894, p. 649, 1897, p. 283.

5) Jagannātha, Rasagaṅgādhara p. 488 f., verwirft die technische Erklärung unseres Autors und nimmt *vā* im Sinne von *iva*.

Besonderheit nicht erkannte Figur (von uns zuerst)[1]) hier dargestellt worden ist.

Die Gleichzeitigkeit von (mehreren) Eigenschaften bezw. Tätigkeiten heißt Samuccaya (Kumulierung).

Das gleichzeitige Vorhandensein von Eigenschaften wie Reinheit usw., desgleichen von Tätigkeiten ist die Figur Samuccaya. Er stellt sich dar als das Gegenstück zum Vikalpa. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Schar aller deiner Feinde zersprengend wurde dein Heer"
„hier flugs heiter und finster wurden, o König, die Antlitze der"
„Bösen[2])".

„Diese schwer zu ertragende Trennung von der Geliebten traf" 160
„plötzlich ein und es mußten die Tage angenehm werden durch"
„ihre Kühle infolge des Heraufziehens frischer Wolken[3])".

Diese Beispiele zeigen den Samuccaya auf zwei getrennte Subjekte verteilt, er kommt aber auch so vor, daß er in einem Subjekt seinen Sitz hat. Z. B.:

„Was sie, in ihrem Herzen den von dir zugefügten frischen"
„Stachel, genannt Liebe, tragend in ihrem Schmerze tut, das ver-"
„nimm, o Guter: sie liegt darnieder, verdorrt, vergeht, schwatzt"
„allerlei, verwelkt, zittert, taumelt, wälzt sich, schwindet dahin,"
„fällt um, kommt wieder zur Besinnung und geht aus den Fugen.[4])"

Ein ähnliches Beispiel wäre auch für den Samuccaya von Eigenschaften zu geben.

Einige sagen, daß der Samucca nicht nur entweder von Eigenschaften oder von Tätigkeiten auftrete, sondern auch von beiden zusammen; z. B.:

„Niedergeschlagen, zusammengekniffen, himmelnd, lachend, aus-"
„drucksvoll, halbgeschlossen, geöffnet, sich erweiternd, huldvoll,"
„geschlossen, verliebt, zitternd, stier, mit erhobener Braue, unstet,"
„schielend, weitoffen, ... und tränenerfüllt ist unter dem Ein-"
„fluß des Affektes ihr Auge, das eine immer anders tätig als das"
„andere[5])".

Hier sind *ākekara* usw. Eigenschaftswörter, *nyañcat* usw. Tätigkeitswörter; hier ist also die Gleichzeitigkeit von Eigenschaften sowohl als von Tätigkeiten in Kombination. In *prasādi, saprema* usw. ist nach dem Grundsatz, daß in Kompositen und Wörtern, die mit

1) Der Komm. sagt: *anenāsya granthakṛdupajñatvam eva darśitam.* Diese Figur findet sich daher noch nicht im Kāvyaprakāśa, sie wird aber ebenso definiert von Jayadeva, Candrāloka V, 96.

2) Rudraṭa VII, 28.

3) Vikramorvaśī 73 (IV, 6).

4) Ind. Sprüche 4460.

5) Bālarāmāyaṇa II, 19. Ob ich alle Attribute richtig wiedergegeben habe, sei dahingestellt. *majjattaraṅgottaram* verstehe ich nicht. Lies *kampram, udbhrū* mit dem Text der Ausgabe.

Kṛt- bezw. Taddhita-Suffixen gebildet sind, die Verbindung ausgedrückt sei, die Verbindung ausgesprochen, und insofern sie etwas Abgeschlossenes[1]) ist, (bedeuten jene Wörter) Eigenschaften, darum findet wegen des Eigenschaftwortes Gleichzeitigkeit der Eigenschaften statt. 5

161 So ist dieser Samuccaya dreifach. Nachdem der eine in drei Arten zerfallende Samuccaya definiert worden ist, wird jetzt der zweite definiert:

Und wenn, obschon ein Ding als Ursache des Erfolges da ist, (auch) ein anderes denselben bewirkt, 10 so ist das ein Samuccaya. Wenn ein Ding als Ursache der Vollendung irgend einer Aufgabe auftritt, dann auch ein anderes mit jenem konkurrierend die Vollendung herbeiführt, so ist das ein anderer Samuccaya. Und derselbe ist nicht in der Figur Samādhi eingeschlossen; wo nämlich das eine Ding schon an sich vollständig 15 genügt, um den Zweck zu erreichen, das andere sich aber unversehens behufs desselben Zweckes einstellt, für diesen Fall wird der Samādhi gelehrt werden. Wo aber viele Ursachen sich zusammen einstellen wie Tauben auf der Tenne, da liegt unser Samuccaya vor. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren. 20 Dieser unser Samuccaya hat drei Formen: das Zusammenkommen von guten, von nicht guten, von zugleich guten und nicht von guten Dingen. Etwas Gutes i. e. Vorzügliches mit einem hinzukommenden Guten i. e. Vorzüglichem verbunden z. B.:

„Makelloses Geschlecht, hehre Gestalt, gründlich gebildeter" 25
„Geist, hinlängliche physische Kraft, glänzender Reichtum, unge-"
„schmälerte Macht: das sind wahrhaft herrliche Gaben; durch sie"
„verfallen die Menschen leicht in Hochmut; für dich aber, o König,"
„sind eben dieselben Zügel[2])".

162 Hier findet eine Komplikation der Makellosigkeit des vorzüg- 30 lichen Geschlechtes mit anderen vorzüglichen Dingen wie Gestalt usw. statt, von denen jedes für sich Hochmut zu erzeugen imstande (ist und) als mit jenem konkurrierend dargestellt wird.

„Amors Pfeilen nicht zu wehren, der Liebste fern, das Herz"
„voll Sehnsucht, die Liebe tief, die Jugend grün, das Leben zäh," 35
„die Familie ehrbar, unser Geschlecht so schwach, die Jahreszeit"
„der Liebe hold, das Schicksal hart, die Freundinnen nicht gewandt:"
„wie kann ich eine so niederträchtige Trennung tragen![3])"

Hier findet eine Komplikation der Pfeile Amors, die wegen ihrer Unwiderstehlichkeit etwas Schlimmes sind, mit andern Dingen 40 von gleichem Charakter wie Ferne des Geliebten usw. statt. Wenn auch die frische Jugend usw. an sich etwas Gutes ist, so ist sie

1) *siddha* im Gegensatz zu *sādhya*.
2) Cf. Sbh. 2507, wo die zweite Hälfte etwas anders lautet.
3) In den Anthologien wird diese Strophe dem Bhaṭṭa Śaṅkuka bezw. Śaṅkuka Mayūrasūnu zugeschrieben.

hier doch in ihrem Verhältnis zur Trennung als etwas Schlimmes anzusehen.

Ein zugleich Gutes und nicht Gutes mit einem ebensolchen verbunden:

„Der Mond am Tage fahl, eine Geliebte verblüht, ein Teich“
„der Seerosen bar, eines stattlichen Mannes Mund ohne Beredsam-“
„keit, ein Herr aufs Geld erpicht, ein Guter stets im Elend, ein“
„Schurke am Fürstenhof: das sind sieben Stacheln in meinem“
„Gemüt[1])“.

Hier ist der Mond an sich etwas Vorzügliches, aber wegen seiner Fahlheit am Tage etwas nicht Vorzügliches; darum findet hier die Komplikation eines zugleich guten und nicht guten Dinges mit andern von gleichem Charakter wie der verblühten Geliebten statt. Aber man darf *sadasadyoga* nicht so erklären, als ob in der Komplikation das eine Ding gut, das andere nicht gut wäre. Man könnte nun einwerfen: der Schurke am Fürstenhof ist etwas nicht Gutes, die übrigen Dinge aber sind (an sich) gut[2]); wie findet also hier die Verbindung des kumulierten Guten mit einem nicht Guten statt? Das trifft nicht zu. Denn „der Schurke am Fürstenhofe“ ist vielmehr ein Verstoß gegen die richtige Exposition[3]), bewirkt aber keine Schönheit, weshalb es hier nicht in Betracht kommt. Darum haben andere[4]) gesagt, daß in dergleichen Fällen der Sinnfehler *sahacarabhinna* vorliege. In unserem Falle hat man es so zu deuten, daß das Gute in dem Aufenthalt am Fürstenhofe, das Nichtgute in der Schurkigkeit liege. Es waren die Subjekte als gut, die Prädikate als nicht gut aufgeführt; hier aber (bei dem Schurken) verhält es sich anders; darum ist die Sache nicht ganz fehlerfrei. Warum ist hier nicht wie in dem vorausgehenden Beispiel: „Amors Pfeilen schwer zu wehren“ usw. die gleiche Verbindung von Gutem und nicht Gutem? Hier soll gesagt werden, daß etwas an sich Gutes nicht gut sei, dort daß es überhaupt nicht gut sei; das macht den Unterschied zwischen beiden aus. Darum wird hier auch alles zusammengefaßt mit den Worten: „das sind sieben Stacheln in meinem Gemüt“, weil das, was als schön in es eingedrungen ist, Schmerz verursacht. In der anderen Strophe aber (wird mit Worten:) „wie kann ich ertragen“ (alles zusammengefaßt) in dem Gedanken, daß jene Dinge in jeder Hinsicht nicht gut seien. So hat jede der drei Formen ihr abgegrenztes Feld.

W e n n d u r c h H i n z u t r e t e n e i n e r a n d e r n U r s a c h e e i n P r o d u k t l e i c h t z u s t a n d e k o m m t, s o i s t d a s S a m ā d h i.

Wenn die von jemand in Angriff genommene Aufgabe durch

1) Bhartṛhari Nītiś. 45, cf. Ind. Spr. 6434.
2) Lies *tu śobhanā iti*, wie auch aus dem Komm. erhellt.
3) *prakramabhaṅga*.
4) Kāvyaprakāśa VII, 9. Der genannte Fehler besteht darin, daß heterogene Dinge wie homogene behandelt werden.

das Hinzutreten einer andern Ursache leicht zustande kommt, so heißt das Samādhi wegen *samyag* (richtiger) *ādhāna* (Hervorbringung). Diese Figur wird unmittelbar nach dem Samuccaya wegen ihrer Ähnlichkeit mit ihm behandelt; ihre Verschiedenheit von ihm ist oben gezeigt worden. Beispiel: 5

„Als ich mich ihr zu Füßen werfen wollte, um ihren Zorn"
„zu besänftigen, da erhob sich glücklicherweise dienstfertig dieses"
„Donnerrolle [1])".

Die Ursache für die beabsichtigte Besänftigung des Zornes ist 164 der Fußfall; um diese Aufgabe leicht auszuführen, wird eine andere 10 Ursache, das Donnergeroll, hinzugefügt; und daß das Ziel leicht erreicht werde, erhellt aus dem Worte „dienstfertig" (*upakārāya*).

Nachdem so die auf einem Prinzip der Satzökonomie [2]) beruhenden Figuren gelehrt worden sind, werden jetzt die auf einem Prinzip des praktischen Lebens beruhenden Figuren genannt. 15

Wenn bei der Unfähigkeit, den Gegner zu schädigen, ein ihm Angehöriger geschädigt wird, so heißt das Pratyanīka.

Wenn ein Schwacher seinem starken Gegner nichts anhaben kann und er dann, um ihm zu schaden, einen ihm angehörigen 20 Schwachen schädigt, so heißt das Pratyanīka. Das Substitut (*pratinidhi*) des Heeres (*anīka*) wird *pratyanīka* genannt. Wegen ihrer Ähnlichkeit damit heißt diese Figur Pratyanīka. Wie nämlich, wenn das Heer angegriffen werden soll, und, weil man dazu nicht imstande ist, etwas, das als dessen Substitut gelten kann, angegriffen 25 wird, ebenso wird hier, wo der Gegner besiegt werden sollte, ein ihm angehöriger Schwacher geschädigt; das ist die Bedeutung. Der Zweck ist, die Stärke als in dem Gegner liegend zu verherrlichen. Z. B.:

165 „Rāhu, unvermögend dem Viṣṇu etwas anzuhaben, in Feindschaft" 30
„ob der erlittenen Leibesstrafe, bedrängt noch jetzt eifrig den Mond,"
„dessen Form seinem lieblichen Antlitz ähnelt [3])".

Hier ist Rāhu gegenüber der HERR ein mächtiger Gegner, und der ihm kraft der Ähnlichkeit mit seinem Antlitz angehörige Schwache der Mond; aus dessen Schädigung erkennt man die Er- 35 habenheit des HERRN.

Wenn der Vergleichsgegenstand getadelt wird oder man ihn zum verglichenen Gegenstand macht, so ist das ein Pratīpa.

Wenn der Vergleichsgegenstand durch die Frage nach seiner 40 Berechtigung getadelt d. h. untersucht wird, sofern der verglichene Gegenstand das leisten kann, was der Vergleichsgegenstand leisten sollte, so ist das ein Pratīpa. Der verglichene Gegenstand wird

1) Kāvyādarśa II, 299.
2) Lies *vākya*° für *bāhya*°, cf. Note 5 zu S. 453 oben.
3) Śiśup. XIV, 78.

als *pratīpa* bezeichnet, weil er sich zu dem Vergleichsgegenstand gegensätzlich verhält. Wenn man einen Vergleichsgegenstand, der als solcher gang und gäbe ist, zum verglichenen Gegenstand macht, um ihn in der Achtung herabzusetzen, weil man einen andern 5 (würdigeren) Vergleichsgegenstand aufstellen möchte, so ist das ein zweites Pratīpa, insofern auch hier der oben ausgesprochene Gesichtspunkt (für seine Benennung) zur Geltung kommt.

Der Reihe nach wie folgt:

(Die Beschreibung Śrīkaṇṭha's in Harṣac. p. 98): „wo das Auge 166 10 der Frauen ihr angehorener Muṇḍamālā-Schmuck, die Kränze aus blauen Lotusblumenblättern aber nur eine Last war" usw.

[Oder wie in der Strophe (oben p. 149): „Als der Schöpfer dich, o König, der Schönheit Heim" usw. Oben wurde gezeigt, daß hier auch ein Yathāsaṃkhya vorliegt][1]).

15 „Ei, komm doch, Schöne, leih dein Ohr, höre deine Schande:"
„mit deinem Antlitz, o Schlanke, vergleichen die Leute den Mond."

Hier wird der als Vergleichsgegenstand gang und gäbe Mond, um ihn herabzusetzen, zum verglichenen Gegenstand gemacht. Der Grund ist hier, daß man das Antlitz als Vergleichsgegenstand (d. h. 20 daß mit ihm der Mond verglichen werde) hinstellen möchte.

Zuweilen ist eine geläufige Ähnlichkeit der Grund zur Herabsetzung, z. B.:

„Warum, Liebe, bist du so unerträglich stolz auf deine zwei" 167
„Augen? Sind denn nicht wie sie überall in den Teichen blaue"
25 „Lotusse?[2])"

Hier bewirkt die Aufstellung als Vergleichsgegenstand[3]) die Herabsetzung von etwas ganz Vorzüglichem[4]). Nach dieser Norm gilt als Pratīpa, wenn etwas wegen seiner ganz hervorragenden Eigenschaften nicht als verglichener Gegenstand fungieren kann, nun 30 aber als Vergleichsgegenstand[5]) behandelt wird. Z. B.:

„Brüste dich nicht, liebes Hālāhala, du seiest Herr und Haupt"
„der Schlimmen: sind nicht deinesgleichen reichlich hier auf Erden"
„die Reden der Bösen?"

Hier wird das Hālāhala, dessen Fehler so groß sind, daß es 35 als verglichener Gegenstand nicht gedacht werden kann, als Vergleichsgegenstand dargestellt.

Die Verdeckung einer Sache durch eine andere heißt Mīlita.

---

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Zusatz zu sein. Denn da die beiden Pratīpa's *krameṇa* belegt werden sollen, so hätte es keinen Sinn, zwei Beispiele für die erste Art anzuführen. 2) Rudraṭa VIII, 78.

3) Lies *upamānatvaprādurbhāva*, wie sich aus dem Komm. ergibt.

4) Nämlich: *netrayugalasya*, Komm.

5) Ich verändere hier den Text nach den zur Erläuterung des Beispiels gegebenen Worten. Dem Komm. scheint allerdings schon unsere entschieden verderbte Lesart vorgelegen zu haben.

Wenn ein Ding ein anderes durch eine ihm eigentümliche oder auch zufällige Eigenschaft verdeckt, dann wird das der Sache ent-
168 sprechend Mīlita genannt. Und das ist nicht die Figur Sāmānya. Denn diese besteht darin, daß wegen einer gemeinsamen Eigenschaft der Unterschied (zweier Dinge) nicht wahrgenommen wird; hier 5 aber wird ein Ding von geringerer Qualität durch eines von höherer in den Schatten gestellt. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren.

Durch eine dem Dinge eigentümliche Eigenschaft z. B.

„Die Augen in ihren Außenwinkeln unstet, beim Sprechen" 10
„liebliche, undeutliche Laute, der Gang schleppend und voll An-"
„mut, das Antlitz äußerst lieblich: so präsentieren sich aus eigener"
„Anlage die zarten Körper der Gazellenäugigen derart, daß hier"
„die Wirkung des Rausches, obgleich er sich zeigt, nicht bemerkt"
„wird". 15

169 Hier wird durch die Beweglichkeit der Augen, eine natürliche Eigenschaft, die durch die Wirkung des Rausches erzeugte Beweglichkeit der Augen verdeckt.

Durch eine zufällige Eigenschaft z. B.:

„Auch ein Kenner würde nicht bei deinen Feinden mit ihrem" 20
„zitternden, schauernden Leibe, da sie immer in Schluchten des"
„Himālaya, besorgt vor deinem Hereinbrechen, willenlos leben, die"
„Furcht erkennen können".

Die aus dem Aufenthalt in den Schluchten des Himālaya sich ergebende Kälte bringt als Akzidenz Zittern und Schauern („Gänse- 25 haut") hervor, welche die durch die Furcht bewirkten gleichen Symptome verdeckt. Und wegen des Verdeckens hat die Bezeichnung Mīlita statt.

W e n n e i n e i n d e n Z u s a m m e n h a n g g e h ö r i g e S a c h e m i t e i n e r a n d e r n w e g e n d e r G l e i c h h e i t d e r E i g e n- 30 s c h a f t e n d u r c h a u s g l e i c h w i r d, (s o i s t d a s d i e F i g u r) S ā m ā n y a.

Wenn eine in den Zusammenhang gehörige Sache mit einer nicht hinein gehörigen wegen des Besitzes gemeinsamer Eigenschaften als durchaus gleich d. h. wegen Nichtbemerkens des Unterschiedes 35 als wesenseins geworden, dargestellt wird, so ist das wegen des Besitzes gleicher (*samāna*) Eigenschaften die Figur Sāmānya. Und es ist das keine Apahnuti, weil nicht, indem etwas geschildert wird, es als etwas anderes dargestellt wird. Z. B.:

„Die Leiber mit Sandelpulver gepudert, mit blanken Perl-" 40
„schnüren geschmückt, die Gesichter leuchtend von schneeweißem"
„Elfenbein-Ohrschmuck, in leuchtend reinen Gewändern: so gehen"
„jetzt, da der Mond in weitem Glanze die Erde weißt, unbemerk-"
„bar geworden, munter und sonder Furcht zu ihres Liebsten"
„Wohnung die lockeren Mädel". 45

170 Hier wird die Nichtwahrnehmung der Verschiedenheit des

Mit-Sandel-pulver-gepudertseins usw. von dem Mondschein durch die Worte „unbemerkbar geworden" angezeigt.

Unter Aufgabe der eigenen Eigenschaft Aneignung einer höheren (heißt) Tadguṇa.

5 Wo ein Ding von nicht hervorragender Eigenschaft sich diejenige eines ihm nahen vorzüglichen Dinges aneignet, da liegt die Figur Tadguṇa vor, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften in ihm sind". Und das ist kein Mīlita. Denn in letzterem wird das in Rede stehende Ding als durch ein anderes 10 verdeckt aufgefaßt, in unserer Figur aber wird das in Rede stehende Ding, dessen eigenes Wesen unverborgen bleibt, als durch die Eigenschaft eines andern koloriert aufgefaßt. Dadurch unterscheiden sich beide voneinander. Z. B.

„Wo (i. e. auf dem Aufgangsberge) die wie Bambus-"
15 „sprossen dunkeln (Smaragden) mit ihrem rings erstrahlenden Glanze"
„die Sonnenrosse, die durch die Morgenröte ihre Farbe verändert"
„hatten, zum Wiederannehmen ihres eigenen Glanzes brachten [1])".

Hier eignen sich die Sonnenrosse die Farbe Aruṇa's an, und diese den Glanz der Smaragde; somit findet sich hier das Merk- 20 mal des Tadguṇa.

Wenn ein Ding, obschon Veranlassung dazu wäre, nicht sich den Eigenschaften (eines andern) angleicht, (so ist das die Figur) Atadguṇa.

Bei Gelegenheit des Tadguṇa wird dessen Gegenteil Atadguṇa 25 besprochen. Hier wäre es berechtigt, daß ein Ding von minderer Eigenschaft sich diejenige eines vorzüglicheren auf Grund von dessen Nähe aneignete; wenn aber trotz der Veranlassung dazu, nämlich der Nähe des Dinges von hervorragender Eigenschaft, Nichtangleichung 171 an dessen Wesen: die hervorragende Eigenschaft, d. h. Nichtnach- 30 ahmung durch das Ding von minderer Eigenschaft stattfindet, so ist das die Figur Atadguṇa, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind". Oder wenn Nichtangleichung an das Wesen eines hinzugezogenen Dinges (überhaupt) trotz der Veranlassung dazu statthat, so ist auch das ein Atadguṇa, 35 so benannt weil „des hinzugezogenen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind". Der Reihe nach wie folgt:

„Obschon du ein *dhavala* [2]) bist, o Schöner, so hast du doch"
„mein Herz gerötet (oder erobert); wenn auch aufgenommen in"
„meinem von Röte (oder Liebe) erfüllten Herzen wirst du, o"
40 „Liebenswürdiger, doch nicht rot (oder verliebt) [3])."

„Das Wasser der Gaṅgā ist weiß, das der Yamunā rußfarbig:"
„in beiden tauchend, o Schwan, wird diese deine blendende Weiße"
„nicht erhöht und nicht vermindert [4])".

1) Śiśup. IV, 14.
2) Ein Vorzüglicher (DK. V, 57 = *yo yasyāṃ jātāv uttamaḥ*) und „weiß".
3) Hāla 667. 4) Ind. Sprüche 2101.

In dem ersten Beispiele wird der mit dem Ausdruck *dhavala* bezeichnete Geliebte trotz der Berührung mit dem sehr roten Herzen nicht, wie doch zu erwarten wäre, rot; es liegt also ein Atadguṇa vor. In dem zweiten tritt trotz der Berührung mit dem Wasser der Gaṅgā und Yamunā nicht deren Wesen ein; also durchaus Atadguṇa. Weil aber hier auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung kein Gewicht gelegt ist, so findet die Figur Viṣama darauf keine Anwendung.

172 Wenn aus einer Antwort die Frage erraten wird und wenn mehrmals eine unerwartete Antwort gegeben wird, (so ist das die Figur) Uttara.

Wo eine nicht ausgesprochene Frage aus der ausgesprochenen Antwort erraten wird, liegt ein Uttara vor; und das ist kein Anumāna, weil (die technischen Erfordernisse eines Schlusses wie) *pakṣadharmatā* usw. nicht gegeben werden. Und wo auf eine Frage eine unerwartete Antwort folgt, und zwar nicht nur einmal, weil uns das an sich keine Schönheit würde empfinden lassen, also wenn es mehrmals hintereinander gesetzt wird, da liegt ein zweites Uttara vor. Und das ist keine Parisaṃkhyā, weil es hier nicht darauf abgesehen ist, daß eins (das in der Antwort Gegebene) alles andere (als Antwort mögliche) ausschließe. Der Reihe nach, wie folgt:

„Da ich in unserem Hause allein als junge Frau bin und der"
173 „Hausherr verreist ist, wen kannst du hier um Herberge bitten!"
„Ist nicht meine arme Schwiegermutter blind und taub, du törichter"
„Wanderer?[1])"

„Was ist furchtbar? Der Gang des Schicksals. Was ein"
„Gewinn? Wenn jemand (unsere) Vorzüge anerkennt. Was Wonne?"
„Ein braves Weib. Was Leid? Die bösen Leute".

Im ersten Beispiel errät man aus der Antwort die Frage: kann ich hier Herberge haben[2])? Im zweiten wird paarmal nacheinander auf eine Frage eine Antwort gegeben, die unerwartet ist, weil man auf „Gang des Schicksals" usw. nicht so leicht verfällt.

Des weiteren werden Figuren definiert, bei denen es sich um das Verständnis eines verborgenen Sinnes handelt.

Wenn eine ganz feine Sache erkannt und dann kund getan wird, so (ist das die Figur) Sūkṣma.

Wenn eine feine, von Leuten mit grobem Verständnis nicht erkennbare Sache von Scharfsinnigen aus einer Gebärde oder dem Habitus erkannt wird und dies dann einem Schlauen kund getan wird, so ist das die Figur Sūkṣma. Aus einer Gebärde z. B.:

„Als die schlaue Dirne merkte, daß der Galan die Zeit zum"
„Stelldichein wissen wollte, schloß sie ihre Lotusblume, wobei ihr"
„lächelndes Auge ihm die Absicht verriet".

1) Rudraṭa VII, 41.

2) Sonderbar ist, daß der Text den Imperativ *dīyatām* hat, und der Satz doch als Frage bezeichnet wird.

Hier wird die auf die Zeit zum Stelldichein gerichtete Absicht durch die Gebärde des Galan wie Bewegung der Brauen erkannt und durch das zur Nachtzeit stattfindende Schließen der Lotusblume kundgetan.

Ans dem Habitus, z. B.: 174

„Als eine sah, daß am Halse ihrer Freundin der Safran von einer" „Reihe aus dem Antlitz geträufelter Schweißtropfen verwischt war," „da zeichnete sie lächelnd in ihre Hand die Figur eines Schwertes," „damit ausdrückend, daß die Schlanke wie ein Mann getan hatte".

Hier wird aus dem Habitus, nämlich [1]) aus der von den Schweißtropfen bewirkten Verwischung des Safrans, *coitus inversus* erkannt und dadurch kundgetan, daß die dem Manne anstehende Schwertklinge in die Hand gezeichnet wird.

Wenn eine offenbar gewordene Sache verdeckt wird, (so ist das die Figur) Vyājokti.

Wenn eine verborgene Sache aus irgendwelchem Grunde offenbar geworden, d. h. an den Tag gekommen ist und dann durch Vorschützen einer andern plausiblen Sache verdeckt d. h. geleugnet wird, so heißt die Figur Vyājokti, weil darin ein Vorwand (*vyāja*), nämlich das Vorschützen einer andern Sache, ausgesprochen wird (*vacanam*). Z. B.:

„Schützen möge euch Śiva, wie er, verwirrt durch den Wonne-" „schauer, der ihn beim Ergreifen der Hand der ihm vom Gebirgskönige" „zugeführten Pārvatī überlief, und erregt über seine gestörte Hin-" „gabe an die ganze Handlung sagte: „ei wie eisig sind die Hände" „des Schneeberges", wobei ihn die Weiber Himavats, die Götter-" „mütter und die Gaṇas verschmitzt ansahen".

Hier wird die verliebte Empfindung, die der Wonneschauer usw. verriet, durch das Vorschützen von Kälte verleugnet. Wenn es auch zunächst abgelehnt und dann durch die Erwähnung des Lächelns als offenbar geworden aufgezeigt wird, so wird doch bei der Darstellung unserer Figur nur die Ableugnung ins Auge gefaßt. [2])[„Ist nun nicht in der Stelle über die Apahnuti festgesetzt worden: wie

1) Der Text ist nicht in Ordnung; ich übersetze, als wenn *bhinnatvarūpeṇa* dastände. Obgleich diese Verbesserung für °*rūpabhinnena* als Konjektur gewagt ist, so kann dech darüber kein Zweifel sein, daß dem Sinne nach etwas derartiges im Text gestanden hat.

2) Die eingeklammerte Stelle halte ich für eine Glosse. Denn die beiden Arten der Apahnnti werden nicht in dem Abschnitt, der über die Apahnuti handelt, sondern in demjenigen über Śleṣa genannt. Zudem kann die Stelle auch inhaltlich nicht von unserm Autor herrühren. Denn welcher Autor würde eine solche Erklärung abgeben: eben habe ich etwas gesagt, und jetzt sage ich etwas dem Widersprechendes. Oben bin ich dem Udbhaṭa gefolgt, hier aber nicht! Der letzte Satz, den ich nicht zur Glosse rechne, würde in dem Zusammenhang, in dem er steht, ganz albern sein; denn er würde besagen: weil es eine Vyājokti gibt etc. Aber es sollte doch erst bewiesen werden, daß es eine gibt. Ihre Berechtigung ist aber vom Autor ausgesprochen. Denn *apalāpa* ist etwas anderes als *apahnava*. In dem Sinne sagt der Kommentar: „in der

die Ablehnung zum Zwecke einer Ähnlichkeit ein Apahnuti ist, so ist auch die Ähnlichkeit zum Zwecke einer Ablehnung eine Apahnuti? In der Vyājokti findet sich die letztere Art. Wie kann sie also hier als eine besondere Figur genannt werden". Ganz recht. Was an jener Stelle gesagt wurde, wurde auf Grund der Lehre Udbhaṭa's 5 gesagt. Denn nach dessen Ansicht gibt es keine Figur namens 175 Vyājokti.] Weil aber hier diese (d. h. die Ableugnung) da ist, so ist unsere Figur als eine besondere aufgeführt, da ja die Apahnuti etwas anderes ist.

Wenn ein in bestimmtem Sinne gesprochener 10 Satz durch Betonung oder Śleṣa in anderem Sinne genommen wird, (so ist das die Figur) Vakrokti.

Wegen der gleichen Benennung als eine *ukti* wird diese Figur unmittelbar nach der Vyājokti erklärt. Wenn ein von einem Sprecher in einem Sinne gesprochener Satz von einem andern Sprecher 15 unter Anwendung der Betonung oder des Śleṣa anders, d. h. mit Hineinlegung andern Sinnes, genommen wird, so ist eine solche Rede eine Vakrokti.

Durch Anwendung der Betonung, z. B.:

„Abhängig vom Vater (*guru*) im Begriff in ein fernes Land" 20 „zu gehen, Freundin, wird jener nicht kommen zur Frühlingszeit," „die lieblich ist durch Bienenschwärme und den Kuckuck!(?)"

Hier wird dieser Satz von der Geliebten im Sinne einer Verneinung seines Kommens gesprochen, von der Freundin durch Anwendung der Betonung[1]) bejahend gewendet. Infolge der Betonung 25 bekommen Bejahung und Verneinung umgekehrte Bedeutung.

176 Der Śleṣa ist dreifach: ohne oder mit Worttrennung, oder mit beiden. Auf Grund des Śleṣa ohne Worttrennung, z. B.:

„Ach, wer hat dir einen so grausamen (*dāruṇā*) Sinn (*buddhi*)" „gegeben? Die Buddhi besteht aus den drei Guṇa's, niemals aber" 30 „aus Holz!"

Hier ist *dāruṇā* zuerst als Nominativ genommen und wird dann durch Śleṣa als Instrumental gedeutet.

Auf Grund des Śleṣa mit Worttrennung, z. B.:

„Du, Träger des Hālāhala, betäubst meinen Sinn, wenn ich" 35 „dich umarme". „„Ich habe keinen Wein (*hālā*) noch einen Pflug" „(*hala*); Einfalt! wie wäre ich ein Pflüger?"" „In Wahrheit bist" „du doch ein Pflüger, dieweil du *govāhana* (dein Reittier, den" „Stier, und Antreiben der Ochsen) liebst. Der so in der Vakrokti" „von der Tochter des Schneegebirges übertroffene und darob lachende" 40 „Hara schütze euch[2])."

Apahnuti wird, um die hinzugehörige Sache zu erheben, die herbeigezogene aufgenommen; hier aber wird die schon offenkundige hinzugehörige Sache durch eine herbeigezogene andere versteckt".

1) Durch fragende Betonung des Wortes „nicht".

2) Ratnākara's Vakroktipañcāśikā v. 2, Kāvyamālā part I, p. 102.

Auf Grund des Śleṣa mit und ohne Worttrennung wie folgt: „[1])Vijayā, zu geschickt ist Tryakṣa (Śiva), ich kann mit ihm“ „nicht spielen“. „„Zum Siegen hin ich geschickt, aber ich habe“ „nicht drei Würfel (*tryakṣa*); zwei Würfel sind in meiner Hand!““ „Was soll mir das Würfelspiel?“ „„Dann gehe er, wenn du“ „den Gaṇeśa (= *medurodara*) nicht magst!““ „Wer haßt denn den“ „Vināyaka?“ Die Schlangenwelt, weißt du das nicht, (haßt den“ „*vi-nāyaka*, Fürst der Vögel, Garuḍa)““.

„Wenn ich den Mond nicht kriege, hab ich keine Freude;“ „warum hintergehst du mich so?“ „„Wenn es der Devī so beliebt,“ „dann, Nandin, rufe den Rāhu (= *candragrahaṇa*)!““ 177

„Ach, wem machte wohl Freude die Gegenwart Rāhu's des“ „scharfzahnigen, des schreckenerregenden?“ „„Wenn du sie nicht“ „magst, dann lege ich sofort ab die Halshandschlange (*hārāhi*).““

„Was wäre das für ein Spiel mit dir, dem schätzelosen, schämst“ „du dich nicht?“

„„Was sollen denn die Vasus? siehst du nicht dort die Götter“ „und Asuren sich verneigen?““

„Was gebrauchst du als Siegel [2])? ich kenne dein Wappen“ „(*aṅka*) nicht“. „„Nachdem du tausend göttliche Jahre (auf meinem“ „Schoße *aṅka*) gesessen hast, dürftest du das nicht sagen““.

„[3])Während Paśupati gegen sie zweideutige Wendungen ge-“ „braucht wie zarte Schlingen, da flackerten freudig die Augen-“ „sterne in Bhavānī's Antlitz, und so möge sie euch schützen[3]).“

Das Wort *vakrokti* hedeutet zwar auch poetische Figur überhaupt, wird aber hier als Bezeichnung einer speziellen Figur gebraucht.

Die treue Schilderung einer feinen Eigenart eines Dinges heißt Svabhāvokti.

Nicht jede Schilderung der Eigenart eines Dinges ist eine poetische Figur, weil in dem Falle jedes Gedicht eine Figur wäre. Denn es gibt kein Gedicht, in dem nicht die Eigenart eines Dinges geschildert würde. Darum ist „fein“ zugesetzt. Fein ist, was nur der Poesie zugänglich ist. Darum ist die treue, d. h. nicht zu wenig und nicht zu viel gebende, Schilderung nur einer solchen Eigenart eines Dinges, welche nur von einem Poeten aufgestellt ist, die Figur Svabhāvokti. Sie wird hier behandelt, da es sich um Redewendungen handelt, die als *ukti* bezeichnet werden. Ihr Unterschied von den heiden Figuren Bhāvika und Rasavat wird bei Gelegenheit des Bhāvika festgestellt werden. Z. B.: 178

„Das bei der Anordnung der Haartracht der Schönen durch“ „das Kratzen der schnabelförmig zusammengelegten Nägel gebildete“

---

1) Von Śrīmayūra nach Sbh. 123—129. Cf. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien p. 66.

2) *mudhā* ist wohl verlesen aus *mudrām*. Die Situation ist wohl die, daß Pārvatī Śiva's Siegelring besehen will.

3) Ich übersetze nach der Lesart in Sbh. 129 *itthaṃ paśupati°*.

„Knacken gemischt mit ihrem Sīt-Laute möge sein ein Ohren-“
„schmaus des Glücklichen, der seine Augen halb schließt bei dem“
„Nektarbade der Umarmung, die auf ihrem Rücken sich an-“
„schließend von der Fülle der vollen Brüste (gewissermaßen)“
„überfloß [1]).“ 5

Wenn vergangene oder zukünftige Dinge gleichsam leibhaft vor Augen treten, so ist das die Figur Bhāvika.

Wenn vergangene oder zukünftige, d. h. gewesene oder noch bevorstehende Dinge, insofern sie als nicht in der Sphäre des Alltäglichen liegend besonders merkwürdig sind und dazu in einer von verzwickter Konstruktion freien Sprache dargestellt werden, gleichsam leibhaft vor Augen treten, so ist das die Figur Bhāvika. Das ist: des Dichters *bhāva*, d. h. Gedanke, hat seinen Reflex in dem Gemüt des Hörers; oder *bhāva* bedeutet *bhāvanā*, das fort- 179 gesetzte Bewußtmachen (oder Festhalten) derselben Vorstellung, und das findet bei dieser (Figur) statt.

Diese Figur ist nun nicht identisch mit dem Bhrāntimat (cf. p. 44), weil in ihr das Vergangene bezw. Zukünftige doch als vergangen bezw. zukünftig (und nicht irrtümlich als gegenwärtig) erscheint. Noch ist sie (Mitteilung) einer bloßen Tatsache wie „einst war Rāma“; denn man bemerkt in dem Vergangenen bezw. Zukünftigen eine deutliche hinzutretende Eigenschaft wie klar-vor-Augen-stehen usw. [2]). Noch ist sie eine Atiśayokti (cf. p. 65), weil man nicht eine Sache für etwas anderes ansieht. Denn man sieht das Vergangene bezw. Zukünftige nicht an für etwas Nichtvergangenes bezw. Nichtzukünftiges, oder umgekehrt, auch nicht etwas Wahrnehmbares (*pratyakṣa*) für etwas Nichtwahrnehmbares, oder umgekehrt. Denn die Wahrnehmbarkeit (oder Augenfälligkeit) ist nicht lediglich Eigenschaft des Dinges als solches, weil sie demselben zukommt im Verhältnis zu seiner Erkenntnis. So heißt es: Etwas ist Gegenstand der Wahrnehmung, dessen Vorhandensein und Abwesenheit dem Vorhandensein und der Abwesenheit der entsprechenden Vorstellung genau entspricht“ [3]). Allein bei der Wahrnehmbarkeit des Dinges wirken die im Beobachter ruhenden Bedingungen mit. Diese bestehen bei der gemeinen Erfahrung in den Sinnesorganen, Auge usw.; bei der Erkenntnis übersinnlicher Dinge seitens

1) Ob ich die Strophe richtig verstanden, ist mir zweifelhaft. In der dritten Zeile habe ich verbessert *pṛṣṭhaśliṣyadavāmanastanabharotsekya*. Die Situation denke ich mir folgendermaßen: Sie sitzt auf seinem Schoße (*aṅkapāli*) und er bringt mit seinen Nägeln ihre zerwühlten Haare in Ordnung, ehe ein Kamm angewandt werden kann; wenn er ihr dabei weh tut, macht sie *sīt*, d. h. sie zieht die Luft durch die aufeinandergebissenen Zähne ein.

2) Tilge *gatasya* hinter *pratyakṣatvādi*.

3) Diese Definition scheint aus buddhistischer Quelle zu stammen; etwas inhaitlich genau Entsprechendes findet sich Nyāyabinduprakaraṇa I, 13.

der Yogins bestehen sie in der *bhāvanā*[1]), und seitens der Erfinder dichterischer Stoffe in dieser allein. Und diese *bhāvanā* wird (bei den Dichtern) veranlaßt durch die dem Gegenstand zukommende[2]) besondere Merkwürdigkeit, weil besonders merkwürdige Dinge mit Aufmerksamkeit im Gemüt festgehalten werden.

Auch darf man nicht sagen, daß unsere Figur darum, weil in ihr der Begriff von „gleichsam“ enthalten ist, insofern vergangene bezw. zukünftige, also nicht wahrnehmbare Dinge, gleichsam als wahrgenommene[3]) angeschaut werden, eine unausgesprochene Utprekṣā[4]) sei, weil diese in der Identifizierung, einer Art von Dafürhalten[5]), besteht. Denn das Nichtwahrnehmbare wird nicht für Wahrgenommenes gehalten, sondern von den Erfindern dichterischer Stoffe als etwas Wahrgenommenes angeschaut. Auch bedingt der im Gegenstand selbst liegende Begriff von „gleichsam“ nicht eine Utprekṣā, weil diese vielmehr als ein Dafürhalten Eigenschaft des Auffassenden ist . . . .[6]). Im Gebiete der Poesie ist aber der Anwender (einer Vorstellungsform) zugleich der Auffassende.

Auch läßt sich nicht deshalb, weil aus der Anschauung der besonders merkwürdigen Sache sich die Empfindung direkten Wahrnehmens von Vergangenem bezw. Zukünftigem ergebe, behaupten, daß es ein Kāvyaliṅga wäre. Denn die Auffassung hat nicht die Form von Grund und Folge, sondern man schaut (den Gegenstand) nach Art der Yogin's als direkt wahrgenommen an.

Auch kann man nicht deshalb, weil man etwas als vor Augen stehend mit ästhetischem Genuß anschaut, behaupten, daß es die Figur Rasavat sei[7]). Denn diese findet da statt, wo man als Mensch (d. h. als eins mit der Menschheit, auf Grund eines Gemeinsinnes) die Gemütsvorgänge Liebe usw. und auf Grund derselben auch die

---

1) Bei den Yogin's also in fortgesetztem Festhalten derselben Vorstellung, bei den Dichtern läuft dies auf die produktive Einbildungskraft hinaus.

2) Ich übersetze, als wenn im Texte *vastugatā*° stände. Zur Not ließe sich *vastugatyā* beibehalten: „soweit der Gegenstand in Betracht kommt“.

3) Lies *pratyakṣataye'va.*

4) Vgl. oben p. 57.

5) Lies *abhimāna*°; das folgende *rūpākhyā* scheint nicht ganz in Ordnung zu sein.

6) Das hier folgende Zitat kann ich nicht identifizieren. Ich glaube, daß *yoktir* in *yoktur* (=*prayoktur*) verändert werden muß, und *dharma* in *dharmaḥ*.

7) Hier kommen zwei termini vor, die genauer bestimmt werden müssen, als es durch die Übersetzung möglich ist. *hṛdayasaṃvāda* ist, wie der Komm. p. 181 erklärt, zweifach: 1. auf äußere Dinge bezüglich, wenn jeder von dem geschilderten Gegenstand sich sagt: ja so ist er! 2. auf Gemütsvorgänge bezüglich, wenn sie so geschildert werden, daß der Leser oder Hörer sie gewissermaßen als seine eigenen mitempfindet und von der betreffenden Person sich sagt: ja das geht in ihr vor! *sādhāraṇya* ist das Mitempfinden (auch *tanmayībhavana* genannt, Candrikā zu Dhvanyāloka p. 27), wobei der Unterschied zwischen einem selbst und der geschilderten Person, sowie Raum und Zeit aufgehoben sind. Vgl. auch diese Zeitschrift LVI, S. 395. — Dem *sādhāraṇyena* wird im folgenden Satze *tāṭasthyena*, und *sphuṭatvena* dem *hṛdayasaṃvāditayā* entgegengesetzt.

Faktoren usw. als wahr (d. h. mit der inneren Erfahrung übereinstimmend) empfindet ähnlich wie bei der Erkenntnis der transcendentalen Einheit (*advaita*). In unserer Figur aber schaut man als objektiver Beobachter Vergangenes und Zukunft klar und deutlich an, wie eine allwissende Person. Wenn aber nach dieser deutlichen Anschauung allgemeinmenschliches Empfinden eintritt, so kann dann auf Grund der deutlichen Anschauung nachträglich die Figur Rasavat statthaben.

Auch ist unsere Figur nicht darum, weil darin das wahre Wesen eines schönen Dinges beschrieben wird, mit der Svabhāvokti identisch. Denn in ihr wird, wenn die feineren Eigenschaften eines Gegenstandes unserer Erfahrung geschildert werden, die Wahrheit 181 auf Grund des Gemeinsinnes[1]) anerkannt; in unserer Figur aber werden transcendente Dinge vom objektivem Standpunkt aus als klar und deutlich angeschaut[2]). Wenn aber in gewissen Fällen auch Gegenstände unserer Erfahrung klar und deutlich angeschaut werden, so liegt eine Komplikation von Bhāvika und Svabhāvokti vor[3]). Auch stimmen die Figuren Svabhāvokti und Rasavat nicht durch die Anerkennung der Wahrheit an sich (*hṛdayasaṃvādamātreṇa*) überein; denn Svabhāvokti besteht in der Wahrheit (*saṃvāda*) des Gegenstandes und die Figur Rasavat in der Übereinstimmung des Gemütsvorganges[4]). Wo beide Arten von Wahrheit (oder Übereinstimmung) auftreten, da liegt eine Komplikation vor; wo feinere Eigenschaften des Gegenstandes geschildert werden, die Svabhāvokti; im andern Falle die Figur Rasavat.

182 Auch ist unsere Figur nicht darum, weil in ihr der Inhalt infolge der nicht verwickelten Ausdrucksweise sofort zur Kenntnis gebracht wird, mit der Charakterart ‚Klarheit‘ identisch. Denn diese besteht in dem sofortigen Zurkenntnisgelangen als einer Eigenschaft des Ausgesprochenen, sei dies nun klar und deutlich oder nicht, unsere Figur aber darin, daß man das sofort zur Kenntnis Gebrachte[5]) klar und deutlich anschaue.

Somit ist unsere Figur von allen übrigen verschieden. Und in der Literatur findet sie reichlich Verwendung, z. B.

„Heil dem heil'gen Fürst der Yogin's, dem erhabenen Krug-“
„gebornen, der in einer Handvoll Wassers Fisch und Schildkröt“
„sah, die Götter.“

Oder wie im Anfang des Harṣacarita in der Versammlung bei

1) Dann geht also der Leser oder Hörer gewissermaßen im Gegenstande auf und vergißt seine eigene Person, während er bei dem Bhāvika sich als Beobachter fühlt.

2) Lies *pratīteḥ* und ergänze im Folgenden *pratītau* hinter *sphuṭatvena*.

3) Als Verbindung oder als Mischung, cf. p. 192 und 197.

4) Siehe letzte Anm. auf voriger Seite.

5) Statt *samarpakasya* muß wohl *samarpitasya* gelesen werden. Siehe den Komm. zu unserer Stelle: *jhagity arthasamarpaṇaṃ prasādaḥ, jhagiti samarpitasyārthasya sphuṭatvena pratītir bhāvikam.*

Brahman in der Schilderung der Göttin[1]); denn dabei sieht man leibhaft ihre Erscheinnng klar und deutlich. Und ebendaselbst[2]) in der Schilderung des Zornes des Muni und in der Schilderung des Pnlinda[3]).

Hierhei ist aher folgende kleine Untersuchnng angebracht[4]). Zuweilen tritt nämlich das Geschilderte infolge der Schilderung (dem Leser) vor Augen, zuweilen aher wird das vor Augen Tretende geschildert; ersteres wie oben mit Beispielen helegt, letzteres z. B.:

„Auch ohne Sonnenschirm wird er wie von weißen Sonnen-" „schirmen umgehen erblickt, auch ohne Wedel wird dieser, wer" „es auch sei, wie von einem wirklichen Wedel der Anmnt ge-" „fächelt[5])."

Unsere Figur fällt in das Gebiet der ersteren Art, nicht in 183 das der anderen; denn die vom Dichter (dem Stoffe) verliehenen Eigenschaften gehen eine Figur ab, nicht die in dem Gegenstande selbst liegenden, wie die Schönheit des Mondes usw. Und weiter[6]): in Bhāmaha's Definition „... und die nicht verwickelte Ausdrucksweise nennen sie als die Ursachen dieser Figur" sowie in derjenigen Udbhaṭa's „.... bei Nichtverwickeltheit der Sprache hat das Bhāvika statt" (gilt) die Darstellung in einer von verzwickter Konstruktion freien Sprache als das, was uns die Anschaulichkeit giht; wie könnte das diese Wirkung haben, wenn in den im Gegenstande selbst ruhenden Eigenschaften[7]) das Bhāvika läge? Demgemäß ist, weil in den Fällen der obigen Art die dem Gegenstande an sich zukommende Vorzüglichkeit geschildert wird, das nicht diese Figur. Wenn aber eine im Gegenstande selbst liegende Schönheit, die vom Dichter oder einer von ihm eingeführten Person so geschildert wird, daß sie zum Gemeingut der Nachfolger wird, nach Art der Svabhāvokti als Figur hingestellt wird, dann ist auch diese Art nicht gar zu schwer nnterznbringen. Darum aber wird von andern[8]) das Bhāvika auch nur so definiert: „wo vergangene hezw. zukünftige Dinge gleichsam sichthar gemacht werden, da ist das Bhāvika". Weil diese Figur mit der Svahhāvokti eine gewisse Ähnlichkeit hat, wird sie direkt nach letzterer hehandelt.

---

1) Lies *devī* statt *veda*. Gemeint ist p. 8 f.

2) p. 9 f. 3) p. 231 f.

4) Nach dem Komm. hat keiner vor unserm Autor sie angestellt, während die vorausgehenden Erörterungen *cirantanoktanītyā* seien.

5) Navasāhasāṅka IV, 31.

6) Cf. JRAS. 1897, p. 285. Die vollständigen Verse lauten:
citrodāttādbhutārthatvaṃ kathāyāḥ svabhinītatā |
śabdānākulatā ceti tasya hetūn pracakṣate ||
pratyakṣā iva yatrārthā dṛśyante bhūtabhāvinaḥ |
atyadbhutāḥ syāt tad vācām anākūlyena vācikam ||
cf. Ekāvalī, Notes p. 710.

7) Lies *sanniveśidharma* für *sanniveśadharmi.*

8) Kāvyaprakāśa X, 28. Hier ist nämlich nicht von *śabdānākulatva* die Rede, wodurch Fälle von der zuletzt beschriebenen Art in die Definition mit einbegriffen werden.

Die Schilderung einer großartigen Sache ist Udātta.

In Svabhāvokti und Bhāvika wird die Sache der Wahrheit gemäß geschildert; im Gegensatz dazu ist für das Udātta, das in 184 einer erdichteten Sache besteht, Gelegenheit gegeben. Wenn ein 5 mit unerdenklicher Herrlichkeit ausgerüstetes Ding geschildert wird auf Grund der Einbildungskraft des Dichters, so ist das ein durch Reichtum charakterisiertes Udātta. Z. B.:

„Wenn in den Wohnungen der Gelehrten die Perlen der"
„beim Spiel zerrissenen Halshänder morgens vom Besen an den" 10
„Hofrand zusammengekehrt und von der Lackschminke der Füße"
„schlendernder Knaben gerötet von zahmen Papageien, die sie von"
„weitem für Körner von Granaten halten, verschleppt werden, so"
„hat das König Bhoja mit seiner Freigebigkeit getan."

Und wenn Begebenheiten großer Männer einen 15 untergeordneten Bestandteil (der Schildernng) bilden, (heißt die Figur Udātta)[1].

Wegen der Gleichheit des Namens Udātta wird sie hier genannt. Wenn Begebenheiten großer Männer von berühmten Taten als Teil eines Gegenstandes, der als das Ganze zu betrachten ist, 20 dargestellt werden, so ist das ein Udātta, weil die Taten großer Männer etwas *udātta*, Berühmtes sind. Z. B.:

„Dies ist jener Wald, in welchem Rāma weilend in dem Be-"
„streben, das Versprechen Daśaratha's zu verwirklichen, nur mit"
„Hilfe seiner Arme die Vernichtung der Rākṣasa bewirkte[2]." 25

Hier, wo der Wald beschrieben werden sollte, sind die Taten Rāma's als ein untergeordneter Teil beschrieben.

185 Wenn Stimmung, Gefühl, deren Schein und deren Erlöschen zur Darstellung gelangen, (so ergibt das der Reihe nach die Fignren) Rasavat, Preyas, Ūrjasvin und Samāhita. 30

Da im Udātta die Begebenheit eines großen Mannes als Vorstellnng[3]) erscheint, und da Stimmung usw. doch nichts anderes als bestimmte Gemütsvorgänge sind, so ist hier der Ort, von diesen (Stimmungen usw.) als Figuren zu handeln. Darum sind 35 auch ihrer vier gleichzeitig definiert. Der durch Faktoren, Effekte und Konkurrenten[4]) manifestierte bestimmte Gemütsvorgang wie Liebe usw. heißt Stimmung (*rasa*), der durch Effekte und Konkurrenten verwirklichte, wie Verzagen usw. in ihren 33 Formen[5]) heißt Gefühl (*bhāva*), und ebenso Liebe usw., wenn auf einen 40

1) Rudraṭa nennt diese Figur Avasara. K. A. VII, 103.
2) Rudraṭa VII, 104.
3) *cittavṛtti*, Fluxion der Denksubstanz, bezeichnet bekanntlich alle geistigen oder Bewußtseinsvorgänge.
4) Vgl. diese Zeitschrift LVI, S. 394.
5) Siehe Bharata VII. Daśarūpa IV, 7. Kāvyaprakāśa IV, 31 ff. etc.

Gott usw. gerichtet. Deren Schein ist scheinbare Stimmung und scheinbares Gefühl; der Schein besteht in der Unangemessenheit infolge der Richtung auf ein unpassendes Objekt. Deren Erlöschen bedeutet den Zustand des Schwindens als ein Aufhören der genannten Arten[1]). Da nun unter diesen bei der Stimmung als Erreichung des Klimax[2]) ein Zustand des Schwindens nicht möglich ist, so kommt letzterer nur den beiden übrigen Arten (Gefühl und deren Schein) zu. In der Reihenfolge, wie diese (vier) dargestellt werden, ergeben sie die (vier) Figuren Rasavat usw. Wo im Darstellen als einer Tätigkeit Stimmung ist, das ist Rasavat. Ähnliches gilt von Preyas (= *priyatara*) als darstellender Tätigkeit. Ebenso wo *ūrjas* Gewalt ist, da ist die Darstellung *ūrjasvin*. Weil sie in Unangemessenheit sich betätigt, so ist sie gewaltsam. Samāhita ist Beilegung (*parihāra*), und diese ....[3]) betrifft die (beiden oben) genannten Arten, als ein Synonym von Praśama.

In demjenigen Systeme[4]), in dem die als Satzsinn auftretenden Stimmungen die Figuren Rasavat usw. sind, da liegt in dem zweiten Falle, wo es sich um Stimmungen usw. handelt, die (dem Satzsinn) subordiniert sind, die Figur Udātta vor.

Nach der (andern) Ansicht[6]) finden die Figuren Rasavat usw. statt, wenn es sich um Stimmungen handelt, die etwas anderm subordiniert sind; weil aber das übrige Gebiet vom *rasadhvani* (Stimmung als „Ton") eingenommen ist, ist keins mehr für die Figur Udātta (in dem oben genannten Sinne) übrig. Dessen Gebiet ist ja von dem Rasavat usw. eingenommen.

Ein Beispiel für Rasavat:

„Was lachst du? Nicht wirst du mir aufs neue entrinnen,"
„da ich dich nach so langer Zeit wieder zu sehen bekommen habe."
„Woher, Hartherziger, deine Reiselust? Wer treibt dich von hier"
„fort?" Also redeten im Traume, als sie den Geliebten zu um-"
„halsen wähnten, und weinten dann laut, als sie mit leeren Armen"
„erwachten, die Frauen deiner Feinde."

Dies Beispiel paßt zu beiden Lehrmeinungen: den Satzsinn bildet die traurige Stimmung, subordiniert ist die erotische: Liebes-

1) Lies *uktaprakārāṇām*. Im Komm. wird von *rasa* als *uktaprakāra* gesprochen.

2) *parariśrānti*, Höhepunkt, Endziel, Selbstzweck.

3) Hier lasse ich *prakṛtatvād* unübersetzt. Der Kommentar sagt dazu: „Darum ist der Gedanke: hier ist ein anderer Gegenstand das *prakṛta*". Wie aber diesen Sinn in den Ausdruck legen?

4) Die den „Ton" *dhvani* leugnen, nach dem Komm. Dahin gehört Daṇḍin Kāvyādarśa II, 275 ff.

5) Streiche das zweite *rasavadādyalaṃkārah*. Die Berechtigung dieser Veränderung ergibt sich aus den Ausführungen des Komm. p. 188 zu *etanmatadvaya iti*.

6) *tanmate*; hiervor muß etwas ausgefallen sein des Inhaltes *yeṣāṃ tu kāvyātmabhūtā rasādayas*.

schmerz[1]). So wären auch Beispiele für die übrigen Stimmungen anzuführen. Bei den übrigen Figuren Preyas usw. geben wir Beispiele ohne Rücksicht auf den Unterschied (ob Hauptsache oder subordiniert).

Die Figur Preyas z. B.: 5

189 „Als sie, die während des Zusammenpressens ihres üppigen" „Busens bei der ungestümen Umarmung ein Wonneschauer über-" „lief, und der die Hülle des herrlichen Hintern herabglitt im" „Übermaße heftiger Neigung, mit dünner Stimme hervorstammelte:" „„nein, nein, Unwiderstehlicher, nicht zu sehr, nicht zu arg . ."!" 10 „schlief sie da, oder verschied sie, oder verschmolz sie mit meinem" „Gemüte, oder schmolz sie dahin[2])?"

Hier ist bei dem Frauenzimmer die Konkurrente namens Freude.

Ferner: 15

„Wo soll mein durch den Nektartrank deines Antlitzes ver-" „wöhnter Blick noch Genügen finden; woher noch ein Gegenstand" „für meine, nur deine Reden zu hören aufmerksame Ohren kommen;" „wie sollen diese meine, von deiner Umarmung ganz erfüllten" „Glieder ruhen? Ach, durch die Trennung von dir sind wir jetzt" 20 „in elende Lage geraten[3]).

Hier ist das Begleitgefühl, trübe Gedanken. Es ist das die (auch) Bhāva genannte Figur. Das Gefühl wird als bestehend geschildert; als erlöschend oder auftauchend soll es nachher behandelt werden. 25

Ein Beispiel von Ūrjasvin:

„Nachdem mir zu Gehör gekommen[4]) wie ein betörender" „Zauberspruch um mich von fern herbeizulocken, der Name von" „ihr, ohne die mein Sinn keinen Moment Ruhe findet, wann wird" „wohl mir, dem an arg geschlagenen liebeskranken Gliedern Leiden-" 30 „den, die Wonne sie zu fassen zu teil? Davon habe ich keine" „klare Kunde."

Hier machen sich der begehrliche Liebesschmerz des Rāvaṇa (als Stimmung) und seine Sehnsucht als Begleitsgefühl unangemessen geltend. 35

Ein Beispiel des Samāhita:

„Die Röte deiner Augen von deutlichen Tränen getrübt ist" „geschwunden, und beruhigt hat sich zugleich mit dem Verziehen" 190 „der Brauen das Zucken der Unterlippe: obschon dein Zorn,"

---

1) Nach der Ansicht derer, welche den „Ton" leugnen, ist hier die traurige Stimmung die Figur Rasavat, der Liebesschmerz aber Udātta, nach der gemeinen Ansicht aber ist die traurige Stimmung *Rasadhvani*, und der Liebesschmerz die Figur *Rasavat*. So der Komm.

2) Amaruka 40. Ich übersetze nach der Lesart *sneha* für *sveda* in der Ausgabe Kāvyamālā Nro. 18.

3) Śārṅgadharapaddhati 3501 anonym., mit einigen Varianten.

4) Lies *yāte* für *jāte*, und *yāṃ* für *yā*.

„o Leidenschaftliche, vergangen ist, so läßt er doch wegen seiner“ „argen Zwerghaftigkeit[1]) ein anderes Gefühl bei dir nicht zur“ „Herrschaft gelangen.“

Hier handelt es sich um das Erlöschen des Zornes. In ähnlicher Weise ist auch sonst zu exemplifizieren.

Das Auftauchen eines Gefühls, der Widerstreit zweier und die Verkettung mehrerer Gefühle sind besondere Figuren.

(*bhāvodaya*) der Zustand des Auftauchens ist *udaya*, des Gefühls (*bhāva*), wie es oben (p. 185) definiert wurde; ***sandhi*** ist die Darstellung zweier widerstreitender Gefühle als miteinander rivalisierend, ***śabalatā*** ist die Darstellung vieler in der Weise, daß jedes das vorhergehende aufhebt. Diese sind besondere, von Rasavat usw. verschiedene Figuren.

Dies wird gelehrt[2]), weil Udbhaṭa und Andere sie nicht als besondere Figuren aufgeführt haben, andererseits um sie als verschieden von „Verbindung“ und „Vermischung“ zu zeigen. Alle diese (bisher behandelten) Figuren sind für sich in ihrer Reinheit Figuren für sich; darum wird jede als von allen übrigen unterschieden gelehrt. Denn die „Verbindung“ und die „Vermischung“ bestehen in der Verknüpfung von Figuren; die Verschiedenheit von diesen beiden wird also hier gelehrt.

Ein Beispiel für das Auftauchen eines Gefühls:

„Bei der Anrede mit dem Namen einer Nebenbuhlerin dreht“ „die auf demselben Lager ruhende Schöne dem Geliebten plötzlich“ „im Zorn den Rücken; ungeachtet er ihr Schmeicheleien sagt,“ „achtet sie ihn nicht in ihrer Erregung; als er sich still verhielt,“ „da befürchtete sie, er möchte eingeschlafen sein, und sah ihn“ „wieder mit schneller Wendung des Halses an[3]).

Hier handelt es sich um Auftauchen der Sehnsucht.

Ein Beispiel für den Widerstreit zweier Gefühle:

„Mit der linken Hand den Tränenstrom aus seines Weibes“ „Augen, mit der rechten die Schwertklinge abwischend war ein“ „Krieger in Verlegenheit, was zu tun.“

Hier ist das Zuneigung genannte Gefühl Liebe in Verbindung mit der Kampfbegierde.

Ein Beispiel für die Verkettung der Gefühle:

„Es ist etwas Verbotenes (1) und ich bin ein Mitglied des“ „Mondgeschlechtes; könnte ich sie doch noch einmal sehen (2)!“ „Die eigene Weisheit wehrt mir Fehltritte (3); ach, selbst im Zorn“

---

1) Soll das nur bedeuten, daß noch ein kleiner Rest übrig ist, oder ist dabei auch ein Hintergedanke an die Boshaftigkeit der Zwerge? Da die Strophe sonst nicht überliefert ist, so ist der Wortlaut nicht über allen Zweifel erhaben. Man könnte den Anfang auch übersetzen: in deinen Augen sitzt noch die Röte etc.

2) Nämlich alle drei Figuren auf einmal.

3) Amaruka 22. (Ind. Sprüche 1379.)

„war ihr Antlitz lieblich (4). Was werden die makellosen weisen"
„Männer sagen (5)? Auch im Traum kommt sie nicht zu mir (6)."
„Herz, ermanne dich (7)! Welcher wahrhaft glückliche Jüngling"
„wird ihre Lippe kosten (8)[1]?

Hier findet sich Verkettung von 1. *vitarka*, 2. *autsukya*, 5
3. *mati*, 4. *smṛti*, 5. *śaṅkā*, 6. *dainya*, 7. *dhṛti*, 8. *cintā*[2]).

Hiermit sind die auf Gemütsvorgänge bezüglichen Figuren behandelt.

Jetzt werden zwei Figuren gelehrt, die durch die Verknüpfung aller bisher gelehrten Figuren hervorgerufen werden. Die Ver- 10 knüpfung ist dabei zwiefach, entweder nach Art der Verbindung, oder nach Art der Inhärenz. Die Art der Verbindung liegt da vor, wo die (verknüpften Figuren) deutlich getrennt bestehen, die Art der Inhärenz dort, wo sie nicht deutlich getrennt sind. Wenn sie deutlich getrennt sind, so verhalten sie sich wie Reis- und Sesam- 15 körner, andernfalls wie Milch und Wasser. Wir tragen sie der Reihe nach vor:

Wenn bisher gelehrte Figuren wie Reis- und Sesamkörner gemischt sind, so liegt die Verbindung (Saṃsṛṣṭi) vor. 20

Wenn von den (bisher) gelehrten Figuren einige, wie es sich gerade trifft, in derselben zusammenhängenden (Stelle) gebraucht 193 werden, (so fragt es sich), ob jede für sich nur ihrem eigenen Zweck dient, oder ob daraus eine neue Figur entsteht. Das steht jetzt zur Untersuchung. Wie Schmucksachen aus Gold, Edel- 25 steinen usw. zwar jedes für sich eine Schönheit hervorrufen, aber durch deren Kombination eine Schönheit besonderer Art entsteht, ebenso empfinden wir eine Schönheit besonderer Art, wenn mehrere Figuren miteinander in Verbindung treten. Somit steht fest, daß (durch die Kombination mehrerer Figuren) eine neue Figur ent- 30 steht und daß jene nicht jede für sich ihrem eigenen Zweck dienen. 195 Und wenn auch eine neue Figur entsteht, so erkennt man (die einzelnen Komponenten) entweder nach Art der Verbindung deutlich getrennt[3]), oder nach Art der Inhärenz nicht deutlich getrennt[3]), sodaß zwei Arten (unterschieden werden müssen). Im 35 ersteren Falle liegt die Verbindung (Saṃsṛṣṭi) vor, im letzteren die Vermischung (Saṃkara). Darum bringt das Verhältnis von Reis- und Sesamkörnern und dasjenige von Milch und Wasser beide ihrem Wesen nach zur Anschauung.

Die Verbindung, die nach dem Verhältnis von Reis- und 40 Sesamkörnern besteht, ist von dreierlei Art, je nachdem sie auf

1) Vgl. Dhanyāloka p. 166. Übersetzung, Note 1.

2) Der Komm. erklärt, daß die gegebenen drei Beispiele passen, wenn man nicht den *dhvani* gelten lasse, für die Anhänger der *dhvani*-Lehre gibt er andere Beispiele.

3) Oder für sich bestehend.

Lautfiguren, auf Sinnfiguren und auf beiderlei Figuren beruht. Die Verbindung von Lautfiguren, z. B.:

„Eine Andere, reizend in ihrer Ängstlichkeit vor den Bienen,“
„die vom Wohlduft ihres Mundes angezogen sie umschwirrten, mit“
5 „Augen, welche ihre Locken verwirrten, brachte, wie sie sich hin“
„und her wandte, ein süßes Geklingel des Gürtels hervor[1]).“

Hier ist eine Verbindung zwischen den beiden heterogenen (Lautfiguren) Alliteration und Vollreim, und ebenfalls zwischen den homogenen Vollreimen (a)*lakalo-lakalo*(la) und *kalola-kalola.*

10 Die Verbindung von Sinnfiguren z. B.:

„Herrin, es weicht die Nacht, öffne schnell dein Auge mit“
„seiner lebhaften Pupille wie die Lotusstaude ihre Blüte mit der“
„(darin gefangenen) Biene; sieh, glanzlos, gleichsam beraubt durch“
„deines Antlitzes Pracht, verschwindet jetzt der Mond vom Himmel!“

15 Hier liegt eine Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, 197 die gleichartig[2]) sind.

„Das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein, der Himmel“
„regnet gleichsam Augenschminke; wie der Dienst bei schlechtem“
„Herrn ist die Sehkraft nutzlos geworden“ Kāvyād. II, 362).

20 Hier liegt die Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, die ungleichartig sind.

„Möge Gelingen mir verleihen Ambikā's Lotusfuß, entzückend“
„durch liebliches Spangengeklirr, den sie mit Wucht auf das Haupt“
„Mahiṣāsura's setzte, während der wonnestrahlende Indra seinen“
25 „Kranz ihr zuwarf[3]).“

Hier ist eine Verbindung von Vergleich und Alliteration. Daß Lotusfuß (*pādāmbuja*) als Vergleich (nicht als Metapher) zu nehmen ist, beweist seine Verbindung mit dem Worte „Spangengeklirr“, die eine Metapher (Fußlotus) unmöglich macht, und verhilft dem 30 Vergleich, als der einzig übrigen Möglichkeit, zur Anerkennung[4]). So hätten wir denn die drei Arten der Verbindung festgestellt.

Jetzt wird die Mischung nach der Art von Milch und Wasser vorgetragen.

Wenn aber wie Milch und Wasser, so liegt die 35 Vermischung (Saṃkara) vor

i. e. gemischt sind. Vermischung liegt vor, wenn die Getrenntheit nicht deutlich oder die Nichtgetrenntheit deutlich ist, und zwar können die Figuren so gemischt sein, daß die eine der andern 198

1) Māgha 6, 14. Der Vers lautet dort:
vadanasaurabhalobhaparibhramadbhramarasaṃbhramasaṃbhṛtaśobhayā |
calitayā vidadhe kalamekhalākalakalo 'lakaloladṛśā 'nyayā ||

2) *sajātiya* soll hier wohl heißen, die demselben Zweck dienen, indem sie dieselbe Sache, das Weichen der Nacht, illustrieren.

3) Pañcastavī III, 1, Kāvyamālā 1897. Im Text *manthara* statt *sundara.*

4) *prasādayati.* Vielleicht muß man *prasādhayati* lesen, wie auf der folgenden Seite in gleichem Sinne *prasādhika* gesagt wird; dann wäre zu übersetzen: und stempelt es zu einem Vergleich.

subordiniert ist, oder daß es zweifelhaft ist, welche Figur vorliegt, oder daß in demselben Passus ihrer zwei stecken; nach welchen drei Möglichkeiten drei Arten der Vermischung entstehen. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Finsternis mit seinen Strahlen, wie schwellende Haare" 5
„mit den Fingern, zurückdrängend küsste der Mond gleichsam das"
„Antlitz der Nacht, die ihre Lotusaugen schließt[1])."

Der Vergleich „wie mit den Fingern" stempelt den Ausdruck *sarojalocana* zu einem Vergleich. *rajanīmukham* (Anfang der Nacht = Antlitz der Nacht) ist eine auf Wortspiel beruhende 10 Hyperbel, weil hyperbolisch die beiden Bedeutungen (von mukha): Anfang und Gesicht, ununterschiedlich genommen sind. So stehen beide (Hyperbel und Vergleich) im Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen. [Und in gleicher Weise (haben wir) eine im ganzen Verse ausgesprochene Samāsokti][2]). Die von Vergleich und Wort- 15 spiel unterstützte Hyperbel unterstützt ihrerseits die mit den Worten „küßt gleichsam" ausgesprochene Utprekṣā, weil diese kraft jener zur Entstehung gelangt. Und indem sie (so) zur Entstehung gelangt, verleiht sie jenen, die ihr zur Entstehung verholfen, ihren Reiz, wodurch das Verhältnis des Ganzen zu seinen 20 Teilen begründet ist.

[3])[Oder wie:

„Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayīmaya*"
„(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum"
„mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um" 25
„sich zu reinigen, in das Vaḍavafeuer ein."

Hier liegt in der ersten Vershälfte ein Wortspiel vor, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft. Nach anderer Ansicht sind Widerspruch und Wortspiel zwei besondere Figuren; davon wird in der zweiten Vershälfte die durch die Worte „mein' ich" 30 ausgedrückte Utprekṣā unterstützt. Somit besteht hier das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Denn was als Ursache hier vermutet wird, darin ist das den Widerspruch bedingende Wortspiel angebracht, und in der Wirkung, welche die Veranlassung zu der Utprekṣā ist, sind das Fallen und Sich-Ins-Feuer-Stürzen, 35 obgleich es in Wirklichkeit anders ist (nämlich „Untergehen" und „Im-Ozean-Verschwinden"), mit dem Andersseienden (nämlich mit „Fallen" und „Sich-Ins-Feuer-Stürzen") als ununterschiedlich

1) Kum. S. VIII, 63. Im Suvṛttatilaka p. 51 ausdrücklich dem Kālidāsa zugeschrieben.

2) Ich habe diese Stelle eingeklammert, weil ich sie für eingeschoben halte. Denn sie läßt sich mit dem folgenden in keinerlei Zusammenhang bringen, da nur von der Utprekṣā die Rede ist.

3) Die eingeklammerte Stelle halte ich für einen Zusatz, weil die Strophe schon oben p. 99 gegeben und diskutiert wurde. Wie könnte übrigens eine Vermischung von Virodha und Śleṣa vorliegen, wenn durch den Śleṣa der Virodha außer Geltung gesetzt wird?



indentifiziert. Darum ist hier die Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Eine auf diesem Verhältnis beruhende Vermischung besteht nun nicht in dem Wortspiel, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft, zwischen dem Wortspiel 5 und dem Widerspruch, und ebenfalls nicht zwischen der Utprekṣā 199 und der Hyperbel, die in der Veranlassung (zur Utprekṣā) enthalten ist, weil beide Figuren (das Wortspiel und die Utprekṣā) nicht ohne jene beiden (Widerspruch bezw. Hyperbel) eintreten; weil sie also ohne letztere nicht möglich sind, benehmen sie letzteren die 10 Geltung [1]), (hier als selbständige Figuren gerechnet zu werden). Man muß nun nicht glauben, daß, weil das Wortspiel auch ohne den Widerspruch vorkomme, es deshalb eine Möglichkeit seines Vorkommens gäbe, (die du eben bestrittest). Denn wir sagen nicht, daß es ohne Widerspruch kein Wortspiel gibt; sondern weil 15 es nie ohne andere Figuren auftritt, so benimmt es ihnen die Geltung, weil es sonst keine Möglichkeit seines Vorkommens hätte; und da unter jenen auch der Widerspruch ist, so verliert auch er seine [2]) Geltung. So ist alles in Ordnung.]

So haben wir die Vermischung von Sinnfiguren vorgetragen. 20 Die Vermischung von Lautfiguren aber wird von einigen folgendermaßen exemplifiziert:

rājati taṭī 'yam abhihata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā |
gajatā ca yūtham avirata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā || [3])

„Herrlich ist, o Verhinderer des Schlachtgeschreis der Dānaver,"
25 „dieses Ufer, an dem der tosende Bach vorbeieilt, und es schützt"
„die feste Wälder vernichtende Elefantenmasse, ausgezeichnet durch"
„steten Brunstsaft, die Herde".

Hier sind die Lautfiguren Vollreim und *anulomapratiloma* mit einander in Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen 30 Teilen, weil sie in gegenseitiger Abhängigkeit stehen. Jedoch ist das nicht recht befriedigend, weil zwei Lautfiguren, ebensowenig wie zwei Lautgruppen, einander beeinflussen können und darum nicht im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen stehen. Darum ist hier die (Annahme einer) Verbindung von zwei Lautfiguren 35 vorzuziehen, wie früher ausgeführt. Oder es liegt die dritte Art von Vermischung vor, insofern zwei Lautfiguren in ein und derselben Stelle auftreten.

So ist die eine Art dargelegt; die zweite Art aber heißt die Vermischung, wo ein Zweifel (obwaltet). Wo ein positiver Grund 40 weder für noch gegen die Annahme einer von zwei Möglichkeiten vorhanden ist, da besteht der Zweifel zu Recht; daher ist hier die Vermischung durch Zweifel. [Z. B. [4]):

1) Siehe oben p. 97. 2) Tilge *na*. 3) Haravijaya V, 137.
4) Die eingeklammerte Stelle scheint ebenfalls ein Zusatz zu sein, da Beispiel und Erklärung schon oben p. 128 gegeben waren. Die Erklärung ist

200 „Der mich zur jungen Frau machte, derselbe ist noch mein" „Geliebter, gleich geblieben sind die Frühlingsnächte, und die" „üppigen Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch" „die gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich" „mein Herz nach dem tändelnden Liebesspiel unter dem Vetasī-" 5 „baume am Ufer der Revā[1])."

Hier ist eine zweifelerregende Vermischung zwischen einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Nämlich eine Vibhāvanā, insofern Sehnsucht entstehen soll, obschon die Ursache derselben fehlt, was mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte" als ein Wider- 10 spruch mit der Ursache stehend ausgesprochen ist. Und ebenso liegt eine Viśeṣokti vor, insofern Freiheit von Sehnsucht[2]) nicht eintritt, obgleich die Ursache für die Freiheit von Sehnsucht[2]) durch (den Umstand gegeben ist, der ausgesprochen wird mit den Worten) „der mich zur jungen Frau machte"; und dieses Nichtein- 15 treten wird in „mein Herz sehnt sich" durch das Eintreten des Gegenteils ausgesprochen. Und darum wurde oben[3]) gesagt, daß beide Figuren hier undeutlich sind. Und da sich für keine der beiden Figuren Beweis *pro* oder *contra* findet, so ist es eine zweifel-erregende Vermischung.] 20

Oder z. B.:

„Auf dessen Antlitz-Mond die frische Jugend unter dem Scheine" „des Bartes hinschrieb Amors Beschwörungsformel, die das Siegel" „hartnäckigen Schmollens loser Dirnen schmelzt."

Hier ist man im Zweifel, ob ein Vergleich *vaktraṃ candra* 25 *iva*, oder eine Metapher *vaktram eva candra* vorliegt[4]), weil das Kompositum (*vaktracandra*) beides bedeuten kann. Nach der Regel Pāṇ. 2, 1, 56: „*vyāghra* usw. werden mit dem Verglichenen kompo-niert, wenn das tertium comparationis nicht ausgesprochen ist", enthält das Kompositum einen Vergleich, weil *vyāghra* usw. ein 30 *ākṛtigaṇa* ist. Das Kompositum enthält aber eine Metapher, wenn man es unter *mayūravyaṃsaka* usw. (2, 1, 72) bringt; weil auch *mayūravyaṃsaka* usw. ein *ākṛtigaṇa* ist. Da also hier ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, so liegt eine zweifelerregende Vermischung vor.

201 Wo aber ein Grund *pro* oder *contra* bezüglich der Annahme 35 einer bestimmten Figur vorliegt, da ist die betreffende Annahme notwendig. Grund *pro* ist was dafür spricht, Grund *contra* was dagegen spricht. Grund *pro*, z. B.:

dort klarer und ist an jener Stelle wohl auch deshalb die ursprüngliche, weil hier auf sie Bezug genommen wird.

1) Siehe oben p. 127 f. 2) Verbessere *anutkaṇṭhā*.

3) Siehe p. 128. Übrigens wird im Kāvyaprakāśa zu I, 4 unsere Strophe als Beleg für Kāvya in Ermangelung eines *sphuṭālaṃkāra* angeführt; nach dem Pradīpa ist der Saṃkara hier *asphuṭa*, weil die beiden vermischten Figuren es an sich auch sind.

4) Vāmana IV, 3, 6 leugnet aber solche *rūpaka*'s ausdrücklich: *mukha-candrādīnāṃ tū 'pamāsamāsānāṃ rūpakatvaṃ na yuktam.* Er scheint mit dieser Ansicht, wie mit so manchen allein zu stehen.

„Verehrung dem Śaṃkara-Milchozeane, dem . . . .[1]), dem" „aus Nektar bestehenden, dem unendlichen Lichte!"

Das Aus-Nektar-Bestehen ist ein Grund *pro*, daß eine Metapher: Śaṃkara-Milchozean, vorliegt; weil es für Milchozean passender ist als für Śaṃkara. Aber es ist kein Grund *contra* einen Vergleich, weil es übertragen gedacht auch auf Śaṃkara passen würde. Oder wie z. B.:

„Diese dem Avantikönig-Paradiesbaume entsprossenen, mond-" „weißen Ruhmes-Blumen, sehet, flechte ich jetzt zu Kränzen für" „die Himmelsgegend-Weiber[2])!"

Weil hier das Flechten auf die Blumen paßt, so ist es ein Grund *pro* bei der Annahme[3]) einer Metapher.

Ein Grund *contra*, z. B.:

„Auf dem Vindhya-Ozean sperrten vom Schlafe erwacht die" „Löwen ihren Rachen auf (bezw. gähnte vom Schlafe erwacht" „Viṣṇu) beim Eintritt deines Bogenklanges wie des Herbstes[4])."

Hier ist das tertium comparationis: ***vinidrajṛmbhitahariḥ*** ein Grund *contra* bei der Annahme des Vergleiches ***vindhya udadhir iva***; weil es nach der Regel: „*vyāghra* usw. werden mit dem Verglichenen komponiert, w e n n d a s t e r t i u m c o m p a r a t i o n i s n i c h t a u s g e s p r o c h e n i s t" gegen ein Kompositum, das einen Vergleich enthält, spricht. Daher verbleibt als einzige Möglichkeit die Annahme einer Metapher. Aber der Vergleich wie (beim Eintritt des) Herbstes ist nicht als Grund für (die Annahme eines) Vergleiches anzusehen. Denn „ohne den Letzten wird nicht das halbe Hundert voll"[5]). Auch ist es nicht der Ukas eines Königs, daß man die Figur, mit der man begonnen hat, vollständig durchführe; das ist auch nicht der Ausspruch eines Gesetzgebers. Auch ist es nicht eine Kunstregel; denn wenn man eine Steigerung der Ähnlichkeit zum Ausdruck bringen will, ist es passend, den Vergleich, mit dem man begonnen, fallen zu lassen und mit einer Metapher zu schließen, während das umgekehrte Verfahren fehlerhaft ist, z. B. „wodurch der Mond zu Feuer, zu Gift der Sandel, und wie ein Beil die Halskette wird[6])". Im vorliegenden Falle muß man also, weil das Aussprechen des tertium comparationis gegen einen Vergleich spricht, eine Metapher anerkennen, indem man sich für eine Metapher nach dem Muster ***mayūravyaṃsaka***

---

1) *prasaradbindunādāya* lasse ich unübersetzt, weil ich es nicht zu deuten weiß; cf. Haracaritacintāmaṇi 13, 200.

2) Navasāhasāṅka I, 16.

3) Lies °*parigrahe*.

4) Navasāhasāṅka II, 23.

5) *āśeṣena* ist fehlerhaft, aber ob *aśeṣeṇa* oder *ā śeṣāt* zu verbessern ist, mag dahingestellt sein. Der Sinn ist klar: wie nicht von einem halben Hundert die Rede sein kann, ehe der Fünfzigste da ist, nur weil dazu der Anfang gemacht ist, ebensowenig kann man eine ganze Strophe als Vergleich bezeichnen, weil sie mit einer Vergleichung beginnt.

6) *pāda* irgend einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe.

entscheidet, das ja einen *ākṛtigaṇa* bildet. Ebenso verhält es sich mit (dem Śloka) *bhāṣyābdhiḥ kvā 'tigambhiraḥ*, und anderen Beispielen. Wenn aber ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, dann liegt eine zweifelerregende Vermischung vor, wie in den obigen Beispielen. 5

Die dritte Art aber wird durch gleichzeitiges Auftreten (mehrerer Figuren) in einem Passus charakterisiert, d. h. wo in demselben Passus (wirklich) mehrere Figuren stecken, und nicht ein Zweifel besteht, (ob die eine oder andere beabsichtigt ist), z. B.:

203 „Auch auf dein Haupt wahrlich wird fallen die Schneide des“ 10 „Diskus wie die Gaṅgā, die von Murāri ausgeht und den Narakāsura“ „bekämpft (bezw. der Unterwelt zuströmt).“

Hier sind ein Vergleich, der durch das gemeinsame Attribut „die von Murāri ausgeht“, begründet ist, und ein Wortspiel, das durch das doppelsinnige Attribut *narakaparipanthinī* veranlaßt, 15 bewirkt, daß man einen Vergleich mitempfindet, in demselben Passus vereinigt, weil er beiden Zwecken dient. Wie die Vermischung eines Vergleiches mit einem Arthaśleṣa, so findet sich auch die mit einem Śabdaśleṣa. Z. B.:

„In dieser (Stadt) erfreuten sich die Gazellenäugigen am“ 20 „Schauspielhaus wie am Wasser des Parkbassins, das geziert ist“ „durch die von schönen Männern strahlende Bühne (bezw. die von“ „guten Menschen strahlenden Wellen), und worin ein lautes Kon-“ „zert von Trommeln aufgeführt wird (bezw. die Bambusrohre laute“ „musikalische Töne hervorbringen).“ 25

Hier kommt durch die Worte „sie erfreuen sich am Schauspielhaus wie am Wasser“ ein passender Vergleich zustande, der mit dem Śabdaśleṣa: *satpūruṣadyotitaraṅga* in ein und demselben Passus vereinigt ist [1]).

Die Vermischung zweier Lautfiguren, sofern sie in ein und 30 demselben Passus erscheinen, ist oben an *rājati taṭī 'yam* usw. erläutert worden. Hier sind beide durch Auftreten in ein und demdemselben Passus miteinander vermischt. Darum ist der in der 204 Definition von andern [2]) gebrauchte Ausdruck *vyavasthita* (individuelles Dasein haben) nicht notwendig [3]). Die von Bhaṭṭodbhaṭa 35 gelehrte Vermischung zweier Figuren (eines Verses), die in dem Sinne und in den Lauten liegen, haben wir als „Verbindung“ klassifiziert; darum werden hier nur drei Arten der Vermischung gelehrt.

S o h a b e n w i r i n k n a p p e r F o r m d i e s e L a u t f i g u r e n, 40 S i n n f i g u r e n u n d F i g u r e n v o n b e i d e r l e i C h a r a k t e r d a r g e s t e l l t.

---

1) Im Text ist *praviṣṭā* ausgefallen. *ārabdhamṛdaṅgavādya* ist auch doppelsinnig; aber es ist ein *arthaśleṣa* und kein *śabdaśleṣa*, weshalb es in der Erklärung nicht erwähnt ist.

2) Kāvyaprakāśa 10, 55.

3) Aber auch gerade kein Fehler, wie der Komm. hinzufügt.

„So" bezieht sich auf die früher ausgesprochene Art und Weise; „diese" nämlich, diejenigen, deren wahres Wesen dargelegt wird; „dargestellt," d. h. durch Alaṃkārasūtra's gezeigt, in knapper Form gelehrt.

Die Lautfiguren sind Yamaka's usw., Sinnfiguren Vergleich usw., Figuren von beiderlei Charakter der Lāṭānuprāsa usw., weil auch einige Arten der Verbindung und Vermischung[1]) zu letztrer Art gehören. Wie bei gewöhnlichen Schmucksachen, so bestimmt auch 205 bei den Figuren das, worin sie ihren Sitz haben (d. h. das, woran sie angebracht sind), ob sie Figuren (Schmuck) dieser oder jener Art (d. h. Laut- oder Sinnfiguren) sind. Daß aber ihr Dasein steht oder fällt mit dem Vorhandensein oder Fehlen ihres (Substrates), ist nur maßgebend dafür, daß sie Produkt (oder Wirkung) desselben (Substrates als ihrer Ursache) sind, nicht aber dafür, daß sie Schmuck desselben (d. d. Laut- oder Sinnfiguren) sind[2]); denn wenn es dafür maßgehend wäre, so müßte auch die Śrautopamā (der Vergleich, wo „wie" durch ein selbständiges Wort ausgedrückt ist) eine Lautfigur sein (weil ihr Dasein an das Vorhandensein dieses „wie" geknüpft ist). Deshalb haben wir, der Ansicht der alten Autoritäten folgend, das Verhältnis von Ding und Substrat[3]) zugrunde gelegt. Und so möge „Ende gut, Alles gut" sein.

Ende des Alaṃkārasarvasva.
Werk des edlen Rājānaka-Ruyyaka.

---

1. Verzeichnis der Figuren in der Reihenfolge bei Ruyyaka.

(Die Titel der Einteilung finden nicht auf alle darunter angeführten Figuren Anwendung, weil einige Figuren nur wegen einer äußerlichen Ähnlichkeit hinter andern behandelt werden.)

A. Śabdālaṃkāras und Śabdārthānulankāras.		B. Arthālaṃkāras.	
		1. Sādṛśya.	
		a) *bhedābhedatulyatva.*	
1. Punaruktavadābhāsa	p. 17		
2. Chekānuprāsa	p. 20		
3. Vṛttyanuprāsa	p. 20	7. Upamā	p. 25
4. Yamaka	p. 21	8. Ananvaya	p. 30
5. Lāṭānuprāsa	p. 23	9. Upameyopamā	p. 31
6. Citra	p. 24	10. Smaraṇa	p. 32

---

1) Dies aber nur nach Ansicht des Udbhaṭa, wie er oben sagte.

2) Die erstere Bestimmung bevorzugt Aiaka in Kāvyaprakāśa 10, 55; doch kennt er auch die von unserm Autor vertretene Ansicht und setzt sich mit ihr auseinander.

3) d. h. das Schmückende und Geschmückte. Vgl. die Diskussion in der Stelle p. 88, die ich als Einschub bezeichnet habe.

2. Alphabetisches Verzeichnis der Figuren.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Hultzsch, Dr. Praetorius, in Leipzig Dr. Fischer, Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Zweiundsechzigster Band.

III. Heft.

Leipzig 1908,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft III.

Seite

Aufsätze.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Protokollarischer Bericht über die Mittwoch den 14. Okt. 1908 zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.[1])

Lokal: Semitistisches Institut der Universität; Beginn: $9^1/_4$ Uhr. Zum Vorsitzenden wird Herr Geh. Rat Windisch, zu seinem Stellvertreter Herr Prof. Hultzsch, zu Schriftführern die Herren Prof. Weissbach und Oberlehrer Dr. Hertel gewählt.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. Erman, Nöldeke, Pischel und Reinisch werden durch Akklamation wiedergewählt. Da Herr Prof. Nöldeke durch Herrn Prof. Becker erklären läßt, daß er eine Wiederwahl ablehne, so muß zu einer Ersatzwahl geschritten werden, bei der Brockelmann 5, Sachau 3, Prym 1 und Stumme 11 Stimmen erhalten. Letzterer ist mithin gewählt, so daß der Gesamtvorstand z. Z. aus folgenden Mitgliedern besteht:

gewählt in Halle 1906	in Basel 1907	in Leipzig 1908
Kautzsch	Fischer	Erman
Kuhn	Hultzsch	Pischel
Windisch	Praetorius	Reinisch
	Zimmern	Stumme

2. Als Ort der nächsten Allgem. Versammlung der D. M. G. wird Graz, der Sitz des Allgemeinen Deutschen Philologentags von 1909, bestätigt.

3. Herr Prof. Hultzsch verliest seinen Bericht des Schriftführers für 1907—1908 (s. Beilage B). Auf Aufforderung des Herrn Vorsitzenden erheben sich die Anwesenden zu Ehren der im letzten Jahre verstorbenen Mitglieder von ihren Plätzen. Herr Prof. Steindorff teilt mit, daß Herr Prof. Erman aus der Redaktion der Zeitschr. f. Ägypt. Sprache u. Altertumskunde ausgeschieden sei und er sie allein weiterführe. Auf Antrag von Herrn Prof. Fischer beschließt die Versammlung, daß zahlungssäumigen Mitgliedern, die mit mehr als zwei Jahresbeiträgen im Rückstande sind, stets einige Wochen vor der Allgem. Versammlung seitens der Firma F. A. Brockhaus ein Postauftrag angekündigt werden soll.

4. Herr Prof. Fischer verliest seinen Redaktionsbericht für 1907—1908 (s. Beilage C).

5. Für den abwesenden Bibliothekar, Herrn Prof. R. Schmidt, verliest Herr Prof. Hultzsch den Bibliotheksbericht für 1907—1908 (s. Bei-

1) Die Teilnehmerliste s. in Beilage A.

lage D). Im Anschiuß daran teilt Herr Prof. Praetorius mit, daß die Kgl. Preußische Regierung die Fertigstellung des neuen Handschriftenkatalogs der Bibliothek in Erinnerung gebracht habe, worauf Herr Prof. Fischer darauf aufmerksam macht, daß auch noch der Nachtragsband zum Katalog der Druckschriften, die Sociniana und die Indices enthaltend, ausstehe und daß der Druck dieser Bände die Gesellschaft pekuniär schwer belasten werde.

6. Herr Prof. Fischer verliest den Kassenbericht für 1907—1908 (s. Beilage E) und verbindet damit nähere Angaben über den Absatz der von der Gesellschaft veröffentlichten Werke. Die Herren Otto Harrassowitz und Prof. Zimmern werden zu Revisoren der Rechnungsführung gewählt.

7. Herr Prof. Hultzsch verliest folgende an die Allgem. Versammlung gerichtete Eingabe, die außerdem in Abschriften an alle Anwesenden verteilt wird:

Kopenhagen, 14.—20. Aug. 1908.

An die Generalversammlung der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Anknüpfend an die Erklärung, mit der Herr Prof. Fischer die Polemik gegen Herrn Prof. Barth abgeschlossen hat (ZDMG. Bd. 62, S. 203) und an den darin enthaltenen Appell an die Mehrzahl der Mitglieder erklären wir unterzeichneten Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, daß wir diesen Versuch einer Beilegung der Streitfrage für durchaus ungenügend erachten.

Wir wünschen zum Ausdruck zu bringen, daß die Behandlung, die einem Mitglied der Gesellschaft im Organ der Gesellschaft durch den mit der Geschäftsführung betrauten Redakteur widerfahren ist, den Gepflogenheiten wissenschaftlicher Polemik im Rahmen unserer Zeitschrift widerspricht. Die wichtigste Aufgabe des Redakteurs ist es, die wissenschaftlichen Kontroversen zwischen Mitgliedern auf der Höhe sachlicher Diskussion zu halten. Um so mehr ist es zu bedauern und zu mißbilligen, wenn der Redakteur die ihm widerruflich übertragene Autorität dazu ausnutzt, einen Angriff von ungewöhnlicher Art und Schärfe gegen die wissenschaftliche Tätigkeit eines verdienten Mitgliedes zu unternehmen. War die Sache einmal geschehen, so blieb nur der Weg einer offenen Entschuldigung übrig. Eine bedingte und gewundene Erklärung, wie sie Herr Prof. Fischer abgibt, war im Interesse der Solidarität unserer Gesellschaft durchaus ungenügend.

Wir benutzen die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß die Redaktionsführung des derzeitigen Redakteurs eine wachsende Mißstimmung unter den Mitgliedern der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, speziell den semitistischen, erzeugt hat, da Herr Prof. Fischer es für nötig befunden hat, die in der Zeitschrift erscheinenden Arbeiten, sei es in der Form von Redaktor-Glossen, sei es in der Form von Anfügungen und Bemerkungen einer unangebrachten Kritik zu unterziehen.

Es bleibt natürlich jedem Mitglied der Gesellschaft, auch dem Redakteur, unbenommen, sich zu den aufgeworfenen Fragen zu äußern; der Redakteur hat aber mehr als andere die Pflicht mit seiner Person möglichst zurückzuhalten. Es ist eine Tatsache, daß das Vorgehen von Herrn Prof. Fischer die Folge gehabt hat, daß namhafte Mitglieder der Gesellschaft aufgehört haben, für die Zeitschrift zu schreiben.

Im Interesse der Gesellschaft halten wir es für unsere Pflicht auf diese

Mißstände aufmerksam zu machen und wir erhoffen von dem Eingreifen der Generalversammlung eine Wiederherstellung der alten guten Gepflogenheiten.

Becker, Bezold, Goldziher, Kampffmeyer, Littmann,
Ed. Meyer,
Basset, Buhl, Fraenkel, Geyer, Grimme, Haffner, Hartmann, Jacob, Kern, Landauer, Lehmann-Haupt, Mittwoch, Nöldeke, Reckendorf, Schwally, Snouck Hurgronje, Sohernheim, Streck, Wensinck, Zetterstéen.

Herr Prof. Becker berichtet über das Zustandekommen der Eingabe und begründet sie. Der Herr Vorsitzende bemerkt dazu, daß die Angelegenheit der von Herrn Prof. Fischer ZDMG. LIX, 442 ff. veröffentlichten „Redakteurglossen" bereits auf der Allgem. Versammlung zu Hamburg 1905 in befriedigender Weise erledigt worden sei, und verweist auf den Redaktionsbericht ZDMG. LIX, S. LXXV f. sowie auf den daran anknüpfenden Teil des Protokolls das. S. LXXII. Herr Prof. Hultzsch kann die in der Eingabe „gewunden" genannte Erklärung des Herrn Prof. Fischer nicht als solche gelten lassen und teilt außerdem aus den Akten[1]) mit, daß diese Erklärung vom Gesamtvorstand mit allen Stimmen (darunter einer bedingten), bei einer Stimmenthaltung für genügend erachtet worden ist. Herr Prof. Praetorius stellt fest, daß er in dieser Angelegenheit mit Herrn Prof. Barth freundschaftlich, aber vergebens unterhandelt habe. Herr Prof. Fischer verliest einige an ihn gerichtete Zuschriften, deren Verfasser sich mit seiner Tätigkeit als Redakteur durchaus einverstanden erklären und gegen die Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. protestieren. Er geht sodann zunächst auf den zweiten Teil der Eingabe ein, gibt über die von ihm in der ZDMG. zu Beiträgen anderer hinzugefügten Fußnoten und Nachträge genauere Auskunft, wobei er nachweist, daß sie größtenteils von den betr. Autoren entweder vorher gebilligt oder geradezu gefordert worden sind,

1) [Die betr. Stellen in den Akten lauten:

„Halle, 3. April 1908.

. . . .

„Wir glauben nun dem Gesamtvorstand folgende beiden Fragen vorlegen „zu sollen:

„1. Soll die Barth'sche [in stark persönlichem Ton gehaltene] Erwiderung „abgedruckt werden?

„oder 2. Ist es im Interesse von Gesellschaft und Zeitschrift besser, wenn „Barth's Erwiderung nicht abgedruckt wird? Dagegen wird Fischer dann „sein Bedauern drucken lassen, sich als Redakteur nicht die „nötige Zurückhaltung auferlegt zu haben.

. . . .

F. Praetorius."

. . . .

„Es antworteten auf die beiden vom Kollegen Praetorius gestellten Fragen „neun Mitglieder (. . . . .) in identischer Weise, nämlich mit „nein" auf „Frage 1) und mit „ja" auf Frage 2).

. . . .

„Halle, 2. 5. 08. E. Hultzsch."

Das Recht sich unter den in der ZDMG. gebräuchlichen Formen zu Fischer's Aufsatz rein sachlich zu äußern, ist Herrn Prof. Barth vom Gesamtvorstand ausdrücklich zugestanden worden.

Die Geschäftsführer der D. M. G.]

und beruft sich darauf, daß auch frühere Redakteure der ZDMG., von Semitisten namentlich Fleischer und Loth, ohne Widerspruch zu erfahren zu den Beiträgen anderer Zusätze und selbst Berichtigungen gefügt haben. Herr Prof. Zimmern stellt darauf folgenden Antrag:

„Die Allgem. Versammlung erklärt zum zweiten Teile der Eingabe der Herren Becker, Bezold etc., daß Herr Prof. Fischer seit der Erörterung seiner in ZDMG. LIX, 442 ff. veröffentlichten „Redakteurglossen" auf der Allgem. Versammlung zu Hamburg 1905 (vgl. ZDMG. LIX, S. LXXII und den Redaktionsbericht das. S. LXXV f.) in seinen eigenen Beiträgen zur Zeitschrift (Aufsätzen, Kleinen Mitteilungen und gelegentlichen — im ganzen fünf[1]) — Fußnoten zu Beiträgen anderer) nirgends die ihm zustehenden Befugnisse überschritten, sich vielmehr genau auf die ihm zu Hamburg einstimmig zuerkannten Rechte beschränkt hat".

An der Debatte über diesen Antrag beteiligen sich die Herren Dr. Hertel, Proff. Weissbach, Becker, Fischer, Hultzsch, Zimmern, Kampffmeyer und Steindorff. Er wird schließlich einstimmig angenommen.

Darauf nimmt Herr Prof. Fischer das Wort zum ersten Teil der Eingabe. Er berichtet in eingehender Weise über die Geschichte seiner Polemik mit Herrn Prof. Barth und über die Bemühungen erst des geschäftsführenden und sodann des Gesamtvorstands die Angelegenheit beizulegen, weist darauf hin, daß er sich sofort spontan dazu bereit erklärt habe, bei etwaigen künftigen Polemiken in der ZDMG. seine Äußerungen stets erst dem geschäftsführenden Vorstande zur Begutachtung zu unterbreiten, und betont, daß er seine Erklärung habe für ausreichend halten müssen, nachdem der Gesamtvorstand, dem sie im genauen Wortlaut vorgelegen, sie fast einstimmig für genügend erklärt gehabt habe. An der Diskussion über diesen Teil der Eingabe beteiligen sich noch die Herren Proff. Windisch, Praetorius und Becker. Letzterer hebt auch hervor, daß die Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. keinerlei „Antrag" enthalte. Herr Prof. Zimmern schlägt schließlich folgende, wiederum einstimmig angenommene Resolution vor:

„Die Allgem. Versammlung nimmt Kenntnis vom ersten Teil der Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. betr. die Erklärung des Herrn Prof. Fischer in Sachen seiner Polemik mit Herrn Prof. Barth; sie nimmt ferner Kenntnis von der Erklärung der Herren vom Vorstand, daß der Gesamtvorstand bei seinen schriftlichen Verhandlungen über diesen Fall mit sämtlichen Stimmen (darunter einer bedingten), bei einer Stimmenthaltung die Erklärung des Herrn Prof. Fischer als genügend erachtet hat".

Nachdem Herr Prof. Zimmern auf den Ernst der Lage hingewiesen und einer versöhnlichen Lösung der Schwierigkeiten das Wort geredet und Herr Prof. Hartmann sich in gleichem Sinne geäußert, einigten sich die Herren Proff. Zimmern und Becker auf folgenden Zusatzantrag:

---

1) [Nämlich ZDMG. LX, 246, Anm. 1; 370, Anm. 3; 404, Anm. 1; LXI, 141, Anm. 1 und 204, Anm. 1. Die Geschäftsführer der D. M. G.]

„Da kein Antrag auf Stellungnahme der Versammlung zu den Erklärungen einerseits des Vorstands und anderseits der Herren Becker, Bezold etc. vorliegt, so beschließt die Versammlung nach einer auf allen Seiten in versöhnlichem Geiste geführten Aussprache sich auf Kenntnisnahme beider Erklärungen zu beschränken und spricht im Gesamtinteresse der D. M. G. die dringende Bitte aus die Angelegenheit nunmehr ruhen zu lassen und der D. M. G. die Treue zu bewahren".

Auch dieser Antrag wird einstimmig angenommen.

8. Herr Geheimrat Kuhn hat brieflich folgenden Antrag gestellt:

In Anbetracht

1. daß die in der ZDMG. während der letzten Jahre erschienenen Jahresberichte nur einen Teil der Orientalia umfassen;
2. daß sie gegenüber der früher erscheinenden, mit Register versehenen „Orientalischen Bibliographie" eine dauernde Bedeutung nicht beanspruchen können;
3. daß das Engagement geeigneter Bearbeiter erfahrungsgemäß immer wieder Schwierigkeiten bereitet,

stelle ich hiermit den Antrag, die Generalversammlung wolle der endgiltigen Beseitigung dieser Jahresberichte ihre Zustimmung erteilen.

Ernst Kuhn.

Nach einer kurzen Diskussion, an der sich u. a. die Herren Proff. Fischer, Hultzsch und Weissbach beteiligen, wird auf Vorschlag von Herrn Geh. Rat Windisch infolge der großen Meinungsverschiedenheit, die bezüglich der Jahresberichte in der Gesellschaft herrscht, die Entscheidung über den Antrag bis zur nächsten Allgem. Versammlung vertagt. Der Antrag soll im zweiten Hefte des nächsten Jahrgangs der ZDMG. allgemein bekannt gemacht werden.

9. Herr Prof. Seybold hat, gleichfalls brieflich, bei der Allgem. Versammlung beantragt „festzustellen, daß wie bisher und seit Gründung der Gesellschaft alle wissenschaftliche und sachliche Kritik im Interesse der Wissenschaft in der ZDMG. erlaubt bleiben müsse".

Die Versammlung stimmt dem Antrage, nachdem Herr Prof. Fischer kurz seine Genesis angedeutet, in dieser allgemeinen Fassung als selbstverständlich zu.

Vertagung der Sitzung 1 Uhr.

Wiederaufnahme der Sitzung 3 Uhr Nachmittags.

Auf Antrag der Herren Revisoren, die nichts wesentliches zu erinnern gefunden haben, wird der Rechnungsführung Entlastung erteilt.

Das Protokoll wird vorgelesen, genehmigt und unterschrieben.

Schluß der Sitzung 3^{45} Uhr.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 14. Oktober 1908 in Leipzig[1]).

1. E. Hultzsch.
2. A. Fischer.
3. F. Praetorius.
4. F. H. Weissbach.
5. Joh. Hertel.
6. C. Steyer.
7. Camillo Möbius.
8. P. Schwarz.
9. O. Kramer, aus Gerichshain.
10. Rudolf Haupt.
11. F. Kern
12. Otto Harrassowitz.
13. Kampffmeyer.
14. Becker.
15. Conrady.
16. Eugen Herrmann.
17. Hartmann.
18. H. Zimmern.
19. G. Steindorff.
20. Windisch.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1907—1908.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. LXI, S. LVIII) sind der Gesellschaft 20 Personen (Nr. 1394—1413) und 1 Gesellschaft (Nr. 53) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Áshóth, Barth, Duval, Liebich, Mommert, Fürst Uchtomskij und Vollers. Gelöscht wurden die Namen von 6 ordentlichen Mitgliedern.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder Herren Derenbourg, Fell, Glaser, Grube, Hertzberg, Hübschmann, Kielhorn, Matthes, von Mehren, G. Oppert, Baron von Rosen, Schrader und Baron von Stackelberg.

Am 1. Januar 1908 zählte die Gesellschaft 429 Mitglieder, darunter 14 Ehrenmitglieder und 29 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit der *R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna* und mit der *Scuola Orientale della R. Università di Roma.* Auf Anregung des Königl. Preußischen Unterrichtsministeriums beschloß der geschäftsführende Vorstand, dem *Katholischen Deutschen Hospiz* in Jerusalem die bisher erschienenen Bände der Zeitschrift, soweit sie noch verfügbar sind, und die künftig erscheinenden Veröffentlichungen der Gesellschaft unberechnet zu übersenden.

In Ausführung der Beschlüsse früherer Allgemeiner Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Laufe des Berichtsjahres wiederum die *Orientalische Bibliographie,* die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* und die *Bibliographie arabe* des Herrn Victor Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120.

Vom LXI. Bande der Zeitschrift wurden 529 Exemplare an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften versandt und 141 Exemplare an Buchhändler abgesetzt.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste.

Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 4510,70, wovon Mk. 451 als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind. Infolge des Eintrittes von drei Mitgliedern auf Lebenszeit konnten Mk. 1000 in Wertpapieren angelegt werden, sodaß die Gesellschaft jetzt für Mk. 16,600 Wertpapiere besitzt.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1908 abermals an Herrn Privatdozenten Dr. Joseph Hell in München verliehen.

E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1907—1908.

Von den im letzten Rechnungsjahre erschienenen Heften der *Zeitschrift* hat Heft I des laufenden Jahrgangs dadurch eine ziemlich starke Verspätung erlitten, daß ich sehr lange auf die Manuskripte zu zwei Teilberichten des Wissenschaftlichen Jahresberichts warten mußte. Bezüglich des einen dieser beiden Manuskripte war mein Warten übrigens umsonst, denn der Gelehrte, der es zu liefern versprochen hatte, weilte, wie ich erst sehr spät erfuhr, schon länger nicht mehr unter den Lebenden. Heft II des laufenden Jahrgangs konnte, obschon infolge der Verzögerung seines Vorgängers für seine Herstellung nur ca. sechs Wochen zur Verfügung standen, gleichwohl dank einer sehr starken Anspannung aller Kräfte in unserer Druckerei wieder pünktlich erscheinen. Auch Heft IV 1907 war leidlich pünktlich. Heft III des laufenden Jahrgangs wird in etwa 12 Tagen verschickt werden können. Es wäre schon fertig, wenn nicht der Verfasser eines darin enthaltenen größeren Beitrags teils durch eine ernstere Erkrankung, teils durch die von den Herausgebern der ZDMG. als gerechtfertigt anerkannte Notwendigkeit seiner Arbeit noch einen längeren Nachtrag nachschicken zu müssen, an der umgehenden Erledigung seiner Korrekturen gehindert worden wäre. Die noch in meinen Händen befindlichen bezw. mir fest angemeldeten Manuskripte für die Zeitschrift werden nicht nur das nächste, sondern im wesentlichen auch noch das übernächste Heft füllen.

Von zwei im laufenden Jahrgang der Zeitschrift erscheinenden umfangreicheren Aufsätzen, der Übersetzung von Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva durch H. Jacobi und M. Gaster's Bearbeitung des „Buches Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension", lasse ich Separata zum Vertrieb durch die Gesellschaft herstellen.

Der *Wissenschaftliche Jahresbericht* mußte leider wieder unvollständig erscheinen. Zwar konnte ich diesmal außer den Referaten unserer drei semitistischen Berichterstatter, die, wie rühmend hervorgehoben sei, bisher noch nie versagt haben, auch den von mir bereits im vorigen Jahre angekündigten, die Zeit vom Herbst 1904 bis Ende 1906 umfassenden ägyptischen Bericht des Herrn Dr. Günther Roeder vorlegen. Indessen mußte leider wieder der iranische Bericht ausfallen und infolge des beklagenswerten Endes des Dr.

Fortsetzung der Beilage C siehe Seite LIV.

Beilage E.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1907.

Einnahmen.

30475 M. 81 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1906

454 M. 40 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1901/1906
5869 „ — „ Jahresbeiträge für das Jahr 1907
720 „ — „ Beitrag von 3 Mitgliedern auf Lebenszeit

7043 „ 40 „ Beiträge in Summa

81 M. — ₰ auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf die Jahre 1901/1906
239 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf das Jahr 1907
60 „ — „ von 2 Mitgliedern auf Lebenszeit

330 „ — „ eingegangene Porti in Summa

45 „ 68 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1907, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

11669 M. 91 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1907
11624 „ 23 „ „ „ „ „ „ 1906
45 M. 68 ₰ Zuwachs pro 1907 w. o.

567 „ 30 „ Zinsen von Wertpapieren und lt. Rechnungsbuch
3045 „ — „ Unterstützungen, als:

Ausgaben.

7363 M. 73 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift", Band 61

7363 M. 73 ₰ Summa der Druckherstellungskosten
39 „ 75 „ Druck von Akzidenzen
1020 „ — „ Unterstützung orientalistischer Druckwerke
1506 „ 25 „ Honorare für die „Zeitschrift", Band 61 und frühere Bände, inkl. Korrekturen
2330 „ — „ Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. M. 300,— für den Buchwart) und Reisespesen
200 „ — „ Rückzahlung auf den Beitrag auf Lebenszeit des verstorbenen Mitgliedes Dr. Grimm
150 „ — „ an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse
250 „ — „ Heizung der Bibliothek
505 „ 40 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.)
525 „ 82 „ für Porti, Frachten etc. inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten

1800 M. — ₰ von der Königl. Preuß. Regierung (einschl. M 300,— für den Buchwart)
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung
345 „ — „ von der Königl. Württembergischen Regierung
3045 M. — ₰ w. o.

128 „ 75 „ Kursgewinn beim Ankauf von 3 Stück Leipziger Stadtanleihe M. 1600,—

105 „ — „ Geschenk des Herrn Geh. Rats Prof. Dr. E. Windisch

1456 M. 55 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1908 gedeckten Auslagen
3054 „ 15 „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1908

4510 „ 70 „

46251 M. 64 ₰ Summa. Hiervon ab:

15419 „ 39 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

30832 M. 25 ₰ Bestand und zwar:

16600 M. — ₰ in Wertpapieren
11669 „ 91 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii
1740 „ — „ in dem Rechnungsbuche der Credit-Anstalt, Serie IV No. 2508
822 „ 34 „ in Baar
30832 M. 25 ₰ w. o.

482 „ 39 „ insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen

1456 M. 55 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1908
410 „ 50 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind

1046 „ 05 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.

15419 M. 39 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

Kurt Klemm ebenso der indische. Herr Dr. Roeder hat mir erfreulicherweise seine Mitarbeit auch für die Zukunft zugesagt, dagegen habe ich für Herrn Dr. Klemm noch keinen Ersatz gefunden.

Das *Generalregister* zu der sechsten Dekade der Bände unserer Zeitschrift hat Herr Prof. Kampffmeyer, der, wie bekannt, vor drei Jahren seine Ausarbeitung übernommen hatte, dringender anderer Arbeiten wegen bisher noch nicht fertigstellen können.

Auf der vorjährigen Allgem. Versammlung konnte ich mitteilen, daß ich damals gerade der ersten Signatur eines neuen Heftes unserer *Abhandlungen*, aus der Feder des Herrn Prof. Caland, mein „Imprimatur" gegeben hatte. Heute kann ich berichten, daß ich in diesen Tagen die letzte Signatur des Werkes für druckreif erklärt habe und daß das Heft, 270 + XXVI S. stark, unter dem Titel „Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda herausgegeben und bearbeitet von W. Caland" binnen kurzem erscheinen wird.

Von Herrn Prof. von Schroeder's *Kāṭhakam*, von dem gleichfalls im vorjährigen Redaktionsberichte die Rede war, wird noch in dieser Woche der Druck des zweiten Bandes beginnen.

Da die gewissenhafte Erfüllung seiner sehr mannigfaltigen Obliegenheiten an die Zeit und Arbeitskraft eines Vorstandsmitglieds und Redakteurs unserer Gesellschaft Anforderungen stellt, denen ich auf die Dauer ohne eine Schädigung meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeiten nicht genügen zu können glaubte, so habe ich unter dem 5. Juni 1907 meinen Herren Kollegen vom geschäftsführenden Vorstande ganz formell die Mitteilung zugehen lassen, daß ich mit dem Ende des Jahres 1907 mein Amt anderen Händen zu übergeben wünschte. Auf dringendes Zureden der Herren habe ich mich zwar, in der Hoffnung wenigstens für den mehr mechanischen Teil meiner Arbeiten eine Hilfskraft heranziehen zu können, noch einmal zur Beibehaltung meines Amtes entschlossen, am 21. März ds. habe ich mich aber, in dieser Hoffnung getäuscht, zu einer Erneuerung meines Rücktrittsgesuchs genötigt gesehen. Indessen habe ich mich schließlich bereit finden lassen, die Redaktion, die ich, wie meine letzten Vorgänger, im wesentlichen ganz allein geführt hatte, künftig gemeinsam mit den drei übrigen Mitgliedern des geschäftsführenden Vorstands weiterzuführen, nämlich in der Form, daß ich zwar die zentrale Leitung der Geschäfte — Entgegennahme der Manuskripte und der Rezensionsexemplare, regelmäßige Verbindung mit der Buchdruckerei, Erteilung des letzten „Imprimatur" etc. umfassend — beibehalte, die für die Zeitschrift eingehenden Aufsätze und Mitteilungen aber nur insoweit prüfe und durch den Druck führe, als sie meinem engeren Studiengebiet angehören. Die Prüfung und Drucklegung der übrigen Beiträge übernehmen meine drei Herren Kollegen, soweit sie selbst dazu kompetent sind; und soweit sie es nicht sind, also bei assyriologischen, ägyptologischen, afrikasprachlichen und gewissen alttestamentlich-jüdischen Arbeiten, wird regelmäßiger als bisher die Mitwirkung Leipziger und Halle'scher Kollegen wie der Herren Proff. Zimmern, Steindorff, Stumme und Kautzsch erbeten werden. Dieser Modus der Redaktionsführung könnte als eine in den Annalen der D. M. G. unerhörte Neuerung erscheinen, bedeutet aber in Wirklichkeit nur ein Zurückgreifen auf die allerältesten Verhältnisse in der Redaktionsführung unserer Zeitschrift, denn

die vier ersten Bände derselben wurden, wie es kurzweg auf den Titeln heißt, „von den Geschäftsführern" herausgegeben, also nicht von einem besonderen Redakteur, und vom fünften Bande an, auf dessen Titel zum ersten Male vier Geschäftsführer und ein verantwortlicher Redakteur namhaft gemacht werden, hat neben dem Redakteur eine Zeitlang eine Redaktionskommission in Leipzig und außerdem noch eine Hülfsredaktionskommission in Halle fungiert, jede aus nicht weniger als sechs Mitgliedern bestehend. Bezüglich dieser zwei Kommissionen wird in dem ersten Redaktionsberichte des Prof. Anger (ZDMG. V, 128) bemerkt, daß „diese Einrichtung, durch welche die bei Redaction einer Zeitschrift wie die der D. M. G. unumgängliche Mitwirkung verschiedener Fachgelehrten an amtliche Verpflichtung geknüpft und so die Präcision im Redactionsgeschäft gefördert werden sollte, sich vollkommen bewährt habe". Ich hoffe, daß auch unsere Einrichtung sich bewähren wird. Sicher wird sie nicht nur dem Redakteur die Arbeitslast erleichtern, die sich ja nun in vier oder noch mehr Teile zerlegen wird, sondern sie wird auch — jedenfalls in weit höherem Grade, als es die bisherige Art der Redaktionsführung vermochte — verhüten, daß Arbeiten, die unter dem Niveau unsrer Zeitschrift stehen, darin Aufnahme finden. Genauer wird über die Neuerung, die am 1. Januar 1909 in Kraft treten soll, in Heft IV berichtet werden. A. Fischer.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1907—1908.

Der Verkehr in der Bibliothek ist in dem Berichtsjahre ein sehr reger gewesen, so daß die Zahlen des letzten Berichtes bedeutend überholt sind. Es wurden ausgeliehen 467 Bände, darunter 5 Mss.; die Summe der Entleiher betrug 167. Zu den üblichen Fortsetzungen, namentlich der periodisch erscheinenden Schriften, kommt diesmal ein Zuwachs von 136 Werken, nämlich der Nummern 12301—12436; als besonders dankenswertes Geschenk (von Prof. Dr. C. H. Becker) seien hier sechs Bände der ZAW. erwähnt.

Das Arbeitszimmer hat sich im Sommersemester 1908 des eifrigen Besuches mehrerer Herren zu erfreuen gehabt, die die Schätze unserer Bibliothek zu größeren Publikationen benutzen wollten.

Die Katalogisierung der Handschriften hat gute Fortschritte gemacht. Die sämtlichen Mss. sind signiert und geordnet aufgestellt, mit Ausnahme der Semitica, die im kommenden Winter erledigt werden sollen, und der persischen und türkischen Mss., deren Bearbeitung Herr Prof. Dr. Horn übernehmen will. Richard Schmidt.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten
ab 1908:

1408 Herr Pastor Rudolf Strothmann, Oberlehrer in Pforta,

1409 Herr Herbert Loewe, M. A., Queen's College, Cambridge, England,

1410 Herr Jenő Lévy, Hübner Udvar, Andrássy út 94, Budapest VI,

1411 Herr Dr. jur. Otto Günther von Wesendonk in Berlin, NW. 7, Reichstagsufer 10, und

1412 Herr Privatdozent Dr. Alexander E. von Schmidt, Bolschaja Selenina Nr. 9, Quartier 20, St. Petersburg;

ab 1909:

1413 Herr Dr. Max Vasmer, Gymnasiallehrer-Aspirant der Univ. in St. Petersburg, Peterburgskaja Storona, Bolschoj Prosp. 4, D. 15, und

1414 Herr F. O. Oertel, Superintending Engineer, Cawnpore, U. P., Indien.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:
Herrn Prof. Dr. B. Baentsch in Jena,
Herrn Dr. Winand Fell in Münster i./W.,
Herrn Prof. Dr. Wilhelm Grube in Halensee,
Herrn Dr. B. F. Matthes in Nymegen, † 9. Okt. 1908, und
Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Eberhard Schrader in Berlin.

Seinen Austritt erklärte Fürst Esper Uchtomskij.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Prof. Dr. C. H. Becker in Hamburg, Andreasstr. 19,
Herr James P. Fleming in Mannheim, M 5, 4,
Herr Dr. Emil Gratzl, Sekretär a. d. Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, Erhardtstr. 11/2,
Herr Prof. Dr. H. Greßmann in Berlin, Westend, Ulmenallee 38,
Herr Prof. Dr. E. Hultzsch in Halle a/S., Reilstr. 76,
Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Kuhn in München 31, Heßstr. 5,
Herr Geh. Regierungsrat Dr. Lauer in Göttingen, Wöhlerstr. 11 I,
Herr Prof. Dr. H. Lüders in Kiel,
Herr Prof. Dr. Oskar Mann in Charlottenburg, Grolmanstr. 58,
Herr Prof. Dr. H. Oldenberg in Göttingen, Nikolausberger Weg 27/9,
Herr Dr. G. Thibaut, C. I. E., Registrar, Calcutta University,
Herr Dr. med. Weckerling in Friedberg i. Hessen, Ludwigsstr. 25 I, und
Herr Dr. A. J. Wensinck in Utrecht, Kr. N. Gracht 88bis.

Verzeichnis der vom 19. Juni bis 7. Oktober 1908 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 158. 8°. Report, Annual, for the year 1907. Imperial Library, Calcutta. (Calcutta 1908.)
2. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XIX, Nos. 3—4, March—April. 5—6, May-June, 1908. London.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1908. Heft 3. 4. Geschäftliche Mitteilungen. 1908. Heft 1. Berlin 1908.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 1—3. Roma 1908.
5. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1908. No. 11. 12. St.-Pétersbourg 1908.
6. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1908. XXIV—XXXIX. Berlin 1908.
7. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVII. No. 188. January—April, 1908. Philadelphia 1908.
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXVII. Fasc. III—IV. Bruxellis 1908.
9. Zu Ah 5 g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. p. 385—448.
10. Zu Ah 12. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1907/1908. Voran geht: Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan . . . von M. *Friedmann*. Wien 1908.
11. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XX. Jahrgang (für 1906). Drittes Heft. Berlin 1908.
12. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. IV. Fasc. 100—102. Anno XII. 1907—1908. Roma.
13. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Zevende Deel (Deel LXI der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's Gravenhage 1908.
14. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VII, no. 3—4. Hanoi 1907.
15. Zu Bb 725. Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Series. Vol. II. No. 10. Vol. III. No. 1—4. Calcutta 1906. 1907.
16. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July 1908. London.

17. Zu Bb 765. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. 1908. Vol. XXXIX. Shanghai, o. J.

18. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. XI. 1908. No. 7. 8. 9.

19. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold *von Lichtenberg*. 2. Band. 1. u. 2. Heft. Leipzig 1908.

20. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno I. Volume I. Fasc. quarto. Roma—Lipsia 1908.

21. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel L. Aflevering 5—6. Deel LI. Aflevering 1. Batavia | 's Hage 1908.

22. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVI. 1908. Aflevering I. Batavia | 's Gravenhage 1908.

23. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. IX. No. 1. 2. 3. Leide 1908.

24. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1908.

25. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXII. Band. Heft II. Wien 1908.

26. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. IV, 1. Hälfte. Leipzig 1908.

27. Zu Bb 1125 (21). *Brockelmann*, Carl, Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. Berlin 1908. (Vom Verfasser.)

28. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. III, 2. El-Khazreji's History of the Resúli Dynasty of Yemen (Translation II). London 1907.

29. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1908. 1. 2. 13. Jahrgang. Berlin.

30. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. XI. Fasc. IV. Vol. XII. Fasc. 1. Upsala.

31. Zu Da 359. *Brockelmann*, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Band. 2.—6 Lieferung. Berlin 1907—1908. (Vom Verfasser.)

32. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] For the quarter ending the 31st March 1908.

33. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending the 31st December 1907. Wednesday, June 10, 1908. . . . for the First Quarter ending the 31st March 1908. Wednesday, August 26, 1908.

34. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31th March 1908. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

35. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December, 1907. Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

36. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th June 1908. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

37. Zu Eh 5270. 2⁰. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1905. 1906. By Syamsundar Das ... Allahabad 1908.

38. Zu Eh 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 1. Liverpool 1908.

39. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1908. No. 6, 7, 8, 9.

40. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques ... IX. évfolyam. 1908. 1—2. szám. Budapest.

41. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume IV. Part II. III. Bangkok 1907. (Von der Siam Society.)

42. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXV, Part II. June, 1908.

43. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXVIII. Тифлисъ 1908.

44. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft ... herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 11. Zweites und Drittes Heft. Leipzig 1908.

45. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 11e année. No. 71. Juillet 1908.

46. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale ... Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 3. Juillet 1908. Paris, Rome.

47. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome III (XIII). 1908. No. 2. Paris.

48. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno XXV. Giugno, Agosto, 1908. Firenze.

49. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, ... Zesde Jaargang. Aflevering 3. 4. Haarlem 1908.

50. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXI. Heft 4. Register zu Band XXVI —XXX. Leipzig 1908.

51. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von G. *Hölscher*. 1908. Nr. 4 und 5.

52. Zu Ia 145. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Bernhard *Stade*. Jahrgang XV—XIX und Beihefte I—III. Gießen 1895—1899. (Von Prof. Dr. C. H. Becker.)

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXX. Part 5. London 1908.

54. Zu Mh 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 300. 301. 302. VII. Band (Nr. 31. 32. 33.) 1908.

55. Zu Mh 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redaktionskomitee. Neue Folge, Band 1, 1908. Der ganzen Reihe Band XLI. Wien 1908.

56. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Vol. XII. 1908. Number 2. Norwood, Mass.

57. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XI. Mai—Juin. Tome XII. Juillet—Août 1908. Paris 1908.

58. Zu Na 426. 4⁰. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVIII. Вып. I. С.-Петербургъ 1907.

59. Zu Na 427. 4⁰. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VIII. Вып. 2. С.-Петербургъ 1907.

60. Zu Nf 382 a. 2⁰. Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1908. Rangoon 1908.

61. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part IV. October 1907. Calcutta.

62. Zu Nf 452 a. 2⁰. Archæological Survey of India. Annual Report 1904—1905. Calcutta 1908.

63. Zu Nl 406. Обозрѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1908—1909 учебный подъ. С.-Петербургъ 1908.

64. Zu Nl 415. Отчетъ о состоѣніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1907 годъ ... С.-Петербургъ 1908. (Von der Universitäts-Bibliothek in St.-Petersburg.)

65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества ... Томъ XLIV. 1908 г. V. VI. С.-Петерпургъ 1908.

66. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXII. No. 1. 2. 3. July, August, September, 1908. London.

67. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 69. 70. Tunis 1908.

68. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1908. No. 6. Berlin.

69. Zu Ob 2101. [*Hunter:*] The Imperial Gazetteer of India. Vol. II. New Edition. Oxford 1908.

70. Zu Oc 176. 8⁰. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 2. Bombay 1908.

71. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 27. Heft. Leipzig 1908.

72. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXI, Article 12. Vol. XXIII, Article 3—14. Vol. XXV, Article 19. Tōkyō 1907. 1908.

II. Andere Werke.

12414. *Wiedemann*, Eilhard, Über das al Bêrûnische Gefäß zur spezifischen Gewichtsbestimmung. (A. aus den Verh. der Deutsch. Phys. Ges. X. Jahrg. No. 8 und 9.) Braunschweig 1908. (Vom Verfasser.) De 3760 = Y 9. 8⁰.

12415. *Wiedemann*, Eilhard, Über das Goldmachen und die Verfälschung der Perlen nach al Gauharî. (A. aus ?). o. O. u. J. (Vom Verfasser.) De 4906 = Y 9. 8⁰.

12416. *Goldziher*, I., Lā misāsa. (A. aus: Revue Africaine, No. 268.) Alger 1908. (Vom Verfasser.) De 1728 = Y 9. 8⁰.

12417. *Dussaud*, René, Le Royaume de Hamat et de Lou'oneb au VIIIe siècle avant J.-C. (A. aus: Revue Archéologique 1908.) Paris 1908. (Vom Verfasser.) Nd 157/60 = Y 9. 8⁰.

12418. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 312. 313. Die indische Bibliothek von W. W. Hunter . . . 1. 2. Abtheilung. Leipzig 1908. Ac 183 u.

12419. Инструкція для изслѣдованія озеръ. Составлена членами Постоянной Комиссіи по изученію озеръ Россіи . . . С.-Петербургъ 1908. P 145. 4°.

12420. Lalita Vistara. Leben und Lehre des Çākya-Buddha. Textausgabe . . . von S. *Lefmann*. Teil I. II. Halle a. S. 1902. 1908. (Vom Verleger.) Eb 3086.

12421. *Weber*, Otto, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Überblick. Leipzig 1907. (R.) Db 230.

12422. *Hough*, Walter, Antiquities of the Upper Gila and Salt River Valleys in Arizona and New Mexico. Washington 1907. = Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 35. Nh 74.

12423. *Bharucha*, Ervad Sheriarji Dadabhai, Lessons in Pahlavi-Pâzend. Part I . . . (Bombay) 1908. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet.) Ec 983.

12424. *Bharucha*, Ervad Sheriarjî Dadabhai, Lessons in Avesta Part I. II. (Bombay) 1907. 1908. (Desgl.) Ec 198.

12425. *Strack*, Hermann L., Einleitung in den Talmud. Vierte, neubearbeitete Auflage. Leipzig 1908. (Vom Verfasser.) Dh 2040[4].

12426. *Sieg*, E., Verzeichnis der Bibliotheca Indica und verwandter indischer Serien nach Werken und Nummern. (SA. aus: Zentralbl. f. Bibliothekswesen, Jahrg. 24, 1907, Heft 11.) Leipzig 1908. (Vom Verleger.) Eb 758.

12427. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift von Adalbert *Merx*. Berlin 1897. (Vom Verfasser.) Ib 1571.

12428. Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert von Adalbert *Merx*. . . . Berlin 1905. (Von demselben.) Ib 1571/5. 4°.

12429. *Forrest*, George W., Selections from the Travels and Journals preserved in the Bombay Secretariat. Bombay 1906. Oh 144. 4°.

12430. *Reinisch*, Leo, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen. Wien 1909. (Vom Verfasser.) Bh 1757.

12431. *Wright*, Charles H. H., Light from Egyptian Papyri on Jewish History before Christ. London 1908. (Vom Verfasser.) Nd 654.

12432. *Schneider*, Hermann, Kultur und Denken der alten Ägypter. Leipzig 1907. = Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Bd. I. (R.) Nh 205.

12433. *Hornyánszky*, Aladár, Héber Nyelvtan. Kezdők számára. I. Kötet: Alaktan. Budapest 1907. = Keleti Könyvtár I, 1. (Vom Verfasser.) Db 603.

12434. *Berghoeffer*, Ch. W., Führer durch die Freiherrlich Carl von Rothschild'sche öffentliche Bibliothek. Frankfurt a. M. 1908. (Von der Bibliotheksverwaltung.) Ab 25.

12435. *Unger*, Joachim Jacob, Gesammelte Aufsätze. Prag 1908. (Vom Verfasser.) Ai 98.

12436. *Rouffaer*, G. P., en W. C. *Muller*, Catalogus der Koloniale Bibliotheek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië en het Indisch Genootschap. 's-Gravenhage 1908. Ab 326.



Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Fortsetzung.)

So[1]) gibt es denn von der Samāsokti folgende Arten: eine, welche durch doppelsinnige Attribute bewirkt wird; (die zweite,) welche durch gemeinsame Attribute bewirkt wird, enthält zwei Unterarten, jenachdem Eigenschaften oder die Tätigkeit (des *aprakṛta*) übertragen wird; (die dritte,) welche durch ein einen Vergleich 5 involvierendes Attribut bewirkt wird, enthält ebenfalls zwei Unterarten, jenachdem das Kompositum als Vergleich oder als Saṃkara aufgefaßt wird. Wenn es aber als Metapher aufgefaßt wird, gehören 89 beide Fälle nicht in das Gebiet der Samāsokti. So ergeben sich also fünf Arten der Samāsokti. Dieselbe ist nun überhaupt drei- 10 facher Art, je nachdem lediglich eine Tätigkeit übertragen wird oder die Attribute gleich sind oder beides zutrifft. Bei der Gleichheit der Attribute haben wir fünf Arten unterschieden. In allen Fällen aber ist die Übertragung des Verhaltens der springende Punkt. Es kann nun 1. auf eine der Wirklichkeit angehörende Sache das 15 Verhalten einer ebensolchen, oder 2. auf eine der Wissenschaft angehörende Sache das Verhalten einer ebensolchen, oder 3. auf eine Sache der ersten Art das Verhalten einer Sache der zweiten Art, oder 4. auf eine Sache der zweiten Art das Verhalten einer Sache der ersten Art übertragen werden; so ist die Samāsokti (wiederum) 20 vierfach. Überhaupt ist sie also gar mannigfaltiger Art.

Lediglich eine Tätigkeit wird übertragen in folgendem Beispiel:

„Der Khadirastrauch zerkratzt arg ihre Brüste, faßt fest ihre"
„Haare, zeichnet ungeschickte Schnörkel auf ihr liebliches Antlitz"
„und reißt ungestüm von den Hüften das Kleid den Frauen deiner" 25
„Feinde, o König, auf ihrer Flucht in der Wüste."

Hier denken wir uns wegen der Übertragung einer Tätigkeit: „Zeichnen von Schnörkeln" usw., den Khadira als ungestümen Liebhaber. Beispiele für den Fall, daß die Attribute gleich sind, haben

1) Der Kommentar hat eine *pratīkā*: *asyā* (*ityādi*; *asyāś ca yathopapāditān bhedān saṃkalayati*). In unserm Texte fehlen die entsprechenden Worte.

wir oben angeführt[1]). Beides (Übertragung einer Tätigkeit und Gleichheit der Attribute) trifft in folgender Strophe zu:

„Sie haben ihre Haare zerzaust, ihre Brust aufgerissen, ihre" „ganze Lippe geschunden, ihr Ohr beschädigt und ihr lotusgleiches" „liebliches Auge verwundet: was haben nicht alles die rohen, stach-" „lichten Bäume den mit eilig unsicheren Schritten in der Wüste" „irrenden Schönen deiner Feinde zugefügt!"

Hier haben wir in „roh" und „stachlicht"[2]) Gleichheit der Attribute, und in „sie haben die Haare zerzaust" usw. Übertragung der Tätigkeit.

Jetzt sollen der Reihe nach die vier Arten der Übertragung des Verhaltens illustriert werden. Nämlich (1.):

„Es umschlang das Firmament, küßte der Himmelsgegenden" „Antlitz, bestrich mit seinen Strahlenspitzen die Mondsichel, den" „Himmel verhüllend (er ritzte mit seinen Nägeln mondsichelförmiges" „Mal, weil das Kleid sich nicht löste), was tat nicht alles in" „übermächtiger Glut das jugendliche Feuer seines (Stirn-)Auges," „welches (Feuer nämlich) den Liebesgott schon in sich geschlungen hatte![3])"

Die je nach der Stimmung verschiedenen Arten von der Wirklichkeit angehörenden Sachen möge man sich selbst überlegen.

„Diejenigen, welche dich (o HERR) als von gleicher Form in" „allen Dingen (bez. in allen Wortverbindungen) als unwandelbar" „(bez. indeklinabel) und sonder Zahl (bez Numerus) auftretend be-" „trachten und die Unterschiedlichkeit deiner selbst, des Absoluten," „leugnen (bez. den Schwund der Kasusendung, welche die Beziehung" „zu einem andern Wort enthält, vorschreiben), die haben wahrlich" „nach meiner Ansicht dich richtig definiert[4])."

Hier wird auf einen aus der heil. Schrift bekannten Gegenstand ein aus der Grammatik bekannter übertragen.

„Das nicht in den Wirkungskreis der Augen gekommen ist" „(nicht *pratyakṣa*), das nicht mit einem andern (seinem *liṅga*) ver-" „bunden ist (kein *anumāna*), das nicht von der Rede erreicht wird" „(kein *śabda*), das ohne Analogie ist (kein *upamāna*), das sich" „nicht eo ipso ergibt (keine *arthāpatti*), und das nicht ein ‚nicht' ist" „(kein *abhāva* oder *anupalabdhi*), dies etwas in den Gazellenäugigen," „das über alle Erkenntnismittel (*pramāṇa's*) geht und den Geist in" „Staunen setzt, die Schönheit, lebe hoch!"

Hier wird auf einen der Wirklichkeit angehörenden Gegenstand ein aus der Mīmāṃsā-Philosophie[5]) bekannter (die 6 *pramāṇa's*)

---

1) p. 85: „der Mond in voller Glut" usw.

2) Übertragen etwa „widerborstig".

3) Śrīkaṇṭhacarita V, 23; lies nach der Ausgabe *ruddhāmbaraṃ*.

4) Cf. Sāhityadarpaṇa ed. Nirn. S. Press, 10, 56 und die Erklärung Durgāprasāda Dviveda's.

5) Nach dem Kommentar ist die Uttara-Mīmāṃsā gemeint. Doch erkennen auch die Bhāṭṭas die genannten 6 *pramāṇas* an.

übertragen. [1][In ähnlicher Weise gilt auch die Übertragung von Gegenständen aus dem Tarka, der Medizin, der Astronomie.

„Indem der Kokila die Überlegenheit Amor's zeigte, dessen" „Waffe zugerüstet war durch das spielende Klappen der Schwingen" „jenes (bez. dessen Grund, *hetu*, unterstützt wurde durch die" „spezielle Natur seiner ‚Sache' *pakṣa*), bewies er seine vollständige" „Geschicklichkeit (bez. Gelehrsamkeit) in der Beseitigung des Liebes-" „grolls aller Jünglinge (bez. in der Widerlegung ihres Beweises)" (Śrīkaṇṭhacarita VI, 16.)

Hier wird ein aus dem Tarka bekannter Gegenstand übertragen. In Bezug auf den gemeinten Gegenstand (den Kokila) ist das Wort *pāṇḍitya* durch Übertragung zu erklären.

„Mattes Feuer gaben die Rubinen und die Finsternis zeigte" „Schwellen; das Sehen hatte den durch Finsternis entstandenen" „Fehler (bez. die Augen hatten den Star) in Abwesenheit des Mondes" „(bez. des Arztes) [2]."

Hier wird ein aus der Medizin bekannter Gegenstand übertragen.

„Indem du die brünstigen Elefanten in ihre Wange triffst (*yoga*:" „*gaṇḍa*), das Land des Vidhṛti [3]) schützest (*yoga*: *vaidhṛta*), be-" „ständig Feldzüge gegen die Lāṭa's unternimmst, deine frühere" „(bez. östliche [4])) glückbringende Stellung nicht aufgibst und dir" „huldigen läßt, wächst dein Siegesglanz; was diente wohl nicht" „den Glücklichen zum Heil [5])."

Hier wird ein aus der Astronomie (oder Astrologie) bekannter Gegenstand übertragen.

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Einschub zu sein, ähnlich wie der auf p. 69 (siehe die Note daselbst). Es sollen vier Arten der Samāsokti der Reihe nach durch Beispiele illustriert werden. In den drei voranstehenden Strophen sind die drei ersten Arten illustriert worden, ein Beispiel für die vierte Art folgt auf die eingeklammerte Stelle. Man beachte nun, daß in der Ankündigung der (eingeschobenen) Beispiele *evaṃ tarkāyurvedajyotiḥśāstraprasiddhavastusamārōpaḥ* ein *ādi* hinter *śāstra* fehlt; wozu die Ankündigung, die ungenau ist, da ja noch ein viertes Beispiel für Bharatādiśāstra gegeben wird? Auffällig ist auch, daß nur das letzte Beispiel im Text erklärt ist, die vorausgehenden hätten einer Erklärung ebensogut bedurft. Übrigens liegt die weitläufige Erklärung gar nicht in der Art unseres Autors, der sonst die Beispiele nur soweit erläutert, als das theoretische Interesse es erfordert. Ferner sind in der Erklärung zwar die termini gebraucht, aber sie sind nicht in dem richtigen Zusammenhang, wie er von der in einer folgenden Note zitierten Stelle des K. Pr. gefordert wird. Endlich sind die drei ersten Verse im Kommentar vollständig übergangen. Sind sie vielleicht erst nach diesem in unsern Text gekommen?

2) Śrīkaṇṭhacarita 10, 10.

3) Eines Nachkommen Kuśa's (?).

4) Der zunehmende Mond steht östlich von der Sonne.

5) In diesem Verse wird das Tun des Fürsten mit dem des Mondes zusammengestellt. Dies erkennt man an den Ausdrücken, die auch auf den Mondlauf Anwendung finden. Doch muß ich mich unfähig bekennen, alle gebrauchten Wendungen richtig mit Bezug auf den Mondlauf zu deuten, was ja eigentlich gefordert wird.

„Denen, welche die Intention (des Redenden) anerkennen, oder“
„welche alles als Schluß auffassen wollen, unerkennbar; frei von“
„enger Beschränkung, von den weisen Meistern als in einer nicht“
„von anderem geteilten Weise wirkend (bez. Funktion sui generis)“
5 „anerkannt, nicht auszusprechen noch anzudeuten ist die Fülle deiner“
„Vorzüge, die nur von Feingebildeten gewürdigt wird.“

Hier wird ein aus dem Bharata usw. bekannter Gegenstand übertragen. Man denkt sich dabei nämlich das Verhalten der erotischen Stimmung usw. als der Fülle der Vorzüge zukommend. 10 Denn die Stimmung ist nicht durch die Funktion der Intention (*tātparya*) erkennbar, noch ist sie Gegenstand eines Schlusses, noch wird sie durch Wörter kraft der Aussagefähigkeit zum Ausgesprochenen gemacht, noch fällt sie in die Sphäre der Übertragung; sondern sie ist, weil dabei kein anderes Erkenntnis zum Bewußtsein 15 gelangt [1]), in ihrem Subjekt ohne dessen individuelle Beschränkung enthalten, und weil sie das Objekt einer Funktion sui generis, nämlich der Andeutefähigkeit ist, hat sie ihren Sitz nicht in der dargestellten Person noch dem Darsteller derselben, (sondern in Feingebildeten); so wird durch die Wendungen: „die nur von Fein- 20 gebildeten gewürdigt wird“, „welche die Intention anerkennen“ usw. die Stimmung zum Verständnis gebracht.] In ähnlicher Weise hat man es auch sonst zu erklären.

„O HERR (bez. Fürst), wenn du in trautem Spiel mit der“
„göttlichen Parā (bez. hohen Fürstin) innig vereint bist, wobei die“
25 „Paśyantī (bez. Dirne) sich gleichsam aus Scham im Innern ver-“
„birgt, auch die Madhyamā (nicht unerfahrenes Frauenzimmer) zu“
„schanden wird in ihrem Verlangen liebliche Laute hervorzubringen,“
„wie sollte da die äußere Sprache es wagen können, Schmeicheleien“
„zu sagen?“

30 Hier ist auf einen aus der Schrift bekannten Gegenstand [2]) ein solcher der gemeinen Wirklichkeit übertragen. [3]) [Oben wurde schon gesagt, daß das Verhalten eines Gegenstandes der Wirklichkeit je nach der Stimmung usw. sehr mannigfaltig sei. Indem man bei dem Übertragen der einfachen Tätigkeit diese metaphorisch 35 als ein Attribut auffaßt, so ist (in dem Sūtra) die Bestimmung „durch die Gleichheit der Attribute“ in die Definition aus Rücksicht auf ältere Werke (über Poetik) aufgenommen und, so gut es geht, zurechtzulegen [4]). Hier aber

---

1) Wegen der technischen Bedeutung der hier gebrauchten Ausdrücke vgl. K. Pr. IV, 5, die Darlegung der Lehre Abhinavagupta's, sowie Sāhitya Darp. III. 2, 18.

2) Es handelt sich um das *śabdabrahma* und die vier Stufen der Vāc; vgl. meine Übersetzung des Dhvanyāloka p. 199 Anm.

3) Die eingeklammerte Stelle ist wenigstens verdächtig.

4) Das klingt sonderbar genug im Munde dessen, der selbst die Definition gemacht hat, und ebenso sonderbar, daß er seine eigenen Worte ungenau zitiert *viśeṣaṇasāmyād iti* hier, und im Sūtra *viśeṣaṇānāṃ sāmyād.*

92 „Die Herbstzeit, die auf weißem Wolkenbusen den Regenbogen“
„wie eine frische Nagelwunde trägt, macht den Mond heiter trotz“
„seines Makels und steigert die Glut des Helios[1].“

In dieser Strophe[2]) erkennt man ja, daß Mond und Helios Liebhaber sein sollen; woher dies aber, da doch hier nicht die „Gleichheit der Attribute“ ist? Man könnte nun sagen: „da man wegen der Gleichheit des Attributs ‚sie macht den Mond heiter trotz seines Makels‘ die Herbstzeit als die Geliebte auffaßt, so faßt man demgemäß jene beiden durch eine Samāsokti als Liebhaber auf“. Hiergegen würde man die Frage erheben: „wie kann denn das Attribut ‚die den Regenbogen wie eine frische Nagelwunde trägt‘ als ein (für die Herbstzeit und die Geliebte) gleiches Attribut gebraucht sein?“ Es wird aber anderseits nicht eine Figur ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich‘[3]) gelehrt, kraft deren man hier erkennte, daß jene beiden Liebhaber sind. Wie verhält sich also hier die Sache? Wir antworten folgendermaßen: Wenn der ‚nur teilweise ausgeführte Vergleich‘ nicht ausdrücklich gelehrt wird, wer leugnet ihn denn? Da nun diese Figur, die aus dem generellen Merkmal (der Upamā) abzuleiten ist[4]), auch hier vorliegt, so wird, obschon hier nicht ein wirklicher Liebhaber als ‚Bild‘ verstanden wird, dennoch von Mond und Helios das Verhalten von Liebhabern verstanden, weil sie hier Liebhaber sind. Wenn daher auch hier ausgesprochen ist, daß in den Worten ‚wie eine frische Nagelwunde‘ das Bild enthalten ist, so ist es nach Lage des Sachverhaltes auf den Regenbogen umzudeuten, weil man versteht: ‚die eine Nagelwunde wie den Regenbogen trägt‘ — wie in dem Ausspruch: ‚er opfert mit Molken‘ die Vorschrift auf die Molken zu deuten ist[5]); so haben wir hier eine Samāsokti, die von einer Upamā Leben empfängt.

Hier aber wiederum:

„Allerorts prangen die schönen Seen mit blauen Lotussen“
„wie mit Augen, mit roten wie mit Antlitzen, und mit Enten-“
„pärchen wie mit Busen[6]).“

---

1) Von Pāṇini nach Sbh. 1815.

2) Man beachte den Pleonasmus *iha tu … ity atra*, der gleich wiederkehrt.

3) Udbhaṭa, wie der Kommentar zu p. 87 gesagt hat, leugnet die *ekadeśinī upamā*, und Rudraṭa lehrt sie ausdrücklich Kāvyālaṃkāra VIII, 29. 31. Es ist doch wohl undenkbar, daß sich Ruyyaka so direkt unrichtig ausgedrückt habe.

4) Trotzdem Rudraṭa sie definiert hat?!

5) Die Vorschrift (*vidhi*) oder Sinn und Zweck der Vorschrift ruht gemeiniglich im Verbum; wenn aber das, was das Verbum vorschreiben könnte, schon durch eine frühere oder allgemeinere Regel gegeben ist, so liegt Sinn und Zweck der Vorschrift nicht im Verbum, sondern in dem zu ihm gehörigen Substantivum, das somit zum „logischen Prädikat“ (*vidhi*) wird, während das Verbum zum „logischen Subjekt“ *anuvāda* herabsinkt.

6) Dieser Vers ist dem Udbhaṭa I, 42 entlehnt. Doch lautet im Original der 3. Pāda *taruṇya iva bhānti sma* statt *pade pade vibhānti sma*. Diese Veränderung ist hier eingeführt, weil nach der ursprünglichen Lesart der Vers eine gewöhnliche Upamā enthält, hier aber eine *ekadeśavivartinī*, die ja Udbhaṭa nicht gelten läßt, gegeben werden soll.

In dieser Strophe erkennt man in den schönen Seen Mädchen 93 nicht infolge einer Samāsokti, weil keine gleichen Attribute gegeben sind. Weil also hier das Mädchen als ‚Bild', nicht aber das Wesen eines Mädchens als Eigenschaft der schönen Seen verstanden wird, so ist hier ein ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich' anzunehmen, da es keine andere Möglichkeit gibt. Wenn aber von einigen ein solcher Vergleich nicht gelehrt wird, so ist er (in ihrem System) nachzutragen [1]).

Wenn aber (in der Strophe p. 86) in den Worten *keśapāśālivṛndena* usw. ein Vergleich in dem Kompositum enthalten ist und dann durch eine andere Auflösung des Kompositum sich die Gleichheit der Attribute hineinbringen läßt, da liegt eine Samāsokti vor, die durch ein eine Ähnlichkeit enthaltendes Attribut zum Ausdruck gebracht wird. Somit liegt kein Widerspruch (mit der obigen Stelle) vor [2]).]

Und diese Samāsokti kommt zuweilen durch einen Arthāntaranyāsa (Illustration) zustande, indem sie sich entweder in demjenigen Teile befindet, welcher erläutert werden soll, oder in demjenigen, welcher die Erläuterung enthält. Der Reihe nach in folgenden Strophen:

„Als der Mond von der Herbstzeit umschlungen war, ging"
„von dannen die Regenzeit, deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke)"
„erloschen waren; welche Frauen, deren Brüste eingefallen sind"
„(bez. Wolken schwanden), büßen nicht ihre Beliebtheit ein?"

„Ehe der Edele seinem Streben zu siegen genügt hat, denkt"
„er nicht an Frauen; ohne sich der ganzen Welt bemächtigt zu"
„haben, nimmt Helios nicht von der Dämmerung Besitz [3])."

Hier erkennt man wegen der Attribute „umschlungen", „deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke) erloschen waren" von Mond und Herbstzeit das Verhalten von Liebhaber und Geliebten; der in dieser Samāsokti enthaltene spezielle Gedanke wird durch den in dem allgemeinen Gedanken liegenden Arthāntaranyāsa erläutert. Und der allgemeine Gedanke kommt hier durch das Wortspiel (in *payodhara*) zum Ausdruck. Das Attribut, welches die Ähnlichkeit enthält, *śāntataḍitkaṭākṣa*, wird durch (die) andere Auflösung des Kompositum ein gemeinsames. — In der zweiten Strophe aber wird ein allgemeiner Gedanke — denn durch die generelle Bedeutung des Wortes Frau wird nur der Begriff ‚Frau' ausgesprochen — erläutert durch einen speziellen Gedanken, die Handlung von Helios und Dämmerung, denen das Verhalten zweier Verliebten angedichtet wird durch eine Samāsokti, die zustande kommt durch das Aus-

1) Lies *upasaṃkhyeyaiva*.

2) Ist es denn kein Widerspruch, wenn der Autor, wer er auch sein möge, oben p. 87 die *ekadeśavartinī upamā* (mit Udbhaṭa) leugnet, hier aber (mit Rudraṭa) anerkennt?

3) Auch in Rājataraṅgiṇī IV, 441, cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa S. 39 f.

sprechen der Handlung (i. e. der Besitznahme), das die Angabe des speziellen Geschlechtes (beider: der Helios, die Dämmerung) enthält.

94 „In Gestalt gleichsam des umgewickelten Häutungsbandes des" „Leibes des Schlangenfürsten (Vāsuki), welches durch das wuchtige" „Ziehen abgegangen war, haftete Mandākinī lange am abschüssigen" „Gestade (bez. an den Füßen) des Ozeans, wie um den Schmerz" „zu lindern, der bei der Quirlung entstanden war[1])."

Hier wird die Mandākinī vermittelst einer Apahnuti auf das Häutungsband übertragen und ihr tatsächliches Haften am abschüssigen Gestade infolge eines Wortspieles hyperbolisch mit dem Haften an seinen Füßen identifiziert. Diese Identifikation gibt dann Veranlassung zu der Utprekṣā „um den Schmerz zu lindern, der durch die Quirlung entstanden war", und diese schließt die Samāsokti in sich, welche das Verhalten von Ozean und Mandākinī als Mann nnd Frau zum Gegenstand hat. Und so finden Utprekṣā und Samāsokti zur selben Zeit statt.

Ebenso ist (in Kum. S. III, 29): „Die hochroten, in ihrem" „Knospenzustand wie die Mondsichel gebogenen Palāśablüten er-" „schienen wie die frischen Nägelwunden der Wälder, welche mit" „dem Lenze sich vereinigt hatten" das Verhalten der Wälder als Mädchen der Grund zu einer Samāsokti, welche einen integrierenden Teil einer Utprekṣā ausmacht[2]). Nach diesen Andeutungen möge man selbst weiter ausführen, wie diese Samāsokti unzählige Varietäten hat.

Wenn die Attribute mit einer bestimmten Absicht gewählt sind, (so entsteht die Figur) Parikara.

Diese Figur wird in diesem Zusammenhang aufgeführt, da es sich um den den Attributen beiwohnenden Reiz handelt. Die Attribute sind dann mit Absicht gewählt, wenn sie noch einen unausgesprochenen Gedanken einschließen. Darum handelt es sich hier nicht um den ‚Ton', da die Wörter an sich klar und bedeutsam sein sollen[3]). Und so ist die Bezeichnung Parikara (Gefolge) sinngemäß, weil das unausgesprochene Element zu dem ausgesprochenen Sinn gewissermaßen aufschaut (*i. e.* ihm dient). Z. B.:

„Vor Duryodhana, dem hochmütigen bogenbewaffneten König," „in Gegenwart des Freundes der Kurus, Angesichts Karṇa's und Śalya's" „trank ich jetzt ans der mit scharfen Nägeln aufgerissenen Brust"

---

1) Ich weiß nicht recht *āśu* zu deuten. Der Übersetzer des Sāhityadarpaṇa, S. 440, hat love-quick. Da aber auch das *yasya* Schwierigkeiten macht, insofern es neben *amburāśeḥ* überflüssig ist, so vermute ich darin einen Fehler für *āśugasya*, was einerseits auf die schnellen Strömungen des Ozeans bezogen wäre, anderseits auf den schnellen Wanderer, dem nachher die Füße massiert werden. —

2) Es handelt sich hier eigentlich um einen Saṅkara und zwar als Aṅgāṅgibhāva; man sieht nicht recht ein, warum diese Ausführungen hier stehen.

3) Beim „Ton" aber ist die Bedeutung der Wörter dem unausgesprochenen Sinne subordiniert.

„das lauwarme Blut jenes noch lebenden (Duḥśāsana), der des“ 95
„Pāṇḍavaweibes Haare und Kleider zauste[1]).“

Hier sind die Wörter „des Königs“ etc. klare und bedeutsame Wörter, die voller Ironie sind. Ebenso verhält es sich in der Stelle (am Ende des dritten Aktes): „König von Aṅga, Feldmarschall, Liebling des Königs, Verspotter Droṇa's, o Karṇa, jetzt schütze vor Bhīma diesen Duḥśāsana!“

Wenn auch der Gegenstand (nicht nur die Attribute) gleich ist oder beide (Gegenstände) genannt sind, so hat der Śleṣa (die Figur Wortspiel) statt.

Die Gleichheit der Attribute allein ist bei der Samāsokti besprochen; in Anbetracht der Gleichheit der Attribute in Verbindung mit ihrem Gegenstand gilt obige (Definition). Wenn zwei Dinge[2]), von denen beide in den Zusammenhang gehören, oder beide nicht in den Zusammenhang gehören, oder von denen eins in den Zusammenhang gehört und das andere nicht, durch doppelsinnige Wörter dargestellt werden, so heißt diese Figur Śleṣa. Die beiden ersten Arten finden statt, wenn sowohl die beiden Gegenstände als auch ihre Attribute (verbaliter) gleich sind, die dritte Art aber, wenn nur die Attribute es sind. Wenn (bei der dritten Art) auch die beiden Gegenstände gleich wären und durch den Sinn, Zusammenhang usw. sich ergäbe, was der ausgesprochene (und was der unausgesprochene) Sinn sein sollte, so läge (nicht diese dritte Art), sondern ein Fall des Tones vor, der auf dem zweiten Sinne beruht[3]). In den beiden ersten Arten aber gelten der erste und der zweite 96
Sinn als ausgesprochen. Darum sagt er: „oder wenn beide Gegenstände genannt sind“; dies ist gesagt mit Beziehung auf die dritte Art. Dagegen beziehen sich (die Worte): „wenn auch der Gegenstand gleich ist“ auf die andern zwei Arten. Beispiele in obiger Reihenfolge:

yena dhvastam ano 'bhavena bali-jit kāyaḥ purā strīkṛto
yaś co 'dvṛttabhujaṅgahā ravalayo 'gaṃ gāṃ ca yo 'dhārayat |
yasyā "huḥ śaśimath-śiro-hara iti stutyaṃ ca nāmā 'marāḥ
pāyāt sa svayam Andhaka-kṣaya-karas tvāṃ sarvado Mādhavaḥ |

„Schützen möge dich der alles verleihende Ansiedler (oder Ver-“
„nichter) der Andhakas Mādhava, der Ungeborene, der den Wagen“
„zertrümmerte und einstens seinen die mächtigen (Dānavas) be-“
„siegenden Leib zum Weibe machte, der die böse Schlange tötete,“
„der im Laute wohnt, der den Berg (Govardhana) und die Erde“

---

1) Veṇīsaṃhāra IV, 1.

2) Noch unentschieden ob es Gegenstände oder ihre Attribute sind.

3) Es wird nämlich der *avācyārtha* durch die *vyañjanā* zur Erkenntnis gebracht, cf. K. Pr. 2, 14. Der zweite Sinn ist also *vyaṅgya*. Nach dem Dhvanyāloka p. 95 würde dies dennoch ein Śleṣa sein; der „Ton“ würde erst dann vorliegen, wenn der erste und der zweite Sinn durch eine hinzugedachte Figur (z. B. Vergleich) in inneren Zusammenhang gebracht würden, ib.

„hielt, dem die Götter den preiswürdigen Namen ‚Enthaupter des“
„Mondfeindes‘ (Rāhu) gaben.“

(Anders aufgelöst:)

yena dhvastamanobhavena Balijitkāyaḥ purā ’strīkṛto
yaś co ’dvṛttabhujaṅgahāravalayo Gaṅgāṃ ca yo ’dhārayat |
yasyā ”huḥ śaśimat śiro Hara iti stutyaṃ ca nāmā ’marāḥ
pāyāt sa svayam Andhakakṣayakaras tvāṃ sarvado ’mā-dhavaḥ ||

„Immerdar möge dich schützen der Gemahl der Umā, der“
„Andhakatöter, der Vernichter des Liebesgottes, der einstens des“
„Balitöters Leib zum Pfeile machte, der schwellende Schlangen“
„als Halskette und Armbänder trägt und die Gaṅgā (auf dem“
„Haupte) hielt, dessen Haupt die Götter mondbekränzt nannten“
„und dem sie den preiswürdigen Namen ‚Hara‘ gaben.“

nītānām ākulībhāvaṃ lubdhair bhūriśilīmukhaiḥ |
sadṛśe vanavṛddhānāṃ kamalānāṃ tadīkṣaṇe ||

„Ihre Augen waren ähnlich im Walde, bez. Wasser, aufge-“
„wachsenen Gazellen, bez. Lotussen, welche in Verwirrung gesetzt“
„waren durch Jäger mit vielen Pfeilen, bez. durch viele gierige“
„Bienen.“

svecchopajātaviṣayo ’pi na yāti vaktuṃ
dehī ’ti mārgaṇaśataiś ca dadāti duḥkham |
mohāt samākṣipati jīvanam apy akāṇḍe
kaṣṭaṃ manobhava iveśvaradurvidagdhaḥ || [1])

„Ach, wie Amor ist ein törichter Fürst; (denn) obgleich sich“
„ihm nach Wunsch sein Wirkungskreis (Objekte) bietet, kann man“
„ihn doch nicht bekörpert nennen, und er bereitet einem Leid durch“
„h u n d e r t Pfeile, durch Verblendung verkürzt er willkürlich das“
„Leben; bez. obgleich ihm nach Wunsch die Mittel zur Verfügung“
„stehen, so nützt es doch nichts, zu ihm zu sagen ‚gib‘, und er“
„bereitet einem Leid durch hundert (Fehl)bitten; in seiner Torheit“
„verkürzt er einem ohne Grund den Lebensunterhalt [2]).“

In dem ersten Beispiel bilden Viṣṇu und Śiva das Thema und im zweiten die Lotusse und Gazellen, aber nicht weil sie Vergleichsgegenstand sind, im dritten bildet der Fürst das Thema, Amor aber nicht. Diese (drei Arten des Śleṣa) sind wiederum dreifach, je nachdem (die Zweideutigkeit) im sprachlichen Ausdruck, im Inhalt oder in beidem ihren Sitz hat.

---

1) Harṣacarita 2. U. (p. 54):

2) In der Ṭīkā zu Sāh. D. 10, 12 (p. 465), wo der letzte Pāda lautet: *kaṣṭaṃ prasūnaviśikhaḥ prabhur alpabuddhiḥ*, wird *na yāti* im zweiten Falle mit *viṣayān nā ’nubhavati* erklärt, was etwas gewaltsam ist, und *dehiti* zum folgenden gezogen, was leichter wäre. Im Kommentar zum Harṣac., dessen Erklärung im übrigen meine Übersetzung wiedergibt, wird *īśvaradurvidagdha* auch noch auf *Manobhava* gedeutet *īśvara = Hara*, *durvidagdha = duṣṭatvād viśeṣeṇa dagdhaḥ*. Was dann aber das *iva* bedeuten soll, wird nicht gesagt.

Wenn der (äußerlich gleiche) sprachliche Ausdruck doch hinsichtlich der Betonung als Akutus usw. oder der Artikulation verschieden ist, da liegt Śabdaśleṣa (Wortspiel) vor, wobei meistens die Wörter verschieden abzutrennen sind[1]; Arthaśleṣa (Zweideutigkeit findet statt, wo Verschiedenheit des Akzentes usw. nicht vorliegt, wo also die Wörter nicht verschieden abgetrennt werden müssen. Durch Verbindung beider entsteht der Ubhayaśleṣa; z. B.: 97

> *raktacchadatvaṃ vikacā vahanto*
> *nālaṃ jalaiḥ saṃgatam ādadhānāḥ |*
> *nirasya puṣpeṣu-rucim samagrāṃ*
> *padmā virejuḥ śramaṇā yathai 'va ||* [2])

„Die Lotusse prangten weit geöffnet mit roter Blumenkrone und“ „ihrem vom Wasser umspülten Stengel, jedes Gefallen an (andern)“ „Blumen vernichtend, gerade wie Mönche in rotem Gewande, kahl“ „geschoren und nicht hinlänglich Bekanntschaft mit dem Wasser“ „pflegend[3]) und jede Neigung zu Amor abtuend.“

Hier ist ein Arthaśleṣa in *raktacchadatvam* usw., ein Śabdaśleṣa in *nālam* usw.[4]) Doch ich befürchte, zu eingehend zu werden, wollte ich dies im einzelnen ausführen.

Da nun der Śleṣa nicht zur Anwendung kommt, ohne daß gleichzeitig andere Figuren auftreten, so benimmt er diesen die (selbständige) Geltung[5]) und bewirkt (nur), daß sie mitempfunden werden[6]). Einige argumentieren folgendermaßen: Da der Śleṣa, wie sich an dem obigen Beispiel *yena dhvastamanobhavena* und andern zeigt, sein Feld für sich hat, so besteht mit nichten die (von den

1) Der vedische Akzent gilt im klassischen Sanskrit nicht mehr; darum heißt es K. Pr. 2, 19 ausdrücklich *veda iva kāvye na svaro viśeṣapratītikṛt.* Trotzdem gelten zwei nur durch den vedischen Akzent unterschiedene Wörter nicht als gleich, wenn auch nur theoretisch, da die Poetiker ja Grammatik studiert hatten. Die Erwähnung von *svara* ist durch die bekannten Verse, welche die Ermittelung der Bedeutung eines Wortes lehren, veranlaßt: *saṃyogo viprayogaś ca sāhacaryaṃ virodhitā | arthaḥ prakaraṇaṃ liṅgaṃ śabdasyā 'nyasya sannidhiḥ || sāmarthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ | śabdārthasyā 'navacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ ||* i. c. Übrigens ist die oben zitierte Erklärung des K. Pr. nicht ohne Widerspruch geblieben. Zunächst dient nach Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa 2, 56 *svara*, was nur durch *pluta* exemplifiziert wird, zum *arthaviśeṣa*; dann aber rechnet Govinda im Kāvyapradīpa zu obiger Stelle *udāttādi* dazu und gibt ein Beispiel davon. Aber das sind natürlich nur gelehrte Schrullen.

2) Von Śakavṛddhi nach Sbh. 1817.

3) Fast wörtlich, aber natürlich nicht wie bei uns ironisch gemeint.

4) In zwei MSS. steht hierhinter: „Bei Verknüpfung beider der Ubhayaśleṣa“ eine offenbare Glosse; denn da die von Ruyyaka gegebene Strophe ein *udāharaṇam* des Ubhayaśleṣa ist, so könnte er nicht fortfahren: *granthagauravabhayāt tu pṛthaṅ no'dāhṛtam* (es müßte übrigens dann auch *udāhṛtaḥ* heißen).

5) Es gilt der Grundsatz: wenn eine Regel überall, wo sie angewendet werden könnte, mit andern Regeln, die ein weiteres Gebiet der Geltung haben, in Konflikt gerät, so setzt sie letztere außer Geltung.

6) Dies ist nach dem Kommentar die Lehre Udbhaṭa's.

Gegnern behauptete) Unmöglichkeit seines selbständigen Auftretens und darum benimmt er den andern (Figuren) nicht ihre Geltung, sondern es hat eine Vermischung (des Śleṣa) mit andern Figuren statt. Andere sagen: weil der Śleṣa nicht schwächer ist (als die andern Figuren), so wird er von diesen nicht um seine Geltung 5 gebracht[1]). Die erstgenannte Ansicht[2]) ist folgendermaßen zu verstehen. Diese Figur (der Śleṣa) hat (zwei oder) mehrere Gedanken zum Gegenstand, welche entweder zum Thema gehören, oder nicht 98 dazu gehören, oder teils dazu gehören, teils nicht. In den beiden ersten Fällen liegt eine Tulyayogitā (p. 70) vor, in dem dritten 10 haben wir ein Dīpaka (p. 71); da also von diesen beiden Figuren das ganze Gebiet des Śleṣa vollständig eingenommen wird und auf Grund der beiden noch andere als sekundäre Erscheinungen auftreten[3]), so hat er (der Śleṣa) gar kein eigenes Gebiet für sich. Folglich werden die andern Figuren, da ihnen die selbständige Geltung 15 entzogen ist, nur nebenher mitempfunden. In dem Beispiel *yena dhvastamanobhavena* wird eine Tulyayogitā mitempfunden, insofern als beiderlei Inhalt als den Gegenstand ausmachend erscheint.

[Da[4]) nun das Verhältnis zwischen dem, was schmückt (Figur), und dem, was geschmückt wird (Ausdruck oder Gedanke), so ge- 20 dacht werden muß wie das gemeinverständliche Verhältnis zwischen der Grundlage und dem, was auf ihr enthalten ist, so liegt in *raktacchadatvam* eine Sinnfigur vor, weil sie auf zweierlei Sinn beruht, in *nālam* aber eine Wortfigur, weil sie auf zweierlei Ausdruck beruht. Nach dem Grundsatz: „wo der Sinn verschieden ist, muß auch 25 der Ausdruck verschieden sein"[5]), beruht zwar in Fällen wie *raktacchadatvam* die Figur ebenfalls auf dem Ausdruck; da aber die Verschiedenheit des Ausdrucks erst durch Reflexion erkannt ist, während der direkte Eindruck ihn als einheitlich erscheinen läßt, so besteht doch keine Verschiedenheit des Ausdrucks. In Fällen 30 wie *nālam* aber wird die Verschiedenheit des Ausdruckes durch den direkten Eindruck gewährleistet, da dabei (bei *nālam* und *na alam*)

1) So nach der durch das Pratīka gewährleisteten Lesart *bādhyatvam*. Die Erklärung des Kommentars ergibt aber gerade das Gegenteil: weil der Śleṣa schwach und die anderen Figuren stark sind (setzt er sie nicht außer Geltung).

2) Udbhaṭa's und seiner Schule.

3) Nämlich die Upamā, da für Tulyayogitā und Dīpikā Voraussetzung ist *aupamyasya gamyatvam*.

4) Die eingeklammerte Stelle scheint wieder von einem eingeschalteten Zettelchen herzurühren, nachdem Jemand eine Untersuchung angestellt hat, weshalb in *raktacchadatvam* ein *arthaśleṣa* und in *nālam* ein *śabdaśleṣa* vorliegen solle, wie Ruyyaka kurz angegeben hatte. Vielleicht ist es die Erklärung, die Ruyyaka einem Schüler auf dessen Befragen gegeben und dieser aufgeschrieben hatte. Daß diese Untersuchung mit dem unmittelbar Vorausgehenden und Folgenden in keinem Zusammenhang steht, ist klar. Durch ihre Streichung wird erst der Zusammenhang hergestellt.

5) Der Kommentar zitiert den Vers *yāvanta evam arthāḥ syuḥ śabdās tāvanta eva hi.*

verschiedene Artikulation usw. vorliegt. Darum also ist im ersteren Falle doppelter Sinn mit einem Ausdruck zusammengewachsen, wie zwei Beeren an einem Stiel, während im zweiten Falle (der Ausdruck) selbst zusammengewachsen ist, wie das Holz und sein Lack-
5 (überzug). (Man könnte nun folgendermaßen argumentieren): in dem ersten Falle liegt eine Wortfigur vor, weil (der Doppelsinn) auf dem Ausdruck beruht, insofern er besteht wenn jener Ausdruck da ist, und fehlt wenn jener Ausdruck fehlt (i. e. durch einen synonymen ersetzt wird); das bestreiten wir, denn wovon etwas ein 99
10 Schmuck sei, das beruht auf dem allbekannten Verhältnis zwischen Grundlage und dem auf ihr Enthaltenen[1].]

Und so bedingt in Fällen wie: *sakalakalaṃ puram etaj jātaṃ samprati sudhāṃśubimbam iva*[2]) die Gleichheit des Ausdruckes nicht, daß es ein Vergleich sei, wie die Gleichheit der Eigenschaft
15 oder der Handlung tun würde, vielmehr muß man hier einen Śleṣa erkennen, der bewirkt, daß ein Vergleich mitempfunden wird[3]). Wenn aber eine Metapher einen Śleṣa in sich schließt, dann kommt der Śleṣa auf Grund der Metapher zum Bewußtsein, in dritter Instanz[4]) aber empfindet man es definitiv als eine Metapher; aus
20 diesem Grunde wird durch die Metapher der Śleṣa außer Geltung gesetzt. Und ebenso setzt die Samāsokti derjenigen Art, bei der die Gleichheit der Attribute auf Wortspiel beruht, da das (nicht in den Zusammenhang gehörige) Substrat derselben zu supplieren ist[5]), den Śleṣa außer Geltung. (Betrachten wir folgende Strophe):

25 „Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayīmaya*[6])"
„(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum,"
„mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um"
„sich zu reinigen, in das Vaḍavafeuer ein."

In dieser Strophe (werden) dem Vivasvat das Stürzen, was so-
30 viel ist wie die Verbindung mit einem tiefer gelegenen Orte, und das Eindringen in das Vaḍavafeuer (beigelegt), was beides dem tatsächlichen Vorgang gemäß ist; diese beiden werden nun mit einer auf dem Śleṣa beruhenden Hyperbel als nicht verschieden identifiziert mit Kasteuverlust und Scheiterhaufenbesteigung, die ihrerseits begründet
35 sind in der verbotenen Handlung, nämlich zum Weine gehen, in Ver-

1) Nicht aber auf dem logischen Verhältnis von *anvaya* und *vyatireka*, wodurch das Kausalverhältnis bedingt wird.

2) Eine Āryāzeile: jetzt ist diese Stadt voller Lärm (*sa-kalakalam*) geworden, wie die volle (*sakala-kalaṃ*) Mondscheibe.

3) Das Folgende ist gegen Udbhaṭa und seine Schule gerichtet, nach der ein Śleṣa überall dort die maßgebende Figur ist, wo er mit andern Figuren zugleich auftritt.

4) Zuerst empfindet man die Metapher, zu zweit den Śleṣa, zu dritt und letzt die Metapher. Als Beispiel nennt der Kommentar *vidvanmānasahaṃsa*, oben p. 38.

5) Vgl. p. 84 f. Das Beispiel des Kommentar ist *upoḍharāgeṇa* p. 85.

6) *trayīmaya* ist ein Beiwort der Sonne, Apte s. v.



bindung stehend mit der Vedenfestigkeit. Diese (Identifikation) besteht in der Beilegung andersgearteter Handlungen[1]); auf letzterer beruht die Utprekṣā in den Worten „mein' ich", „deshalb eben um sich zu reinigen". Derjenige durch die Figur Virodha[2]) geschmückte Bestandteil des Inhaltes, auf welchen mit „deshalb eben" Bezug genommen wird, wird als Grund, und „um sich zu reinigen" als Zweck gedeutet. Somit liegt also eine Utprekṣā sowohl des Grundes als auch des Zweckes vor. Die Figur Virodha besteht in der Scheinbarkeit des Widerspruches. Darum tritt, während der Schein des Widerspruches (in obiger Strophe) besteht, die (doppelte) Utprekṣā des Grundes und des Zweckes ein; nachher aber die Auflösung des Widerspruches. Weil nun der Śleṣa alle andern Figuren außer Geltung setzt, so bewirkt er hier, daß die Figur Virodha nur mit empfunden wird.

Nunmehr soll untersucht werden, ob da, wo zwar der ganze Satz dazu dient, die in Rede stehende Sache (darzustellen), aber kraft eines doppelsinnigen Wortes eine in dem auszusprechenden Gedanken enthaltende Andeutung, die auch Suggestion (*upakṣepa*) heißt, besteht, ob da der Śleṣa oder der Ton, der auf der Bedeutung der Wörter beruht, vorliegt. Es ist jedenfalls kein Śleṣa; denn der doppelte Inhalt soll ja nicht dargestellt werden als das wirklich Ausgesprochene, das aus der Konstruktion des Satzes folgt[3]). Noch auch der ‚Ton'; denn da der suggerierte Inhalt nicht ohne Verbindung (mit dem direkt ausgesprochenen ist), so kann auch nicht zwischen ihm (und dem andern) ein unausgesprochener Vergleich beabsichtigt sein. Eine andere Möglichkeit (als Śleṣa und ‚Ton') gibt es nicht. Was ist da also zu machen? Ich will es sagen; es ist sicher, daß in dem genannten Falle der ‚Ton' vorliegt, da der Śleṣa aus dem angegebenen Grunde nicht statthaben kann. Nämlich, bei dem ‚Tone', der auf der Bedeutung der Wörter beruht, wird, weil der andere Sinn (mit dem ausgesprochenen) unverbunden ist, um eine Verbindung herzustellen, ein Vergleichsverhältnis substituiert; wenn aber die Verbindung auf andere Weise, ohne Zuhilfenahme des Vergleichsverhältnisses, begründet werden kann, warum sich dann gerade auf diesen ‚Ton' mit unausgesprochenem Vergleich kaprizieren? Auch der ‚Ton' mit unausgesprochenem sachlichen Element ist bei ihm (dem auf der Bedeutung der Wörter beruhenden Tone) berechtigt. Darum (heißt es im Kāvyaprakāśa 4, 13):

„Wo eine Figur oder ein sachliches Element als das Haupt-„sächliche auf Grund des Ausdrucks zum Bewußtsein gelangt, da„ist der ‚Ton', der auf der Bedeutung der Wörter beruht, anzu-„erkennen, (und zwar) als von zweifacher Art."

---

1) *atatkriyāyoga.*

2) Der scheinbare Widerspruch zwischen *trayīmayaḥ* und *vāruṇīṃ praty agamat.*

3) Das scheint mir mit dem *anvitatvena abhidheyatayā* gemeint zu sein.

Hier ist also[1]) ausgesprochen, daß der auf der Bedeutung der Wörter beruhende ‚Ton' zweifacher Art ist. Und so muß man auch in dem vorliegenden Falle, wo die Funktion des Andeutens auftritt, den ‚Ton' mit unausgesprochenem sachlichem Element als auf der Bedeutung der Wörter beruhend annehmen. Betrachten wir folgende Strophe:

„Das Reich des Äthers verlassend, weil sich Kauśika's (Indra's," „der Eulen, und Viśvāmitra's) Himmelsgegend auftat, im Bast-" „gewand der grauen Farbe[2]) ging der Rājan (Mond und König)" „sofort zum Astaberge; und auch seine Geliebte, die Nacht, das" „mit lauten Bienenschwärmen klagende Lotusbeet wie einen Sohn" „besänftigend, eilte davon."

Hier[3]) in der Geschichte Hariścandra's wird der Schilderung des Tagesanbruchs gemäß angedeutet, daß, als der durch das Wort *rājan* benannte Mond zum Untergang gelangt war, der König Hariścandra in Begleitung seines Weibes Uśīnarī und seines Sohnes Namens Rohitāśva wegen des ihm von Viśvāmitra bereiteten Ungemachs morgens sein Reich verließ und nach Benares zog. Und so bedeutet das Wort Kauśika in dem ausgesprochenen Zusammenhange Indra oder Eule, aber auf den angedeuteten Gedanken bezogen Viśvāmitra. Durch (die Worte) ‚Bastgewand' und ‚Sohn' soll aber das Vergleichsverhältnis ohne Rücksicht auf den angedenteten Gedanken lediglich durch die faktische Ähnlichkeit zum Ausdruck gelangen. Weil also der angedeutete Gedanke mit dem des direkten Zusammenhanges in einer Verbindung steht, so haben wir in obiger Strophe den auf der Bedeutnng der Wörter beruhenden ‚Ton' mit unausgesprochenem tatsächlichem Element.

(Betrachten wir folgende Strophe):

„Der zuerst die Lockenfülle mit festem Griff an sich reißend" „mit seinem Mund an meinem Munde und seinem Hals an meinem" „Halse sich eng an meine Brüste preßt, dann an meinem Hintern" „sich anklammernd znletzt mir zn Füßen fällt, ein solcher ist mir" „lieb! ‚Kind, du hast keine Scham mehr!' Nicht doch, nicht"

1) *nyāyabhavanabandhena* lasse ich in der Übersetzung weg, weil seine genaue Bedeutung unklar ist.

2) Wörtlich: graue Farbe als Bastgewand tragend.

3) Manmaṭa's Beispiel ist durchaus zutreffend: „Wanderer, hier ist keine Idee von Bettstreu auf dem steinigen Boden des Dorfes; wenn du nach Anblick der aufziehenden Wolke (oder des üppigen Busens) hier bleiben willst, so bleibe!" Denn der zweite Gedanke, den das zweideutige Wort *uṇṇaapaoharaṃ* verrät, ist durchaus vom ausgesprochenen verschieden und es besteht auch zwischen beiden keine Ähnlichkeit. Aber bei Ruyyaka's Beispiel liegt die Sache viel verwickelter. Zwischen den Naturvorgängen am Morgen und der Handlung Hariścandra's besteht in der Tat eine Ähnlichkeit. Doch ist es dem Dichter nicht um diese Ähnlichkeit zu tun, sodaß alles in letzter Linie auf einen unausgesprochen Vergleich hinausliefe, was man als die *viśrānti* bezeichnet, sondern die Ähnlichkeit dient nur dazu, den unausgesprochenen Sachverhalt, das Hariścandracaritra, erraten zu lassen. Und insofern handelt es sich hier um *vastudhvani.*

„doch, du Einfalt! Warum sollte ich mich des Überwurfes[1])"
„schämen?"

Man glaube nicht etwa, daß in dieser Strophe der Śleṣa mit Ausschluß anderer Figuren vorliege; denn wir haben hier eine Apahnuti (p. 50). Wenn man sagt, daß hier nicht die Figur Apahnuti bestände, weil tatsächlich die Ablehnung nur (*mātra*) um die Ähnlichkeit (zu zeigen) auftritt, so widersprechen wir. Denn die Apahnuti ist auf beiderlei Weise möglich: als Ablehnung, die auf eine Ähnlichkeit hinausläuft, oder eine Ähnlichkeit, die auf eine Ablehnung hinausläuft, weil sich in beiden die Ablehnung einer wirklichen Sache findet. Der Kern der Frage (ist in folgendem Verse ausgesprochen):

„Wo um eine Ähnlichkeit erkennen zu lassen die Ablehnung"
„statthat, da liegt eine Apahnuti vor; und wo um etwas abzu-"
„lehnen, die Ähnlichkeit gezeigt wird, auch da liegt eine Apahnuti"
„vor[2])."

Die erste Art wurde an ihrem Orte (p. 50 ff.) durch Beispiele belegt; die zweite aber habe ich jetzt aufgezeigt. Somit steht fest, daß der Śleṣa nicht ein Feld für sich mit Ausschluß anderer Figuren habe und daß er darum alle übrigen Figuren außer Geltung setzt.

Oben behandelten wir die Samāsokti, die statt hat, wenn man aus dem in den Zusammenhang gehörenden das nicht hineingehörende versteht, jetzt wollen wir im geraden Gegensatz dazu die Aprastutapraśaṃsā behandeln, die statt hat, wenn man, umgekehrt, aus dem nicht in den Zusammenhang gehörenden das in ihn gehörende versteht.

104 A p r a s t u t a p r a ś a ṃ s ā i s t, w e n n m a n a u s d e m n i c h t i n d e n Z u s a m m e n h a n g g e h ö r e n d e n d a s i n i h n g e h ö r e n d e v e r s t e h t, w o b e i z w i s c h e n b e i d e m d a s V e r h ä l t n i s v o m A l l g e m e i n e n u n d B e s o n d e r n, v o n U r s a c h e u n d W i r k u n g o d e r d a s d e r G l e i c h a r t i g k e i t b e s t e h t.

Das nicht in den Zusammenhang gehörende zu schildern ist unpassend, weil es eben nicht in den Zusammenhang gehört; aber wenn es auf das in ihn gehörende abzielt, kann es unter Umständen doch passend sein. Doch könnte man dieses nicht aus jenem verstehen, wenn keine Beziehungen zwischen beiden bestehen, weil sonst eben alles möglich wäre; bei einer vorhandenen Beziehung aber tritt ein solches Verständnis ein, doch nur auf Grund einer der drei genannten Beziehungen, weil diese als Ursache dafür gelten können, daß man dazu komme, eine andere Sache zu denken. Diese drei Beziehungen sind: das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, und die Gleichartigkeit. Beim Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen kann aus dem

1) *colaka* ein langes bis auf die Füße reichendes Frauengewand.

2) Cf. Kāvya Pradīpa zu X, 32, wo dieser Vers mit etwas abweichendem Wortlaut zitiert und von dem Kommentar Vaidyanātha Tatsat den Udbhaṭādimatānusāriṇaḥ zugeschrieben wird.

Allgemeinen das Besondere und aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden werden; also zwei Fälle. Beim Verhältnis von Ursache und Wirkung ergeben sich in derselben Weise zwei Fälle. Bei der Gleichartigkeit gibt es nur eine Möglichkeit. So ergeben sich fünf
5 Arten dieser Figur. Bei der auf Gleichartigkeit beruhenden Art gibt es zwei Fälle: Ähnlichkeit und Kontrast. Der Inhalt ist dreifach, je nachdem er möglich, unmöglich, oder teils das eine, teils das andere ist.

Wenn aber doppelsinnige Wörter gebraucht werden, so unter-
10 scheidet sich unsere Figur vom Śleṣa dadurch, daß in ihr der zweite Inhalt nicht ausgesprochen wird. Denn wir haben erklärt, daß beim Śleṣa der mehrfache Inhalt ausgesprochen ist.

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Allgemeinen das Besondere verstanden wird:

15 . . . .[1])

Hier ist das Besondere, der Tod Prahasta's, das, was in den Zu- 105
sammenhang gehört, aber ein allgemeiner Gedanke ist ausgesprochen.

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden wird:

20 „Was du aus jenes Munde (hörtest), will nicht viel sagen;"
„daß nämlich jener Tor einen Wassertropfen auf einem Lotusblatt"
„für eine Perle hielt; höre noch mehr als dies: als er ihn sachte"
„ergriff und dieser durch die leichte Bewegung der Fingerspitze"
„zerstob, da jammerte er unablässig: ‚wohin ist er davongeflogen?'"
25 „und er findet keinen Schlaf aus Herzeleid."

Der allgemeine Gedanke, daß sich Toren um Nichtiges abmühen, ist das Intendierte; aber ein besonderer Fall wird erzählt[2]).

Ein Beispiel dafür, wie aus der Ursache die Wirkung verstanden wird:

30 „‚Wir wollen sehen, was sie jetzt anfängt', so denkend hielt"
„ich mich steif. ‚Ob der Elende mich wirklich anredet', so denkend"
„geriet sie in Zorn. In dieser eigentümlichen Situation, die durch"
„unsere beiderseitigen verlegenen Blicke noch pikanter wurde,"
„lachte ich unter irgend einem Vorwande, sie aber ließ eine Träne"
35 „fallen, die ihre Festigkeit brach![3])"

Hier ist das Intendierte das Resultat: wie „ist ihr auf die Spitze getriebener verliebter Streit beigelegt?" Ausgesprochen ist die Ursache der Beilegung desselben.

Ein Beispiel dafür, wie aus der Wirkung die Ursache ver-
40 standen wird, ist folgende Strophe:

„Der Mond ist wie mit Collyrium bestrichen, der Blick der"
„Gazellenweibchen gleichsam gläsern, die Koralle gleichsam von"

1) Die Prakritstrophe ist so verdorben, daß nichts damit zu machen ist.

2) Bhallaṭa 94, wo in b *akasmād api*, in c *tatas* statt *śanais*, in d *mame°* statt *hahe°* steht. Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 42 gibt auch dieses Beispiel für unsere Figur.

3) Bhallaṭa 42.

„verblichener Röte, das Gold gleichsam schwarz, für Rauheit halte"
„ich sozusagen den Gesang in den Kehlen der Kokilaweibchen,"
„und vor Sītā sind, ach, der Pfauen Schweife gleichsam tadelhaft[1])."

Hier wird aus der fingierten Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., was als Wirkung erscheint und das Intendierte ist, 5 die übermenschliche, große Schönheit des Antlitzes usw. (der Sītā), was die Ursache von jenem und das Nichtintendierte ist, verstanden. Darum haben wir hier eine Aprastutapraśaṃsā.

106 Man könnte folgendes Bedenken erheben: Wenn eine Aprastutapraśaṃsā dort angenommen wird, wo aus der Wirkung die Ursache 10 verstanden wird, dann würde auch in den beiden folgenden Strophen, die anerkannte Beispiele des Paryāyokta sind, die Aprastutapraśaṃsā angewandt sein, nämlich (Udbhaṭa IV, 13):

„Der die Ursache war, daß die Frauen Gajāsura's ihre Haare"
„lang hängen ließen, Tränen vergossen, mit ihren Händen die Brüste" 15
„blutig schlugen und ihre Armbänder zerbrachen[2])"

und:

„(Viṣṇu), der durch das Gewaltwort, das seines Diskus' Schlag"
„sprach, die Weiber Rāhu's heim Liebesgenuß auf das Küssen"
„beschränkte und sie um der Umarmungen Ungestüm brachte." 20

Denn hier wird aus dem Hängenlassen der Haare und den andern Umständen bei den Frauen Gajāsura's, also aus der Wirkung, die Ursache: die Tötung Gajāsura's, erkannt, und ebenso wird aus der besonderen Art des Liebesgenusses der Frauen Rāhu's die Ursache derselben: die Enthauptung Rāhu's verstanden. Dasselbe gilt 25 auch bei anderen Fällen des Paryāyokta. Somit würde für das Paryāyokta kein Feld übrig sein, da dasselbe von der Aprastutapraśaṃsā eingenommen ist. (Wir erwidern:) das verschlägt nichts. In diesem Falle, wo aus der Wirkung die Ursache verstanden wird, da gibt es zwei Möglichkeiten: die Wirkung kann erstens das Inten- 30 dierte, zweitens das Nichtintendierte sein. Wo die Wirkung das Intendierte ist, weil sie ebenso wie die Ursache geschildert zu werden verdient, da wird vermittelst der Wirkung die Ursache durch Umschweif ausgesprochen; das ist also die Figur Paryāyokta. Da hat nämlich die Wirkung eine größere (poetische) Schönheit 35 als die Ursache, und darum wird sie geschildert, wie das in den beiden Beispielen der Fall ist. Denn in dem ersten ist auch das Schicksal der Frauen Gajāsura's, weil es durch die Macht des Erhabenen (Śiva) verursacht ist, das Intendierte; und ebenso verhält es sich mit dem Schicksal der Frauen Rāhu's. Darum liegt dabei 40 keine Aprastutapraśaṃsā vor. Wo aber, obgleich die Intention auf die Ursache geht, die nicht intendierte Wirkung geschildert wird, da ist handgreiflich eine Aprastutapraśaṃsā wie in dem Beispiel: „Der Mond ist gleichsam mit Collyrium bestrichen" usw. und andern.

1) Bālarāmāyaṇa I, 42 (auch Mahānāṭaka V, 66).
2) Was alles die Witwen tun.

Denn hier gehören der Mond und die übrigen Dinge offenbar nicht zur Sache, weil es ihre Vorbilder, das Antlitz usw., tun. Darum wird hier aus der nicht intendierten Wirkung, der Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., das Intendierte, die Schönheit des 107
5 Antlitzes usw., als das, was Leuten von Geschmack gefällt, verstanden, weshalb eben es eine Aprastutapraśaṃsā ist. Und in gleicher Weise, wo der ausgesprochene Gedanke einen andern, der auch ausgesprochen werden sollte, dadurch, daß er zu des letzteren Ausstattung dient, ihn veranlaßt, dem ersteren zuzustimmen (oder zu
10 bestätigen)[1]), da liegt Paryāyokta vor. Wo hingegen der Gedanke, weil er nicht intendiert ist, selbst in einem andern, der intendiert ist, ganz aufgeht, da liegt die Aprastutapraśaṃsā vor. Das ist die genaue Unterscheidung. Nach diesem Grundsatz erkennt man in folgender Strophe ein Paryāyokta[2]):

15 „‚König, die Prinzessin läßt mich nicht sprechen, und auch"
„die Königinnen stehen stumm da; Buckelige, gib mir zu essen;"
„noch immer nicht speisen der Prinz und seine Begleiter.' Also"
„sprach in deiner Feinde Palast der von Wanderern aus seinem"
„Käfig befreite Papagei in dem leeren Gemache zu den einzelnen"
20 „(genannten Personen), als er sie auf den Gemälden sah."

Andere[3]) aber führen aus, daß hier eine Aprastutapraśaṃsā zu Recht besteht; denn weil die Ursache, der Gedanke: „als deine Feinde erfuhren, daß du zu einer Strafexpedition dich anschicktest, flohen sie eilig davon" das Intendierte ist, so ist der (aus-
25 gesprochene) Gedanke, die Wirkung, nicht intendiert; da das Verhalten des königlichen Papageien nicht die Intention des Dichters ausmacht, so geht es in dem intendierten Gedanken ganz auf. Jedenfalls steht fest, daß die Verteilung des Gebietes zwischen Paryāyokta und Aprastutapraśaṃsā richtig dargestellt ist.

30 Dies sind Beispiele für (Gleichartigkeit bei) Ähnlichkeit[4]).

Per Contrarium folgendes:

„Glücklich sind die durch Berührung der Wasserlilien kühlen" 108

---

1) *āgūrayati* (auch p. 121), der Ausdruck ist vom *āgur* hergenommen, worüber Aitar. Br. 2, 28 und Haug's Anmerkungen zu der Stelle zu vergleichen ist.

2) Hiermit übt Ruyyaka Kritik an Mammaṭa, der diese Strophe als ein Beispiel für die Aprastutapraśaṃsā anführt K. Pr. X, 13. Sie selbst steht in der Khaṇḍapraśasti 119 (Pandit V, p. 61).

3) Kāvya Prakāśa l. c. heißt es nur: „*atra prasthānodyataṃ bhavantaṃ jñātvā sahasaiva tvadarayaḥ palāyya gatā iti kāraṇe prastute kāryam uktam*". In unserm Texte kehren zwar diese Worte zum Teil wieder, es ist aber ein neuer Gesichtspunkt eingeführt. Wem diese erweiterte Erörterung angehört, ob sie von Ruyyaka fingiert, oder einen Schüler Mammaṭa's zum Urheber hat, läßt sich nicht entscheiden.

4) Da aber keine gegeben sind, so muß ein Zettel verloren gegangen sein, wie der Kommentar sagt. Es müßten viele Beispiele gewesen sein, weil diese Art besonders häufig sei. Daß es wenigstens drei waren, zeigt schon der Plural *etāni*.

„Waldwinde, die ungehindert den wie Nymphäen dunkeln Rāma“
„berühren (dürfen).“

Hier wird aus dem nicht intendierten Gedanken: „die Winde sind glücklich“ der intendierte „ich bin unglücklich“ durch Kontrast verstanden. 5

Wenn das Ausgesprochene möglich ist, dafür sind die angeführten[1]) Strophen Beispiele; bei dessen Unmöglichkeit folgendes Beispiel[2]):

„‚Wer bist du?‘ ‚Ach ich will es dir gestehen; wisse, ich“
„bin ein vom Schicksal geschlagener Śākhoṭakabaum!“ ‚Du scheinst“ 10
„das aus Lebenüberdruß zu sagen!‘ „Recht bemerkt!“ ‚Warum?‘“
„Ich will es dir sagen. Zur Linken steht ein Feigenbaum; der“
„wird von allen Wanderern bereitwillig aufgesucht, aber ich, ob-“
„schon am Wege stehend, habe noch nicht einmal Schatten, um“
„damit anderen zu nützen.“ 15

Hier ist das Ausgesprochene unmöglich, weil eine Unterredung mit einem leblosen Dinge nicht denkbar ist. Und doch ist es zweckmäßig, weil es auf das Intendierte abzielend gleich beim ersten Eindruck durch Übertragung auf dieses verstanden wird.

Beiderlei (mögliches und unmögliches) kommt vor in folgender 20 Strophe:

„Innen viele Löcher und außen viele Dornen, warum hat die“
„der Lotusstengel? Damit man die *guṇa*'s (Tugenden und Fäden)“
„nicht knicke[3]).“

Hier findet sich in dem Ausgesprochenen Beiderlei: die Dornen 25 sind beim Knicken als Grund möglich, die Löcher aber nicht. Aber es ist durchaus passend, weil man es als auf das Intendierte abzielend durch Übertragung auf dieses versteht. Somit ist alles in Ordnung. Dasselbe Beispiel kann auch für diese Figur mit angebrachtem Śleṣa dienen. 30

109 Wir hatten fünf Arten aufgestellt nach dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, von Ursache und Wirkung, und dem der Gleichartigkeit. Wenn von diesen beide: das Allgemeine und das Besondere, bezw. die Ursache und die Wirkung ausgesprochen sind, so tritt der Arthāntaranyāsa zutage; wenn beide gleichartige 35 Dinge ausgesprochen sind, der Dṛṣṭānta; wenn das Nichtintendierte ausgesprochen und das Intendierte erraten wird, so ist es eine Aprastutapraśaṃsā. So ist die Unterscheidung (dieser Figuren).

Da durch die eben ausgesprochene Regel die Rede auf den Arthāntaranyāsa gekommen ist, so definiert er ihn. 40

Die Begründung eines vorgebrachten, zum Thema gehörenden Gedankens nach dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern oder dem von Ursache und Wirkung heißt Arthāntaranyāsa.

1) Nämlich die durch Verlust des Zettels ausgefallenen.
2) Cf. Dhvanyāloka p. 219. 3) Bhallaṭa 23.

Des vorgebrachten d. h. dargestellten begründenswerten zum Thema gehörigen Gedankens, vor oder nach dem Begründenden, vorgebrachten Gedankens Begründung, Motivierung, nicht aber dessen logisches Begreifen als etwas ganz Neues, das ist 5 der Arthāntaranyāsa. Jenachdem das Allgemeine das Besondere begründet oder das Besondere das Allgemeine gibt es zwei Arten; und jenachdem die Wirkung die Ursache, oder die Ursache die Wirkung begründet, gibt es wieder zwei Arten[1]). Da nun bei jeder dieser vier Arten die Ähnlichkeit oder der Kontrast zwei 10 Unterarten bedingt, so gibt es im Ganzen acht Arten. Wenn nun auch der Gebrauch oder das Fehlen des Wortes „denn" (oder weil, nämlich), sowie die Stellung des Begründenden am Anfang oder Ende weitere Unterarten möglich macht, so macht diese Einteilung auf Leute von Geschmack keinen Eindruck, weil sie nicht auf 15 innerer Verschiedenheit beruht. So haben wir denn hier acht Arten aufgestellt, der Reihe nach wie folgt:

„Welchem (Himālaya), dem Ursprunge endloser Kostbarkeiten," 110
„der Schnee nicht zur Verminderung seiner Beliebtheit gereichte;"
„denn ein einziger Fehler verschwindet in der Fülle der Vorzüge"
20 „wie der Flecken des Mondes in seinen Strahlen[2])."

„Ein über das Gewöhnliche erhabener Wandel verleiht die"
„Stellung (in der Welt); das Geschlecht der Männer ist nicht der"
„Grund ihrer Vornehmheit: der Heilige, der den Vātāpi vernichtete,"
„ward aus einem Kruge geboren, aber seine kecke Tat war das"
25 „Austrinken des unvergleichlichen Ozeans."

„Man tue nicht übereilt eine Tat, Urteilslosigkeit ist der"
„Boden für die größten Unfälle: denn das Glück, auf Vorzüge er-"
„picht, erwählt selbst sich den mit Überlegung handelnden Mann[3])."

Für die Ursache, nämlich nicht übereilt zu handeln und mit 30 Überlegung zu handeln, ist die Wirkung, daß das Glück ihn wählt, das Begründende durch Ähnlichkeit. Konträr dieser Wirkung jener Ursache ist das Boden-für-das-Unglück-sein, was die per contrarium begründende Wirknng der Urteilslosigkeit ist, die ihrerseits konträr dem nicht-plötzlich-Handeln ist.

35 „Erde, sei fest! Schlange, trage sie! Du, Schildkrötenkönig,"
„halte diese Beiden! Weltelefanten, strebet alle drei zu tragen:"
„Rāma spannt eben Siva's Bogen[4])."

Hier wird das Spannen von Siva's Bogen, die Ursache für die Aufforderung an die Erde fest zu sein, als das Begründende genannt.

40 Das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen per contrarium angewandt:

„Ach und weh! Das Leben hat sich arg gegen mich ver-" 111
„gangen[5]), daß ich ein solches hartes Wort muß sagen: glücklich"

1) Der Kāvyaprakāśa erkennt diese letzten zwei Arten nicht an.
2) Kum. S. I, 3.
3) Kirāt. II, 30.
4) Mahānāṭaka I, 21.
5) Lies *aparāddham.*

„sind die untergegangen sind, ehe sie hienieden die Demütigung“
„ihrer Freunde sehen.“

Hier ist dem Unglücklichsein, das dadurch nahegelegt wird, daß sich das Schicksal gegen den Betreffenden vergangen hat, das Glücklichsein konträr, das durch das dem Leben entgegengesetzte Untergegangensein bedingt ist, und dies ist hier in der Form eines Allgemeinen als das Begründende ausgesprochen. Ein Beispiel für das Verhältnis von Ursache und Wirkung per contrarium haben wir oben gegeben. Andere Unterarten, wie die durch den Gebrauch oder das Fehlen von ‚denn‘ usw., bedingte möge man sich selbst zurechtlegen. Wegen des Mangels größeren Reizes, der ihnen innewohne, werden sie hier nicht aufgezeigt.

Nachdem wir den Arthāntara(nyāsa) auf Veranlassung der Aprastutapraśaṃsā besprochen haben, wird jetzt, da von dem was erraten wird, die Rede war, das Paryāyokta besprochen.

Paryāyokta ist, wenn auch das zu Erratende durch eine andere Wendung ausgesprochen wird.

Wie kann ausgesprochen sein, was erraten werden soll? Weil auf eine andere Weise nicht ausgesprochen werden kann, was erraten werden soll — denn dieselbe Sache kann nicht zu derselben Zeit in derselben Fassung sowohl erraten als ausgesprochen werden —, so wird sie indirekt durch die Wirkung usw. ausgesprochen, weil die Wirkung usw. dabei als etwas Intendiertes geschildert zu werden verdient. Dadurch unterscheidet sie sich von der Aprastutapraśaṃsā. Dies ist ausführlich, als von der Aprastutapraśaṃsā die Rede war, dargelegt worden, und mag man sich daselbst darüber informieren. Ein Beispiel:

112 „Dessen (Hayagrīva's) Krieger im Nandanahain geringschätzig“
„die Sprossen des Pārijātabaumes anfaßten, welche der Genuß von“
„Śacī's Haaren verwöhnt hatte.“

Hier wird vermittelst der Wirkung Hayagrīva's Eroberung des Himmels geschildert und es wird seine Machtfülle gezeigt, wie aus der Ursache so auch aus der Wirkung. Darum soll auch die Wirkung geschildert werden, und somit ist dies ein Fall des Paryāyokta.

Da von dem Erraten als dem Reiz der Wendung die Rede ist, so nennt er jetzt die Vyājastuti.

Vyājastuti liegt vor, wenn aus einem Lob Tadel, oder aus einem Tadel Lob verstanden wird.

Wo etwas, das als Lob ausgesprochen wird, aus einem triftigen Grunde diesen Charakter einbüßt und auf einen Tadel hinauskommt, da liegt wegen der Unwahrheit ein Scheinlob vor; so angesehen haben wir eine Art von Vyājastuti. Wo aber durch den Wortlaut ein Tadel zum Ausdrucke gelangt, der aber ebenso wie vorhin gesagt seinen Charakter einbüßt und auf ein Lob hinauskommt, da liegt eine zweite Vyājastuti vor, indem man das Wort erklärt:

vyājena zum Scheine, was (zuerst) wie Tadel aussieht, ***stuti*** ein Lob. Dadurch, daß hier ein besonderer Reiz der Wendung in der Form von Lob und Tadel da ist, unterscheidet sich diese Figur von der Aprastutapraśaṃsā. Beispiele für sie in derselben Reihenfolge sind:

5 „He Ozean, der du mit Leichtigkeit einen Bodhisattva be-" 113 „schämst, wozu weitläufiger Reden? Kein Anderer hat wie du sich" „zur Aufgabe gemacht, Andern Gutes zu tun, weil du aus Mitleid" „der Wüste hilfst die Last der Schande zu tragen, die ihr die" „Abneigung, dürstenden Wanderern Beistand zu leisten, einge-" 10 „bracht hat."

Hier versteht man durch die progressio ad contrarium das Gegenteil des Gesagten.

„Der Flecken des Mondes, der Hals des Tripurabesiegers," „Murāri, die von Brunstsaft geschwärzten Backen der Weltelefanten" 15 „zeigen sich, o Zierde des Erdkreises, noch heute mit Schwärze" „getüncht; sage, was ist denn weiß geworden von deinem Ruhme [1])?"

Indem die Lückenhaftigkeit des Gebietes des Ruhmes, der Ursache der Weiße, aufgezeigt wird, wird nach dem Grundsatze „Bei Verbot von Einzelnem ist das Übrige erlaubt" verstanden, daß der 20 Königsruhm mit Ausnahme von einigen Gegenständen alle Dinge weiß färbt.

„Was sollen die Geschichten, die sich in fremden Häusern" „zutragen? Aber ich, von Natur schwatzhaft als Südländer, kann" „den Mund nicht halten: Haus an Haus, auf den Märkten, auf dem" 25 „Platze, in der Kneipe, treibt sich herum wie eine Tolle deine" „Geliebte, juchhe! die Gloria [2])."

Hier ist ein in Angriff genommener Tadel, der auf ein Lob hinauskommt, durch die Wendung „juchhe, die Gloria" gebrochen, sodaß er sich nicht voll auswächst. Dies ist ein unreines [3]) Beispiel.

30 Indem er das Erraten betrachtet als Gelegenheit für (das 114 Hervorheben) einer besonderen Eigenheit des Intendierten [4]), nennt er jetzt die Figur Ākṣepa (Zusatz).

Wenn etwas zum Thema gehöriges, das entweder ausgesprochen ist oder noch ausgesprochen werden 35 soll, scheinbar negiert wird, damit man eine besondere Eigenheit desselben erkenne, so ist das ein Ākṣepa.

Eine zum Thema gehörige Sache ist, gerade weil sie zum Thema gehört, beabsichtigt, gesagt zu werden; eine solche (mithin)

---

1) Von Rājaśekhara nach Sbh. 2563.

2) Von Mātaṅgadivākara, Sbh. 2544.

3) Da Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 44 diese Strophe als Beispiel der *vyājastuti* gibt, so sieht der Kommentar in dem Ausdruck unrein *śliṣṭa*, der eigentlich besage, daß dies gar kein Beispiel für unsere Figur sei, einen gegen Abhinavagupta gerichteten Tadel.

4) Ich verbessere *prakṛta-*.

der Darstellung würdige Sache zu negieren (oder unterdrücken) ist nicht angängig. Wird nun die Negierung ausgesprochen, so verliert sie ihre eigentliche Bedeutung (qua Negierung) und wird zu einer scheinbaren Negierung. Eine solche (scheinbare Negiernng) wird gebraucht, um eine besondere Eigenheit als in dem Inten- 5 dierten liegend zum Verständnis zu bringen; ohne dies wäre es so töricht, als wenn man einen Elefanten waschen wollte. Diese scheinbare Negierung richtet sich entweder gegen etwas schon Ausgesprochenes oder gegen etwas, das im Begriffe ist, ausgesprochen zu werden, insofern seine Darstellung schon eingefädelt ist. So 10 ergeben sich hinsichtlich des Ākṣepa (Zusatz) zwei Wege. Wenn sein Gegenstand ausgesprochen ist, ist der Ākṣepa eine Überlegung, die nach dem Motiv (der Negierung) fragt; wenn der Gegenstand erst noch auszusprechen wäre, dann ist der Ākṣepa eine Vorausankündigung[1]) in der Form eines Herbeiziehens. Nach dieser Be- 15 deutungsverschiedenheit des Wortes *ākṣepa* gibt es zwei Ākṣepa's; also sagt man. Bei der Art dieser Figur, wo ihr Gegenstand ausgesprochen ist, hat dasjenige, welches als das Beabsichtigte negiert 115 wird, den Zusatz[2]); wo aber ihr Gegenstand noch auszusprechen wäre, wird das Beabsichtigte negiert, aber etwas mit diesem in 20 Verbindung stehendes Allgemeineres hat die besondere Eigenheit. Darum (weil *ākṣepa* in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird) ist das Charakteristikum dieser Figur in zweifachem Sinne zu verstehen. Die besondere Eigenheit muß, weil sie nicht mit Worten gegeben wird, erraten werden. Bei dem Ākṣepa, wo 25 dessen Gegenstand ausgesprochen ist, wird zuweilen eine Sache negiert, zuweilen das Aussprechen derselben; das ergibt zwei Arten. Wo aber sein Gegenstand noch auszusprechen wäre, da wird nur das Aussprechen desselben negiert. Das aber geschieht mit Hinsicht auf das Allgemeine[3]), indem es negiert wird, zuweilen als 30 in der Besonderheit beruhend, zuweilen aber, nachdem ein Teil (des Allgemeinen, das negiert wird) schon ausgesprochen ist, als in dem anderen Teile beruhend; das ergibt wieder zwei Arten. So gibt es von dieser Figur vier Arten.

Da man von einem Verhältnis von genus und species ausgeht, 35 das durch die sprachliche (nicht sachliche) Gleichheit (des Merkmals beider Arten) bedingt ist, so ist das Verhältnis von Art und Varietäten nur ein fingiertes. Belege in derselben Reihenfolge wie oben:

„Junger Mann, ich bin keine Botin; ich habe es nicht ge-"
„macht, daß sie dich liebt. Ich tue nichts als meine heilige" 40
„Pflicht, wenn ich sage: sie stirbt und dich trifft die Schande."

„Ich möchte sagen: „sei wieder gut!" aber es paßt nicht,"
„wo du nicht zürnst; und sagte ich: „ich will so etwas nicht"

1) *āgūraṇa*. Siehe oben p. 107 note 1.
2) *ākṣepa*, nach dem Kommentar = *viśeṣa*.
3) Lies *pratijñayā* mit dem Kommentar.

„mehr tun", so wäre es ein Eingeständnis, und sagte ich: „ich" 116
„hab' mir nichts vorzuwerfen", so würdest du das auch anders"
„ansehn. Was ich in diesem Falle sagen kann, weiß ich nicht,"
„Geliebte."

„Liebchen, zögere ein Weilchen, bis ich mein ob der Trennung"
„erschüttertes Herz beruhigt habe und dir etwas sagen kann."
„Doch nein, geh nur fort, was soll ich reden."

„Der Mondschein ist Dunkelheit, des Kuckucks Schlag Säge-"
„(ton), der Tau Ätzsalz, Armbänder aus Lotusfasern sind des Todes-"
„gottes Zähne: alles dies ist jetzt unheilsschwanger, und sie, die"
„zart ist wie eine Śirīṣablüte, wird vermutlich, ach — doch wozu"
„das verdammte Reden."

In den beiden ersten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen Gegenstand ausgesprochen ist, und zwar der Reihe nach der, wo eine Sache, und der, wo ihre Aussprache negiert wird. Hier wird vermittelst der Negierung des Ausgesprochenen, des Botinnendienstes, eine besondere Eigenheit, daß sie die Wahrheit spricht[1]), usw. (zu verstehen gegeben); und ebenso wird vermittelst der Negierung der zum Ausdruck gelangenden (Idee der) Verzeihung eine besondere Eigenheit (zu verstehen gegeben), daß sie nämlich durch Unterdrückung der zornigen Erregung gewährt werden müsse. In den beiden letzten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen Gegenstand noch auszusprechen wäre, und zwar wird der Reihe nach 1. in Gestalt des Allgemeinen (des Sprechens überhaupt) das Beabsichtigte, und 2. nach Aussprache eines Teiles der andere Teil in klaren Worten auszusprechen negiert. Und dabei kommt dem Beabsichtigten, das auszusprechen wäre und mit den Worten „dir etwas sagen kann"[2]) schon angekündigt ist, die besondere Eigenheit zu, daß es starken Unwillen erregen wird, usw. und ebenso (im nächsten Beispiele), nachdem bereits ein Teil ausgesprochen ist, kommt der andere noch auszusprechende Teil, nämlich „stirbt", die Besonderheit zu, daß er unaussprechbar ist. So 117 kommen also folgende vier Momente beim „Zusatz" vor: 1. die beabsichtigte Sache, 2. deren Negierung, 3. ob der Unzulässigkeit der Negierung ihre Unwirklichkeit, 4. die Mitteilung einer besonderen Eigenheit. Es ist also nicht die Aussprache einer Negierung, noch die Negierung von etwas Ausgesprochenem, sondern der Zusatz einer Aussage durch eine Negierung, insofern die Unwirklichkeit der Negierung in der Position resultiert. Als eine (verwandte) Art (dieser Figur) wird (gleich) die Negierung durch Position gelehrt. So liegt im Harṣacaritra in der Stelle „‚angemessen der Königin', das wäre Eigenlob", und in der andern[3]) „‚Ich gehe', das ent-

1) Ich lese wie Rasagaṅgādhara p. 426, *vastuvāditvādir* statt *vāstavatt-vādir*. Letztere Lesart gibt auch einen Sinn, nur ist das *ādi* überflüssig.
2) Lies *bhaṇissam iti* für *bhaṇitisamam iti*.
3) p. 116 der Nirn. Sag. Ausgabe.

118 spräche nicht meiner Liehe", ein Ākṣepa vor, dessen Gegenstand ausgesprochen ist. Jedoch in der Stelle[1]) „wenn (du denkst), ‚er ist noch ein Kind', so darfst du mich erst recht nicht verlassen, oder ‚er mnß gehütet werden' so ist das Asyl deiner Arme meine Hut" ist nicht an den Ākṣepa zu denken. Denn hier soll nicht 5 das Gesagte, daß er nämlich ein Kind sei, negiert werden, vielmehr versteht man es so, daß seine Kindheit der Grund ist, weshalh das Verlassenwerden negiert werde. Darum ist es kein Ākṣepa. Welcher Art Reiz ist dann in dieser Figur? Es ist die zweite Art von der Vyāghāta genannten Figur, die wir später (p. 139) 10 besprechen werden. Der Kernpunkt der Sache ist:

„Der Grund für die Bezeichnung als Ākṣepa ist, daß das"
„Beabsichtigte negiert werde; aher es gilt nicht als Negierung,"
„wenn sie geschieht, damit etwas anderes (*i. e.* das Gegenteil) um"
„so leichter getan werden könne." 15

Betrachten wir folgende Beispiele:

„Ihr Dichterfürsten, hütet den Nektar der Poesie, der entsteht"
„bei der Quirlnng des Ozeans der Dichtkunst; denn ihn zu rauhen"
„sind Plagiatoren den Daityas vergleichbar wie geschaffen. Oder"
„mögen sie nnr nehmen soviel ihnen heliebt, für die Dichterfürsten" 20
„ist das keinerlei Verlust: so viele Schätze ihm die Unsterhlichen"
„auch entnommen, das Meer ist noch heute die Schatzkammer"
„(*ratnākara*)[2])."

„Schließet mit Felsplatten die Tore der Felsgrotten im"
„Sandelgebirge! Endlich soll einmal der Wind, der Quäler ver-" 25
„lassener Mädchen, den Kerker kennen lernen! Mit einem Pfeile"
„seine Gazelle[3]) tötend, haltet den Zug des Südwindes auf; so"
„bittet den großen Häuptling der Śabaras, der da in der Höhle"
119 „des Sandelgebirges wohnt. Doch nein, umsonst! Es unterhleibe"
„die Demütigung (vor dem Wilden); denn die Kirāten wollen keine" 30
„Feindschaft mit Marut, der ja hei ihrem Liehesgetändel die Er-"
„hitzung der Śaharafrauen lindert[4])."

Hier ist nicht an einen Ākṣepa zu denken. Denn wir haben hier die Negierung von etwas Ausgesagtem, und das ist noch kein Ākṣepa, [weil dieser, wie wir sagten, heim Aussprechen einer 35 Negierung (*i. e.* wo diese die Aussage bildet) eintritt[5]). Der poetische Reiz wird hier durch die Negierung selhst verursacht, aher sein Vorhandensein allein genügt nicht, daß man die Figur für einen Ākṣepa halte.]

---

1) Ib. p. 184. Ausführlicher bespricht unser Autor diese Stelle nnten p. 139.

2) Vikramāṅkad. I, 11. 12.

3) Vāyu wird auf einer Gazelle reitend dargestellt. *vātahariṇī*'s erwähnt Harṣac. p. 95.

4) Vikramāṅkad. VII, 8, 10, 11.

5) Dies stimmt nicht zu dem oben p. 117 Gesagten: *tena na niṣedhavidhiḥ, na vihitaniṣedhaḥ; kiṃ tu niṣedhena vidher ākṣepaḥ.* Wenn man also nicht annehmen will, daß der Autor selbst sich so inkorrekt ausgedrückt habe, müßte die im Text eingeklammerte Stelle wieder eine *kroḍapatrikā* sein.

Dieser Ākṣepa findet sich auch als suggerierte Figur; z. B.:
„Freund, vertraue nicht den Hetären! Welches Unheil richten"
„sie nicht an in ihrer ausschließlichen Liebe zum Gelde!"

Denn bei diesen Worten einer Hetäre, wo von ihren Fehlern die Rede ist, versteht man (als Hintergedanken): ich bin keine Hetäre. Aber es liegt keine Negierung (direkt) vor, weil nur gegen die Hetäre gesprochen wird, insofern ihr die Stellung einer Hetäre wirklich zu kommt. Die vorliegende Negierung, deren Annahme auf Hindernisse stößt, wird dadurch zu einer scheinbaren und kommt auf eine besondere Eigenheit hinaus, nämlich daß die Sprecherin, die Hetäre, wegen ihrer reinen Liebe gleichgültig gegen das Geld ist usw. So ist dies ein suggerierter Ākṣepa, dessen Gegenstand ausgesprochen ist.

Aber als Beispiel eines Ākṣepadhvani darf man nicht den Vers anführen[1]):
„Der vermag sämtliche Vorzüge Hayagrīva's auszusprechen,"
„wer mit Wasserkrügen die Größe des Ozeans zu messen vermag."

Denn hier muß man die Negierung selbst erraten, nicht aber ihren Schein. Der Satzsinn ist hier, daß die Vorzüge nicht ausgesprochen (oder aufgezählt) werden können; dadurch wird hier der poetische Reiz bewirkt, nicht durch den Schein einer Negierung, weshalb dabei nicht an einen Ākṣepadhvani zu denken ist.

Jedenfalls bleibt bestehen, daß der Schein einer Negierung, der zu einer Position inkliniert, das Wesen des Ākṣepa ausmacht. Nachdem so der Ākṣepa als auf der Negierung eines Beabsichtigten beruhend dargestellt worden ist, nennt er jetzt als unter denselben Begriff fallend den Ākṣepa, der auf dem Geheiß von etwas Nichtbeabsichtigtem beruht:

U n d e i n s c h e i n b a r e s G e h e i ß v o n e t w a s N i c h t b e a b s i c h t i g t e m i s t e b e n f a l l s e i n Ā k ṣ e p a.

Wie die Negierung von etwas Beabsichtigtem, eben weil es beabsichtigt ist, widersinnig ist, ebenso ist das Geheiß von etwas Nichtbeabsichtigtem widersinnig, weil es eben nicht beabsichtigt ist; und wenn es doch geschieht, so stößt seine Annahme auf Hindernisse und kommt so auf eine Negierung hinaus. Und aus diesem Geheiß (ergibt sich) eine Negierung, die (einem bestimmten Zwecke) dienlich ist; somit bringt das Geheiß eine Negierung hervor, die auf eine unerwünschte Besonderheit hinauskommt. Weil (diese Figur) eine Negiernng ankündigt, ist sie ein Ākṣepa. Beispielsweise:
„Geh! Wenn du gehst, Geliebter, so seien deine Pfade glück-"
„lich! Möge ich selbst dort wiedergeboren werden, wo du dich"
„befindest[2])."

1) Wie Ānandavardhana Dhvanyāloka p. 111 getan hat.
2) Kāvyādarśa II, 141.



Hier billigt Eine die Reise ihres Geliebten, obschon sie ihr unerwünscht ist, durch Nichtwidersprechen; aber das Geheiß der-
121 selben ist unpassend, weil sie unerwünscht ist. So kündigt also dies Geheiß, dessen Annahme auf Hindernisse stößt, die Negierung an. Und der Zweck ist, die unerwünschte Reise als etwas durchaus 5 zu vermeidendes darzustellen, was aber nicht auf allgemein so verstandenen Wörtern beruht[1]). Und das wird durch das Aussprechen des Wunsches „möge ich selbst dort usw.", das auf etwas unerwünschtes hinauskommt, zu verstehen gegeben.

Oder folgendes Beispiel: 10

„Es ist nichts mehr zu sagen! Deinesgleichen sind so stolz."
„Mögen deine Pfade glücklich sein! Was würde mein Flehen be-"
„deuten? Aber dies will ich sagen: denke an die kühlen von"
„Schwänen belebten Wellen der Godāvarī, die das Erschlaffen vom"
„fortgesetzten Liebesspiel uns benahmen!" 15

Wenn hier die ja nicht gebilligte Reise des Geliebten auf den ersten Anblick als zugestanden erscheint, so ist doch dies Geheiß von etwas Unerwünschtem, indem es zu etwas nur Scheinbarem wird, das (charakteristische) Moment des Ākṣepa[2]); durch die Worte „denke an usw." wird die Unterlassung der Abreise stärker 20 betont

Deshalb habe ich auch diese Art des Ākṣepa wegen seines gleichen Prinzips als eine neue aufgeführt[3]).

Beim Ākṣepa kommt, insofern in der Negierung des Erwünschten wie in dem Geheiß des Unerwünschten etwas Unzu- 25 lässiges liegt, ein Element des Widerspruches hinein. Im Zusammenhang damit wird nun die Klasse von Figuren dargestellt, die einen Widerspruch in sich bergen. Zunächst wird die Figur Virodha (Widerspruch) definiert.

V i r o d h a i s t d e r S c h e i n d e s W i d e r s p r e c h e n d e n. 30

122 Wenn von den vier Kategorien (in welche die Wortbedeutungen zerfallen) Species usw. eine mit einer widersprechenden gleichartigen und ungleichartigen in Verbindung steht, so ist das ein Widerspruch, und der ist ohne Hebung ein schlimmer Fehler. Wird er aber gehoben, so ist, weil es nur auf den ersten Anblick 35 (als ein Widerspruch) erscheint, ein s c h e i n b a r e r Widerspruch. Species in Widerspruch mit allen vier Kategorien ergibt vier Arten, eine Qualität mit den drei letzten drei Arten, eine Tätigkeit mit einer Tätigkeit und einem Einzelding[4]) zwei Arten, ein Einzelding

1) Ich konjiziere *asaṃvijñāta*°; ob ich den Sinn richtig getroffen habe?

2) Dies scheint der Sinn der Stelle zu sein, in der vielleicht eine Verderbnis steckt.

3) Der Kommentar sagt, daß die Neuheit mit Bezug auf Daṇḍin gelte, von dem das erste Beispiel entnommen ist, aber in anderer Weise gedeutet werde. Übrigens habe schon Bhojadeva diese Art des Ākṣepa richtig erkannt.

4) *dravya* ist ein Ding sui generis, von dem es kein zweites Exemplar gibt.

mit einem Einzelding eine Art; im Ganzen also zehn Arten des Virodha.

Die Beispiele nur zur Orientierung:

„Ein alles Maß überschreitender, mit allen Wörtern unaus-“
„sprechbarer, in diesem Leben nicht zum zweiten Male empfundener,“
„wegen Schwindens der Urteilskraft von voller Verwirrung erfüllter“
„Affekt macht mich innerlich erstarren und versetzt mich in Glut[1]).“

Hier wird der Widerspruch zwischen den beiden Tätigkeiten des Erstarrenmachens und in-Glutversetzens durch die Schönheit des Gegenstandes[2]) gehoben.

Ferner:

„Weil er der einzige Vorrat des Wassers oder weil er die“
„Schatzkammer (*ratnākara*) ist, wenden wir uns zum Ozean, wir,“
„deren Herz von Durst (und Gier) verzehrt wird. Wer weiß dies:“
„der Heilige (Agastya) wird ihn in dem Raume seiner hohlen“
„Hände haltend flugs auftrinken, sodaß Walfisch und Delphin in“
„seiner Hand zappeln[3]).“

In dem Gedanken: der Ozean wurde getrunken, liegt ein Widerspruch zwischen dem Einzelding und der Tätigkeit, der durch die Machtfülle des Heiligen gehoben wird. Ähnlich hat man auch andere Fälle zu erklären.

Da man diese Figur findet, wo sie ihr Feld für sich hat, so meint die Schule Udbhaṭa's, daß, wo sie einen Śleṣa enthält, dieser bewirke, daß der Virodha nur nebenher mit empfunden werde. Nach der Ansicht Anderer liegt (in genanntem Falle) ein Saṃkara vor z. B.: *saṃnihitavālāndhakāra* (sie, die von dem Dunkel ihrer Haare begleitet war, oder die von der jungen Finsternis begleitet war) *bhāsvanmūrtiś ca* (die von leuchtender Gestalt war, oder die die Gestalt der Sonne hatte); in solchen Fällen sind beide Glieder des Widerspruches doppelsinnig, dagegen nur eins in solchen Fällen wie *kupatim api* (obschon einen schlechten Gatten, oder den Herrn der Erde) *kalatravallabham* (den treuen Freund seiner Gattin). Diese Figur läßt man dort gelten, wo die beiden einander widersprechenden Attribute ein und demselben Dinge zukommen; sind sie aber auf zwei Dinge verteilt, so handelt es sich um Asaṃgati und andere Figuren, wie seines Orts gezeigt werden soll.

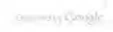
Nachdem so der Virodha behandelt worden ist, sollen jetzt die auf einem Widerspruch beruhenden Figuren dargestellt werden, und zwar von diesen zunächst diejenigen, welchen das Verhältnis von Ursache und Wirkung zugrunde liegt, von denen er zuerst die Vibhāvanā nennt:

---

1) Mālatīm. I, 28.

2) Ich lasse *aprāptiparyavasānena* unübersetzt; vielleicht *aprāpta*° die die kein Ende findet?

3) Bhallaṭa 108.



124 W e n n t r o t z d e s F e h l e n s d e r U r s a c h e d i e W i r k u n g e i n t r i t t, s o (i s t d i e s e F i g u r) d i e V i b h ā v a n ā.

Hier ist nun die Wirkung ohne die Ursache nicht möglich, weil sie diese zur notwendigen Voraussetzung hat; würde die Wirkung anders dargestellt, so wäre ein Widerspruch unausbleiblich. Wenn aber durch irgend eine Wendung es doch so dargestellt wird, dann haben wir die Figur Vibhāvanā, weil dann die Wirkung in besonderer Weise stattfindet[1]. Und jene Wendung ist die Darstellung des Fehlens einer speziellen Ursache. Der Widerspruch wird dadurch gehoben, daß eine nicht genannte Ursache tatsächlich vorhanden ist. Und da das Fehlen der Ursache vorausgeschickt wird, so empfindet man die Wirkung als stark in Frage gestellt, nicht aber durch diese das Fehlen der Ursache; dadurch unterscheidet sich unsere Figur von der des Virodha, welche der gegenseitigen Infragestellung ihr Leben verdankt. So ist bei der Viśeṣokti durch das Fehlen der Wirkung das Dasein der Ursache
125 als in Frage gestellt zu erkennen, wodurch auch sie von dem Virodha unterschieden ist[2].

Wenn auch in dieser Definition von Andern[3] anstatt des Wortes *kāraṇa* (Ursache) *kriyā* (Aktion) gesetzt wird, so haben wir doch das Wort *kāraṇa* absichtlich gewählt; denn nicht Alle[4] geben zu, daß die Wirkung ausschließlich das Resultat einer Aktion (*kriyā*) sei, weil nur die Grammatiker dies annehmen. Darum ist ohne Rücksicht auf diese Differenz von dem allgemein anerkannten Standpunkt aus das Wort *kāraṇa* gesetzt.

Zum Beispiel:

„Da trat sie nach der Kindheit in das reifere Alter, einen"
„nicht zubereiteten Schmuck des schlanken Leibes, ein nicht Wein"
„genanntes Mittel der Berauschung, eine Waffe Amors verschieden"
„von seinen Blumenpfeilen[5]."

Auch in Abwesenheit des allbekannten Rauschmittels mit Namen Wein wird hier im zweiten Pāda die Berauschung als

---

1) Dies soll die etymologische Erklärung von *vibhāvanā* als *viśiṣṭatayā bhāvanāt* sein.

2) Der Kommentar erklärt das folgende für eine schlechte Lesart der Abschreiber. Es müsse heißen: so ist bei der Viśeṣokti durch das Dasein der Ursache das Fehlen der Wirkung als in Frage gestellt zu erkennen. Das sei die Ansicht des Rājānaka Tilaka, der unser Autor meist folge. Vidyādhara, der in der Ekāvalī meist genau dem Ruyyaka folgt und dessen Gedanken mit etwas andern Worten ausdrückt, hat übrigens hier die Lesart „der Abschreiber" wiedergegeben, ebenso Mallinātha in seinem Kommentar. Beide kennen ja, wie in der Einleitung gesagt, die Vimarśinī nicht.

3) So Udbhaṭa, wie der Kommentar bemerkt. Udbhaṭa folgt Vāmana IV, 3, 13, und der Kāvyaprakāśa X, 21 folgt dem Udbhaṭa. Anders Kāvyādarśa II, 199.

4) z. B. die Bauddhas, Kommentar.

5) Kum. S. I, 31.

durch die Jugend verursacht dargestellt. Und obschon es zwei Arten von Berauschung gibt, gelten sie doch durch völlige Identifikation hyperbolisch nur als eine einzige. Trotzdem somit eine Hyperbel von unserer Figur unzertrennlich ist, so gelangt sie nicht unter Beiseitesetzung jener zur Geltung, sondern indem sie von ihr das Leben empfängt.

Diese Vibhāvanā ist nun wie die Viśeṣokti doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. Ersteres ist in obigem Beispiel der Fall, letzteres in folgendem:

„Sie, die da einen ohne Saffransalbung gelben Leib und ohne" 126
„Lackschmückung rote Lippenlinie hatte[1])."

Hier ist der Grund: das Angeborensein zu erraten.

[Bei [2]) Gelegenheit der Stelle: „ein nicht zubereiteter Schmuck eine Waffe Amors verschieden von seinen Blumenpfeilen" werden verschiedene Ansichten ausgesprochen. Einige sagen, es sei eine Vibhāvanā. Andere [3]) sagen, es sei dies ein Irrtum [4]), weil Zubereitung für den Putz und die Blumen für die Pfeile nicht als Ursache gelten könnten; es sei vielmehr eine Viśeṣokti, die bei dem Wegbleiben einer Eigenschaft eines Dinges eintritt [5]). Wieder andere [6]) sagen, es sei ein Rūpaka, in dem eine besondere Eigentümlichkeit (des betr. Dinges) hervorgehoben werde. Die [7]) Neueren sagen, es sei ein Pariṇāma insofern das Korrelat (der Metapher) der darzustellenden Sache möglich ist.]

Nachdem er die Vibhāvanā definiert hat, definiert er jetzt die Viśeṣokti, die das Gegenteil von jener ist.

Das Ausbleiben der Wirkung beim Vorhandensein aller Ursachen heißt Viśeṣokti.

Es ist eine feststehende Regel, daß die vollzähligen Ursachen notwendig die Wirkung hervorbringen, weil andernfalls die Vollzähligkeit nicht vorhanden wäre. Wenn sie aber trotz ihrer Vollzähligkeit die Wirkung nicht hervorbringen, so ist das die Viśeṣokti,

---

1) Udbhaṭa II, 21.

2) Der Kommentar sagt, diese Stelle sei von den Abschreibern irrtümlich hierhin gesetzt; sie schließe direkt an die obige an, die in der Übersetzung mit „Leben empfängt" endet. Mir ist wahrscheinlicher, daß der ganze Passus von einer Kroḍapatrikā herrührt. Auch der Kommentar erklärt den letzten Satz für einen Zusatz eines Abschreibers. Man beachte, daß es sich nur um die Erklärung von Kum. S. I, 31 handelt.

3) Die Anhänger Vāmana's cf. dessen Kāvyāl. IV, 3, 23.

4) Ich lese *bhrāntam* statt des sinnlosen *vāntam*.

5) Wobei die übrigen übereinstimmenden Eigenschaften um so mehr Gewicht bekommen; Vāmana's Beispiel ist: *bhavanti yatrauṣadhayo rajanyām atailapūrāḥ suratapradīpāḥ* (Kum. S. I, 10).

6) Die Anhänger Udbhaṭa's.

7) Nach dem Kommentar ist dieser Satz ein Zusatz eines Abschreibers. Beim Pariṇāma (p. 40) handele es sich um *upayoga*, und nicht um *sambhava*. Und so erklärt es auch Mallinātha, der die den Neueren zugeschriebene Ansicht in seinem Kommentar zu Kum. S. I, 10 vertritt.



127 die angewandt wird, um eine besondere Eigenheit bemerklich zu machen. Sie ist doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. In letzterer ist diejenige, in welcher der Grund unerfindlich ist, eingeschlossen; denn das Nichtgesagte ist doppelt: was gedacht werden kann und was nicht. 5

Die Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Ihm, der wie Kampfer, wenn auch verbrannt, sich kraftvoll" „zeigt bei jeglichem Menschen, Verehrung dem Blumenbogenbewaff-" „neten von unwiderstehlicher Gewalt [1])."

„Obschon von seinen Gefährten gerufen der Wanderer ‚ich" 10 „komme' antwortete, obschon er aus dem Schlummer erwachte und" „obschon er aufbrechen wollte, löste er sich doch nicht aus seiner" „kauernden Stellung [2])."

„Allein besiegt Amor die drei Welten, er, dem Śiva den Leib" „nehmen konnte, nicht aber zugleich auch seine Macht." 15

Obgleich hier in Form des Verbrennens die komplette Ursache gegeben ist, so wird doch das Nichteintreten der Wirkung, der Kraftlosigkeit, durch eine jener nicht widersprechende Eigenschaft, nämlich die Kraft selbst, dargestellt; und mit dem Worte „von unwiderstehlicher Gewalt" ist der Grund angegeben. In ähnlicher 20 Weise sind Anrufen usw. die Ursachen für das Aufgeben der kauernden Stellung; trotz des Vorhandenseins jener tritt dieses nicht ein und was der Grund dafür ist, die erträumte Zusammenkunft mit der Geliebten, ist zwar nicht gesagt, aber kann gedacht werden. Und ebenso ist bei dem Nichteintreten der Wirkung: 25 des Benehmens der Macht, trotz Vorhandenseins der Ursache: Nehmens des Leibes, der Grund nicht genannt und auch nicht zu erdenken, weil er über unser Verstehen hinausgeht. Das Nichteintreten der Wirkung wird zuweilen dargestellt durch das Eintreten einer widersprechenden Wirkung [3]), gerade wie bei der 30 Vibhāvanā das Fehlen der Ursache durch das Vorhandensein einer widersprechenden Ursache zuweilen gezeigt wird.

Bei solchem Sachverhalt ist in der Strophe:

„Der mich zur jungen Frau machte, der ist noch mein Ge-" „liebter; gleich geblieben sind die Frühlingsnächte und die üppigen" 35 128 „Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch die" „gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich mein" „Herz nach dem tändelnden Liebesspiel unter dem Vetasībaum am" „Ufer der Revā [4])."

eine zweifelerregende Vermischung (*saṃdehasaṃkara*) zwischen 40 einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Es ist eine Vibhāvanā,

1) Bālarāmāyaṇa III, 11, der Text der Ausgabe hat *śṛṅgāralājāya* für *avāryavīryāya*, wie an unserer Stelle gelesen werden muß.
2) Von Bhaścu Sbh. 1838, cf. Dhvanyāloka 38.
3) Die Ekāvalī p. 283 umschreibt *kāryaviruddhasiddhimukhena*.
4) Von Śīlābhaṭṭārika nach Śārṅgadharapaddhati 3768.

insofern die Ursache der Sehnsucht (das Fernsein des Geliebten) widerspruchsvoll mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw." dargestellt ist; und es ist eine Viśeṣokti, insofern im Widerspruch mit der Ursache (des Zufriedenseins), die in 5 den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw." ausgesprochen ist, die Wirkung, nämlich die Sehnsucht, in den Worten „jedoch sehnt sich mein Herz" dargestellt ist. Weil (das Fehlen der Ursache bezw. der Wirkung) durch das Gegenteil (der Ursache bezw. Wirkung) dargestellt ist, so kommt die Negierung der Ursache 10 bezw. Wirkung nur nicht deutlich (zu Bewußtsein)[1]. Und da sich (für keine der beiden Figuren) ein Beweis pro oder contra findet, so ist es eine zweifelerregende Vermischung[2].

(*Vāmana*) definiert die Viśeṣokti als eine Figur, bei der das Ausfallen einer Eigenschaft fingiert wird, um die Übereinstimmung 15 der übrigen desto mehr zu erhärten; aber diese Figur gilt in unserem Lehrgebäude als eine Art von Metapher und wird darum nicht besonders gelehrt.

Obgleich die Hyperbel bereits erörtert ist, so wird doch eine Unterart derselben hier, wo von dem Verhältnis von Ursache und 20 Wirkung die Rede ist, nachgetragen:

Bei der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung oder bei Umkehrung ihrer natürlichen Aufeinanderfolge ergibt sich eine Hyperbel.

Das charakteristische Merkmal von Ursache und Wirkung, daß 25 erstere notwendig zeitlich vorausgeht und letztere notwendig zeitlich folgt, steht ja allgemein fest. Wenn aber, um eine besondere Eigenheit zur Kenntnis zu bringen, von dieser Form Abgang genommen wird, so ist das eine Hyperbel. Und da das Abgehen von dieser Form sowohl auf Gleichzeitigkeit (beider) als auch auf 30 der Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses beruhen kann, so ist 129 es zweifach und macht, daß es auch zwei solcher Hyperbeln gibt. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„Während die Fürsten mit vor unwiderstehlichem Staunen"
„weit sich öffnenden Augenlotussen[3]) zuschauten, da haben, o Kron-"
35 „juwel der Ritter, Gloria und Fortuna des Feindes, indem sie"
„gleicher Zeit auf dem feinen, scharfen Wege deiner Schwert-"
„schneide spielend gleichsam die eine aus-, die andere einzog, sieh"
„nur, ein Kunststück ausgeführt[4])."

„Auf jedem Wege der wie Papageienschnabel schöne Glanz"
40 „der Sprossen, in jeder Himmelsgegend der Wind, der die Sträucher"
„tanzen läßt, auf jeden Mann schüttet schnell seine Pfeile der"

---

1) d. h. wir wissen nicht, ob die Ursache oder die Wirkung negiert werden soll.
2) Vergleiche unten p. 200.
3) Lies *netrotpalam* statt *nīlotpalam*.
4) Lies *cārur ābhā°* mit Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra.



„Liebesgott, und in jeder Stadt hat das schmollende Grübeln der"
„Schönen aufgehört."

In dem ersteren Beispiel ist in dem mit dichterischer Kühnheit erfundenem Gegenstande der Einzug des Glücks des Feindes die Ursache des Auszuges ihres Ruhmes; diese beiden, die also nicht gleichzeitig sind, werden als gleichzeitig dargestellt. Im letzteren Beispiele hat das Aufhören des Schmollens zur Wirkung das Schießen von Amors Pfeilen; das Nacheinander dieser beiden, wie es naturgemäß sein sollte, ist aber in umgekehrter Reihenfolge dargestellt[1]). Die besondere Eigenheit, die zu Bewußtsein gebracht wird, ist das schnelle Eintreten der Wirkung.

Wenn jene beiden an verschiedenen Orten sind, (heißt die Figur) Asaṃgati.

Die beiden, nämlich Ursache und Wirkung. Denn an welchem Orte die Ursache ist, an demselben Orte sieht man auch die Wirkung; denn das in der Küche befindliche Feuer erzeugt nicht den auf dem Berge befindlichen Rauch. Wenn aber die Ursache als an einem Orte, die Wirkung als an einem andern befindlich dargestellt wird, da haben wir die Figur Asaṃgati wegen der Aufhebung der naturgemäßen *saṃgati* (Zusammensein). Sie wird von dieser Stelle besprochen, weil von widerspruchsvollem Kausalitätsverhältnis die Rede war; z. B.:

„Meistens sind die Fürsten nach ihrer Charakteranlage dem"
„Zuträglichen abgeneigt und der Sinnenlust ergeben; (aber) die"
„makellosen Minister befällt das mächtige Fieber: der Tadel der"
130 „Welt. Aufs höchste zu verehren sind diejenigen von preiswürdiger"
„Tugend, welche im Walde innere Zufriedenheit finden. Besser ist"
„ein (solcher) außenstehender Verehrer (Diener); in jeder Beziehung"
„pfui über die Minister!"

Hier befindet sich das Vom-zuträglichen-abgeneigtsein, der Grund für das Opfer-des-Fieber-Tadel-seins, an einem anderen Orte (als dieses); daher die Asaṃgati. Oder:

„Sie ist ein Kind, ich sprecbe bescheiden; sie ein Weib, ich"
„ängstlich; sie trägt zwei schwellend erhabene Brüste, ich bin von"
„einer Last bedrückt; sie ist gehemmt von schwerer Hüfte, ich"
„kann nicht gehen; durch Fehler Anderer bin ich ungeschickt"
„geworden; ach welches Wunder[2])!"

Das durch die Jugend veranlaßte bescheidene Sprechen ist eins und das durch die Liebe veranlaßte ein anderes, beide werden aber

1) Ich habe in der Übersetzung *tulyatvena* ausgelassen, das auch in der sonst allerdings unannehmbaren Lesart von K fehlt. Wahrscheinlich hat ein Leser in unserer Strophe einen Fall von Gleichzeitigkeit zu sehen geglaubt, wie es wohl auch vom Dichter gemeint war. Aber die Reihenfolge der Schilderung kann auch als Nacheinander der Vorgänge gefaßt werden. Übrigens wurde bereits p. 69 auf die hiesige Darstellung verwiesen, und das dortige Beispiel aus Kuṭṭanīmata ist jedenfalls besser gewählt.

2) Amaruka 34.

hier völlig identifiziert. Ähnlich verhält es sich auch in anderen Fällen.

Die Entstehung einer heterogenen Wirkung oder eines Nachteiles und die Zusammenfügung zweier 5 heterogener Dinge heißt Viṣama.

Weil von Widerspruch die Rede ist, wird diese Definition gegeben. Wenn entgegen der Regel, daß die Wirkung den Eigenschaften der Ursache gemäß ist, eine heterogene Wirknng sich zeigt, so ist das ein Viṣama. Und ebenso, wenn Jemand sich um 10 einen bestimmten Zweck bemüht, diesen aber nicht nur nicht erreicht, sondern überdies noch einen Nachteil sich zuzieht, so ist das ein zweites Viṣama. Wenn zwei heterogene Dinge, deren Zusammenfügung durchaus unangemessen ist, zusammengefügt werden, 131 so ist das ein drittes Viṣama[1]. Denn eine unangemessene Ver- 15 bindung ist etwas Unebenes (*viṣama*). Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Sobald sie in Berührnng kam mit seiner Hand, da erzeugt,"
„o Wunder, seine Schwertklinge, blau wie Tamāla, in jeder Schlacht"
„der Dreiwelt Schmuck den Ruhm, weiß wie der Herbstmond[2])."

20 „An anderen Wallfahrtsorten geben die Menschen ihren schmutz-"
„behafteten Leib auf, um einen himmlischen zu bekommen; bei dir,"
„o Benares, soll aber der Gewinn für die, welche ihren Leib auf-"
„geben, sein, daß auch die Grundlage (des weltlichen Daseins) das"
„Nichtwiedergeborenwerden erlangt."

25 „Wie kommen nur zusammen die Waldregion hier und diese"
„Gazelle mit goldener Kette, wie das Perlenhalsband, dieser Vogel,"
„das Mädchen, die herrliche Tochter des Schlangenfürsten und wir:"
„ganz uns verborgen läßt der Schöpfer seinen Plan reifen[3])."

Hier sind die Entstehung von etwas Weißem aus etwas 30 Schwarzem, der Eintritt eines Nachteils in Gestalt des gänzlichen Einbüßens des Körpers, die gegenseitige Verbindnng von absolut heterogenen Dingen wie der Waldregion usw. in dieser Reihenfolge zu erkennen. Nur kommt das Eintreten des Nachteils hier anf eine 132 Vyājastuti heraus; drum muß man ein reines Beispiel suchen[4]). 35 Folgende Strophe ist hier als Beispiel anzuführen.

„Als du das Herz eines anderen suchtest, hast du dein eigenes"
„verloren[5]). Ach, des Gewinnes wegen ist auch das Kapital ver-"
„loren (wörtlich von der Wnrzel aus Abschneidung geschehen)."

Das Gegenteil davon ist Sama.

1) Es gibt also drei Viṣama's und nicht drei Arten eines Viṣama.

2) Navasāhasāṅka I, 62.

3) Navasāhasāṅka 5, 81.

4) Der Kommentar findet auch die beiden ersten Strophen nicht sachgemäß.

5) Ich lese *maggantii hāriam*; in der zweiten Zeile ist das erste Wort *avvollahassa* wahrscheinlich in *avvo lāhassa* zu verbessern.

Im Gegensatz zum Visama wird dies hier behandelt. Wenn auch drei verschiedene Viṣamas genannt wurden, so wird hier mit dem Wort „dies“ auf die letzte Art als einzig mögliche Bezug genommen, weil das Gegenteil der beiden ersten gar keine Figur ergibt. Das Gegenteil der letzten Art aber ist wegen seiner Schönheit eine Figur, nämlich Sama. Und diese ist zweifacher Art, je nachdem sie sich auf schöne oder unschöne Dinge bezieht. Erstere z. B.:

„Du bist von solcher Schönheit und er ist mit solcher Lieb-“ „lichkeit vertraut[1]); ihr beide nehmet den höchsten Gipfel aller“ „Kunstfertigkeiten ein; mithin ei, o Schöne, seid, dem Himmel sei“ „Dank, ihr beide ein passendes Paar; wenn dann auch noch, was“ „noch fehlt, hinzukäme, dann triumphierte hienieden der Begriff“ „von Vergnügen.“

Hier wird die passende Vereinigung eines Paares Verliebter, von etwas Schönem, in Aussicht genommen.

Die zweite Art z. B.:

„Wunder über Wunder, ei ei, ein großes Wunder, wunderbar!“ „Durch glückliche Fügung hat der Schöpfer eine passende An-“ „ordnung getroffen: daß die Fülle reifer Früchte der Nimbabäume“ „unschmackhaft (lies *asvādanīyā*) ist und daß das Krähenvolk sich“ „auf die Kunst versteht, sie zu verzehren!“

Hier wird das Zusammenkommen von Nimbas und Krähen, von etwas Unschönem, in Aussicht genommen. Wegen der Harmonie die Bezeichnung Sama.

Er definiert das auf einem Widerspruch beruhende Vicitra:

Wenn das Bemühen um die Hervorbringung eines Resultates, das seiner (Ursache) entgegengesetzt ist, (geschildert wird, so ist das die Figur) Vicitra.

Wenn das Resultat demjenigen, welches zu der Ursache gehört, entgegengesetzt ist, dann ist die von Jemand zur Hervorbringung des ihm entgegengesetzten Resultates gemachte Bemühung bezw. Anstrengung (das, was bedingt) die Figur Vicitra, weil sie (die Bemühung) der Grund ist, daß man Verwunderung empfindet. Es ist dies aber nicht die erste Art der Figur Viṣama, weil man durch die Negierung ihrer selbst[2]) erkennt, daß es sich umgekehrt verhält. Dagegen liegt in jener Figur die Negierung infolge der Erkenntnis des Gegenteiles, wie in der Stelle oben „blau wie Tamāla (erzeugt deine Schwertklinge) der Dreiwelt Schmuck, den Ruhm, weiß wie der Herbstmond“. In unserer Figur empfindet man es aber anders:

1) Nach der Candrikā zu Kāvyapradīpa p. 257 soll *paricita* soviel wie teilhaftig (*sambandhin*) bedeuten. Nach Kāmadhenu zu Vāmana III, 2, 13 Worte der Kāmandakī zur Mālatī.

2) *sva*, womit *phala*, die natürliche Wirkung der Handlung gemeint ist. Man versteht nicht, warum er die Lippe losläßt, wenn er sie erfassen will, und dadurch erkennt man, daß die Wirkung die der natürlichen entgegengesetzte

„Um sie zu erfassen wird die Lippe losgelassen, anderswohin“
„wendet sich der Blick, um (dasselbe) zu sehen, um zu umfassen,“
„lockern sich die Arme, um zu genießen, ruht man im Genusse[1]).“

Hier werden von dem Loslassen, Wenden, Lockern und Ruhen der Reihe nach das Erfassen, Erblicken, Umfassen und Genießen, die widersprechenden Wirkungen als Zweck der Anstrengung dargestellt. Oder z. B.:

„Um sich zu erhöhen, erniedrigt er sich vor dem Herrn; um“ 134
„das Haus des Herrn zu sehn, bleibt er draußen stehen; er ver-“
„ausgabt sein Vermögen, der Einfalt, in der Hoffnung auf künftigen“
„Gewinn; um zu leben opfert er das Leben in der Schlacht; er“
„quält sich im Verlangen nach Genüssen: er tut von Allem das“
„Gegenteil, der von Gier verblendete Diener!“

Hier erkennt man leicht die Anstrengung zur Hervorbringung eines ihr widersprechenden Resultates.

Die Unangemessenheit zwischen dem Behälter und dem darin Enthaltenen (bedingt die Figur) Adhika.

Sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist, weil die Unangemessenheit einen Widerspruch hervorruft. Und diese Unangemessenheit findet statt, entweder weil das Enthaltene zwar klein, der Behälter aber groß, oder dieser zwar klein, jenes aber groß ist. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„An einer Stelle von ihm hat der Himmel seinen Sitz, an“
„einer andern dehnt sich die Hölle aus, und wieder an einer andern“
„befindet sich die vom Ringgebirge und dem Ozean begrenzte Erde.“
„All dies Immense, was macht es aus, o Raum, der du auch so von“
„solchen Dingen nicht nur nicht ausgefüllt wirst, sondern auch“
„nicht einmal die Bezeichnung ‚Die Leere‘ darum verloren hast.“

„Das sich beim Zerbrechen des von (Rāma's) Arm gespannten“
„Bogen Śiva's erhebende krachende Getöse, (gewissermaßen) das“
„Pauken-Präludium zu des edlen Jünglings Heldentaten, es (das“
„Getöse), dessen zusammengeferchtes Ungestüm im Bauche des“ 135
„Welteies wie in einer flugs geschlossenen Schachtel umherirrt, wie“
„kommt es noch immer nicht zur Ruhe?[2])“

In dem ersten Beispiele ist die Geringfügigkeit der enthaltenen Dinge, Himmel usw., trotz der Größe des Behälters, des Raumes, die Ursache der Schönheit; in letzterem aber die Kleinheit des Welteies trotz der Größe des Inhaltes, des krachenden Getöses.

ist. Dagegen beim Viṣama erkennt man zuerst, daß die Wirkung (der weiße Ruhm) der Ursache (dem dunkeln Schwert) entgegengesetzt ist, und gelangt so zur Negierung der Ursache, d. h. man erkennt, daß sie nicht die natürliche ist. Der Kommentar sagt: der handgreifliche Unterschied sei der, daß bei dem Viṣama die der Ursache widersprechende Wirkung von selbst eintrete, beim Vicitra aber durch eine bewußte Anstrengung. Der Autor habe aber jenen nur bei scharfer Analyse bemerkbaren Unterschied genannt, um einen besondern Zug recht zu betonen.

1) Lies *aharo aṇṇatto* und *suraammi.* 2) Mahāvīracarita I, 54.

Bei gegenseitigem Erzeugen einer Handlung (ergibt sich die Figur) Anyonya.

Auch sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist; denn gegenseitiges Erzeugen ist etwas Widersprechendes. Wenn die gegenseitige Hervorbringung sich auf die Handlung bezieht, 5 nicht auf die beiden Dinge selbst, weil ja von diesen so zu reden widersinnig wäre, da findet sich die Figur Anyonya, z. B.:

„Ihr durch den Busen gehobener Hals und die glatte Perlen-"
„Halskette verschönerten sich gegenseitig, sodaß der eine wie die"
„andere schmückte und geschmückt wurde [1])." 10

136 Hier bezieht sich das gegenseitige Erzeugen deutlich auf das Verschönern.

Wenn ein Inhalt als ohne Behälter, wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden, und wenn die Hervorbringung einer unmöglichen andern Sache 15 (als der erwarteten) dargestellt wird, so sind das (drei verschiedene) Viśeṣa.

Wenn trotz der Regel, daß es keinen Inhalt ohne Behälter gibt, mit Umgehung derselben ein Inhalt dargestellt wird, so ist das ein Viśeṣa. Wenn ein endliches Ding als vielfach vorkommend [2]) 20 dargestellt wird, so ist das ein zweiter Viśeṣa. Und wenn einer, der irgend etwas unternimmt, eine undenkbare andere Sache hervorbringt, so ist das ein dritter Viśeṣa. Diese Figur wird hier genannt aus Anlaß des Widerspruchs, der in der Umgehung der Angemessenheit liegt. — Die Beispiele in der genannten Reihenfolge: 25

„Wie sollten nicht die in den Himmel gegangenen Dichter"
„uns ehrwürdig sein, deren an zahlreichen Vorzügen reiche Muse"
„bis zum Ende des Kalpa die Welten entzückt! [3])"

137 „In dem Palaste Sie, an allen Orten Sie, hinten Sie, vornen Sie,"
„auf dem Lager Sie, auf jedem Wege Sie. Für mich, den durch" 30
„Trennung Gequälten, gibt es, ei, keine andere Wesenheit als diese:"
„Sie, Sie, Sie, Sie, Sie, Sie in der ganzen Welt: was ist das für"
„ein Monismus [4])!"

„Wenn du auch nur einen Augenblick in einem sündlosen"
„Herzen Stand faßest, o Śambhu, was richtest du dann nicht aus!" 35

Obgleich die Dichter, die Behälter, nicht vorhanden sind, bleibt der Inhalt, ihre Muse, bestehen; da *viṣaya* bedeutet: „nicht davon verschieden sein", so sind sie (die Dichter) Behälter (für die *giras*), ihr *viṣaya* [5])(?); ebenso befindet sich die eine Frau gleichzeitig im

1) Kum. S. I, 42.

2) Und zwar gleichzeitig, wie bei der Besprechung des Paryāya p. 150 bemerkt wird. 3) Rudraṭa IX, 6.

4) Amaru 102. Ich lese in dem dritten Pāda mit Arjunavarmadeva *me* statt *te* und übersetze nach seiner Erklärung.

5) Ich übersetze nach der Lesart von K; es scheint dies zur Rechtfertigung der Wahl unseres Beispieles gesagt zu sein, die bestritten wurde, weil, wie der Kommentar sagt, *girām atra kavisvabhāvād anyatra bhāvaḥ*.

Palast usw.; und ebenso wird etwas Übernatürliches zustande gebracht, obgleich es sich um das Standfassen im Herzen handelt; dies ist der Reihe nach (in den drei Beispielen) der Gedanke.

W e n n a u f d i e s e l b e W e i s e , w i e (v o n e i n e m e t w a s) 5 g e m a c h t w a r , v o n e i n e m a n d e r n e t w a s g a n z a n d e r e s g e m a c h t w i r d , s o i s t d a s (d i e F i g u r) V y ā g h ā t a.

Wenn Jemand mit irgendwelchem besondern Mittel etwas hervorgebracht hat, und dann irgend ein Anderer, mit jenem rivalisierender, mit genau demselben Mittel etwas anderes macht, so ist 138 10 das, weil es die A u f h e b u n g der hervorgebrachten Sache bewirkt, ein Vyāghāta. z. B.:

„Die den durch (Śiva's) Auge verbrannten Amor mit ihrem“ „Auge beleben, die Schönäugigen preise ich, die Siegerinnen über“ „den Unförmlichäugigen [1]).“

15 Hier hat Hara mit einem Mittel, nämlich dem Blick, den Amor zum Objekt des Verbrennens gemacht; die Rehäugigen hingegen machen mit ebendemselben Mittel dessen Belebung, und das ist das Gegenteil vom Verbrennen. Darum ist dies die Figur Vyāghāta. Sie tritt hier als Grund eines Vyatireka auf; denn die 20 beiden Wörter ‚Unförmlichäugig‘ und ‚Schönäugig‘ schließen einen Vyatireka ein, und das Wort Siegerinnen spricht ihn aus. Wie bisher ist der Gegenstand der Behandlung im Allgemeinen (nämlich der Widerspruch) (Veranlassung für) die Definition.

Dieselbe Figur findet sich auch auf andere Art, weshalb 139 25 er sagt:

U n d e i n e d e r (v o r g e s t e l l t e n) W i r k u n g w i d e r s p r e c h e n d e H a n d l u n g , d i e s i c h w i e v o n s e l b s t e r g i b t , i s t a u c h e i n V y ā g h ā t a.

Wenn irgend etwas vorgestellt wird als die Ursache von einer 30 bestimmten Wirkung, aber so dargestellt wird, daß es etwas jener Wirkung Widersprechendes hervorbringt, so ist auch das ein Vyāghāta, weil es die A u f h e b u n g der vorgestellten Wirkung verursacht. Und das Eintreten des der vorgestellten Wirkung Widersprechenden ist ganz einfach (oder leicht) im Vergleich mit jener 35 Wirkung, weil jene Ursache ihm durchaus gemäß ist. Dabei hört aber das als Wirkung vorgestellte nicht auf, eine (mögliche) Wirkung zu sein, weil das ihr Widersprechende viel leichter als Wirkung eintritt. Darin liegt der Unterschied von dem zweiten Viṣama (p. 117 f.). Dort tritt nämlich die Wirkung nicht ein und 40 es ergibt sich ein Nachteil. Hier aber wird die (vorgestellte) Wirkung nicht eine Nicht-Wirkung, weil eben das ihr Widersprechende, sei es ein Nachteil oder ein Vorzügliches [2]), leichter eintritt.

1) Viddhaśālabhañjikā I, 2.
2) *anarthasya vyatirekino 'pi.*

z. B.: im Harṣacarita (p. 184), was Śrīharṣa zu Rājyavardhana spricht: „Wenn du denkst: ,er ist noch ein Kind', so darfst du"
„mich erst recht nicht verlassen; oder ,er muß gehütet werden',"
„so ist das Asyl deiner Arme meine Hut[1])."

Die Jugend, die Schutzbedürftigkeit usw., was Rājyavardhana als Gründe, den Śrīharṣa nicht in den Feldzug mitzunehmen, vorgestellt hatte, wird hier von Śrīharṣa dem Rājyavardhana gegenüber vielmehr als Gründe ihn mitzunehmen und als leicht zum Ziele führend dargestellt; darum ist es die Figur Vyāghāta.

Nachdem die auf dem Widerspruch beruhenden Figuren auseinander gesetzt sind, werden jetzt diejenigen Figuren beschrieben, die durch eine Kettenbildung geschmückt[2]) sind.

140 Wenn das je Vorangehende der Grund für das je Folgende ist, (so ist das eine) Kāraṇamālā.

Wenn das je Vorhergehende der Reihe nach für das je Folgende zum Grunde wird, dann ist das die Figur Kāraṇamālā. z. B.:

„Sinneszüglung ist die Ursache der Bescheidenheit, aus der"
„Bescheidenheit gehen hohe Vorzüge hervor, wegen hoher Vorzüge"
„wird man vom Volke geliebt, aus der Liebe des Volkes entsteht"
„das Glück."

Hier bewirkt die Reihenfolge von Wirkung und Ursache die Schönheit.

141 Wenn das je Folgende als Attribut dem je Vorangehenden hinzugesetzt oder weggenommen wird, so ist das die Ekāvalī.

Wo dem je Vorhergehenden gegenüber der Reihe nach das je Folgende als dessen Attribut erscheint, da liegt die Figur Ekāvalī vor:

Durch Hinzufügen:

„Wo in den Häusern edle Frauen, der Frauen Leiber mit"
„Schönheit geziert waren, ihre Schönheit Liebreiz entfaltete und"
„dieser Liebreiz Amors Waffe war!"[3])

Hier gelten die Frauen als das den Häusern zukommende Attribut, und ebenso die Schönheit als das der Weiber, und so fort.

Durch Wegnahme:

„Da war kein Wasser ohne schöne Lotusse, kein Lotus, in"
„dem nicht Bienen saßen, keine Biene, die nicht lieblich summte,"
„kein Gesumme, das nicht das Herz entzückte[4])."

Schöne Lotusse zu besitzen gilt hier als das dem Wasser durch Negierung beigelegte Attribut, ebenso die drinsitzenden Bienen als das der Lotusse.

1) Vgl. oben p. 118.
2) Lies °*opacitritā* statt °*opacitā*.
3) Navasāhasāṅka I, 22.
4) Bhaṭṭikāvya II, 19.

Wenn das je Vorangehende dem je Folgenden einen Vorzug verleiht, so ist das ein Mālādīpaka.

Wenn das je Folgende dem je Vorhergehenden Vorzüglichkeit verschafft, so ist das eine Ekāvalī; umgekehrt, wenn das je Vorangehende dem je Folgenden Vorzüglichkeit verschafft, ein Mālādīpaka. Mit Rücksicht auf den besondern Reiz, der in der Verkettung liegt, haben wir, als vom Dīpaka gehandelt wurde, die Gelegenheit 142 vorbeigehen lassen und geben die Definition hier. Vorzüge verleihen heißt soviel wie Vorzüglichkeit verursachen. z. B.:

„Als du auf dem Schlachtfeld angelangt den Bogen spanntest,“
„Majestät, höre, was alles sich mit wem im Nu vereinigte: mit“
„dem Bogen die Pfeile, mit den Pfeilen des Feindes Haupt, mit“
„dem der Erdkreis, mit dem du, mit dir unvergleichlicher Ruhm,“
„und mit dem Ruhm die Dreiwelt[1].“

Hier verschaffen der Reihe nach der Bogen usw. den Pfeilen usw. Vorzüglichkeit. Veranlaßt durch die (gemeinsame) Handlung des Vereinigens findet sich hier ein Dīpaka, wobei die Objekte der gemeinsamen Handlung, jedes mit dem folgenden, verknüpft sind.

Die Auszeichnung des je Folgenden (vor dem je Vorangehenden) ist Udāra (oder Sāra).

Wenn das je Folgende im Verhältnis zu dem je Vorangehenden als ausgezeichnet dargestellt wird[2], so ist das die Figur Udāra, z B.:

„Beim Gewinn der Erde ist die Stadt das Beste, in der Stadt“
„das Haus, und in der Wohnung ein einziger Ort, an dem das“
„Bett, im Bette ein schönes Weib mit Juwelen geschmückt, das“
„ist das Beste der Königsfreuden[3].“

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit der Erde hat die 143 Stadt den Vorzug, verglichen mit der Stadt ein Teil derselben, das Haus usw. Ferner:

„Beim Königtum ist das Land das Beste, im Lande die Stadt,“
„in der Stadt der Palast, im Palast das Bett, auf dem Bette ein“
„schönes Weib, Amors höchstes Gut[4].“

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit dem Königtum hat das Land den Vorzug, verglichen mit dem Lande in Teil desselben, die Stadt usw.

Die Figuren, bei denen der Reiz in der Verkettung liegt, haben wir gelehrt; nun werden zwei Figuren genannt mit Rücksicht auf die Grundzüge des Tarka; von diesen

Kāvyaliṅga (poetische Motivierung), wenn der Grund im Satzsinn oder in Wortbedeutungen liegt.

Wenn der Grund in Gestalt der Ursache als syllogistisches 144

---

1) Khaṇḍapraśasti 66, nach Sbh. (2513) von Mayūra.

2) Ich konjiziere *upanibandhanatvam*, wie der Kommentar auf der folgenden Seite unten liest.

3) Bṛhatsaṃhitā 74, 1.

4) Rudraṭa K. A. VII, 97.

Merkmal dargestellt wird, sei es, daß er in dem Satzsinn, sei es, daß er vermittelst eines Attributes in einer Wortbedeutung liegt, so ist das Kāvyaliṅga. Zum Unterschied vom Tarka ist *kāvya* in dem Namen hinzugefügt. Denn hier kommen *vyāpti, pakṣadharmatā, upasaṃhāra*[1]) usw. nicht vor. Wenn er in dem Satzsinn liegt, 5 dann ist das in dem Gesagten dargestellte der Grund (d. h. Ursache), sonst unterschiede sich diese Figur nicht vom Arthāntaranyāsa.

Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Der blaue Lotus, der mit deinem Auge die Schönheit teilt," „ist im Wasser untergetaucht; von Wolken ist verhüllt, o Ge-" 10 „liebte, der Mond, der deines Antlitzes Glanz nachahmt; und auch" „die Schwäne, die ihren Gang deiner Gangart nachbilden, zogen" „von dannen: das Schicksal gönnt mir nicht einmal, auch nur an" „einer Ähnlichkeit mit dir mich zu ergötzen.[2])"

145 „Die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbha-" 15 „gras, gaben mir, der nicht wußte, wohin du gegangen, Auskunft," „indem sie ihre von erhobenen Wimpern bekränzten Augen nach" „dem Süden richteten."

In dem ersten Beispiel ist der Sinn der drei ersten Pādas, also mehrere Satzinhalte, als Grund[3]) für den Sinn des vierten Pāda 20 gesetzt; im zweiten ist die[4]) Wortbedeutung „indem sie richteten" in Gestalt eines Attributes der Gazellenweibchen als Grund ausgesprochen.

So wird das Kāvyaliṅga auch als in e i n e m Satzinhalt befindlich exemplifiziert. z. B.: 25

„Es gibt doch beliebte Hausgötter; wie paßt, o Kind, die" „Buße zu deinem Körper! Die zarte Śirīṣablume erträgt wohl den" „Fuß der Biene, nicht aber den eines Vogels[5])."

„Mein Herz, das in ihrer Nähe von Staunen starr, jedes" „andern Gefühles bar, vor Freude festgebannt war als wie mit" 30 „Nektar übergossen, das liegt jetzt wie von glühenden Kohlen be-" „rührt in Qualen[6])."

146 In dem ersten Beispiel ist der Inhalt des Satzes „es gibt doch beliebte Hausgötter" usw. als Grund für das Verbot der Buße, die durch die Erlangung des Geliebten begründet ist, ausgesprochen; 35 im zweiten dagegen ist es die Wortbedeutung „von Staunen starr" als Attribut für „jedes andern Gefühles bar".

W e n n d e r B e w e i s f ü r d a s z u B e w e i s e n d e a u s g e f ü h r t w i r d, s o i s t d a s A n u m ā n a (Schluß).

---

1) Gemeint ist *upanaya*.

2) Von Yaśovarman nach Suvṛttatilaka, Kāvyamālā p. 47.

3) Lies mit K. *caturthapādārthe*.

4) *anekaḥ* ist in der Übersetzung ausgelassen. Es soll wohl sagen, daß außer *vyāpārayantyaḥ* noch andere Wörter in Betracht kommen, die aber nicht einen Satz bilden.

5) Kum. S. V, 4.

6) Mālatīmādhava I, 17.

Wo durch ausdrückliche Worte der Beweis mit positiver oder negativer Konkomitanz des Attributes der Sache [1]) zur Erkenntnis des zu Beweisenden ausgeführt wird, da liegt die Figur Anumāna vor. (Jedoch) muß noch ein anderer Reiz hinzukommen, weil sonst kein Unterschied von dem l o g i s c h e n Beweise wäre. z. B.:

„Da die Höhlung des Himmels der Rauch flüchtiger Wolken"
„bedeckt, und da die Leuchtkäfer das Aussehen von Funken haben,"
„und da der Himmel rings lichterloh ist von dem Aufflammen der"
„Blitzflammen, so meine ich, daß der Liebesbrand den Wald der"
„Wanderer ergriffen habe [2])."

Hier sind Rauch, Funken, roter Himmel syllogistische Merkmale des Feuers und lassen, da sie den drei Anforderungen genügen [3]), das durch das Wort Brand mitgeteilte Feuer erschließen; darum ist es ein Anumāna. Von dem logischen Schluß unterscheidet sich dieser durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits infolge der Verquickung [4]) mit einer andern Figur, in Gestalt einer zugrunde liegenden Metapher.

Zuweilen kommt diese Figur aber auch rein vor.

„Wohin sie mit Blicken, unstät wie Wellenspiel, ihre Brauen"
„richten, da schlagen unaufhörlich ein jene herzdurchbohrende"
„Pfeile; also läuft wahrhaftig immer vor ihnen her ihr Knappe,"
„der zornige Amor, der in geschäftiger Hand den auf gespanntem"
„Bogen aufgelegten Pfeil hält."

Denn hier ist für das zu Beweisende: daß nämlich Amor vor den Frauen einhergeht, und das Beweismittel: das Einschlagen der Pfeile infolge der Tätigkeit der Brauen jener; es ist von keiner andern Figur begleitet und daher liegt ein reines Anumāna vor. Es wird schön durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits, insofern es in einem Gedanken liegt, der lediglich durch eine kühne Wendung (des Dichters) zustande kommt.

[Folgendes [5]) ist der Kernpunkt der Sache. Es gibt ein Be-

---

1) *pakṣadharmānvayavyatirekavat sādhanam.*

2) Von Muktākaṇa nach Suvṛttatilaka, Kāvyamālā II, p. 44.

3) *Trairūpyam punar liṅgasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva niścitam.* Nyāyabindu 2. Das ist buddhistische Logik, siehe oben p. 12 Note 2. Ursprünglich aber auch bei den Vaiśeṣika: *yad anumeyena sambaddham prasiddhaṃ ca tadanvite | tadabhāve ca nāsty eva tal liṅgam anumāpakam* || Praśastapāda p. 200, wo auch p. 204 der Ausdruck *trirūpaṃ liṅgam* gebraucht wird.

4) Statt *bhaṅgīkāreṇa* ist es besser *garbhīkāreṇa* zu lesen, welches Wort der Kommentar gebraucht. Ich übersetze *vicchitti* mit Kolorit. *kavipratibhātmakavicchittiviśeṣa* im Kommentar p. 144.

5) Die eingeklammerte Stelle ist offenbar wieder ein Kroḍapatra; denn es ist undenkbar, daß der Autor hier eine Erklärung gibt, die seine frühere Definition des Arthāntaranyāsa über den Haufen wirft, sich dabei auf die Autorität Udbhaṭa's und dessen Definition des Kāvyaliṅga berufe, welche seiner eigenen Definition dieser Figur widerspricht, und zu guterletzt den Widerspruch mit ziemlich leeren Worten zu beseitigen rät, wozu der Kommentar selbst bemerkt *na punar vastutaḥ sambhavati.* Anumāna, Kāvyaliṅga und Arthāntaranyāsa

weisverhältnis und ein Begründungsverhältnis; ersteres liegt vor, wenn etwas noch nicht Anerkanntes zur Anerkennung gebracht werden soll, letzteres, wenn etwas Anerkanntes zu (mehrerer) Anerkennung gebracht werden soll. Beim Beweisverhältnis haben wir das Anumāna. Beim Begründungsverhältnis (muß man unterscheiden); A. Die Wortbedeutung ist der Grund; wo sie als Grund ausgesprochen ist, wie Kum. S. I, 36 „wegen der Rauheit ihrer Haut waren die Rüssel der Elefanten (nicht mit ihren Schenkeln zu vergleichen)", da liegt keine Figur vor; wo aber der gewählte Ausdruck zur Begründung wird, wie in obigem Beispiel p. 145 „die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbhagras", da liegt Kāvyaliṅga vor. B. Der Satzsinn ist der Grund: wenn die Darstellung selbst zur Begründung dient, ohne daß die Begründung durch ein spezielles Wort angezeigt ist, so ist das ein Kāvyaliṅga[1]); wenn aber das als selbständig (oder beziehungslos) Hingestellte der Grund ist, dann ist es ein Arthāntaranyāsa. Bei dieser Betrachtungsweise könnte nur ein Kāvyaliṅga herauskommen, wenn Ursache oder Wirkung als Satzsinn den Grund bilden; weil der begründende Satz eine Beziehung (sei es als die Ursache oder als die Wirkung) hat und somit nicht beziehungslos ist[2]). Daher bliebe nur das Verhältnis vom Allgemeinern und Besondern als Feld des Arthāntaranyāsa. Wenn aber gesagt wurde, daß die Begründung des Arthāntaranyāsa auch im Verhältnis von Ursache und Folge liege, so geschah das ohne Rücksicht auf die genannte Definition des Kāvyaliṅga, weil die Anhänger Udbhaṭa's diejenige Definition, welche jenes Verhältnis als Feld des Kāvyalinga beansprucht, nicht anerkennen[3]). Legt man aber die (von R. gegebene) Definition zugrunde, so muß man den Widerspruch beseitigen, (indem man sagt:) in solchen Fällen wie dem Beispiel p. 144 ist ein ihm gehöriges Feld des Kāvyaliṅga verschieden[4]) vom Arthāntaranyāsa aufgezeigt, und vorher ist für diesen das Begründungsverhältnis von Ursache und Wirkung gezeigt worden.]

Nachdem so zwei auf einem logischen Prinzip beruhende Figuren besprochen sind, werden jetzt die auf Prinzipien der Satz(ökonomie) beruhenden Figuren behandelt.

---

in ihrem gegenseitigen Verhältnis bilden einen viel diskutierten Gegenstand für die Poetiker, vgl. Ekāvalī, p. 299 ff.; besonders Trivedi's Anmerkungen zu dieser Stelle p. 677 ff.

1) Man erinnere sich, daß es zwei Arten von Kāvyaliṅga gibt, je nachdem das Begründende *padārtha* oder *vākyārtha* ist.

2) Besser wäre gesagt: *sāpekṣatvena tāṭasthyābhāvāt*, und Ruyyaka würde auch so geschrieben haben.

3) Nach ihnen beruht das Kāvyaliṅga im *padārtha*.

4) Ich konjiziere: *arthāntaranyāsād darśita iti.*

5) Lies *vākya°* für *kāvya°*, cf. Ekāvalī VIII, 60, ebenso p. 164 für *bāhya°*. Es ist allerdings nicht recht einzusehen, wie sich die betreffenden Figuren aus dem *vākyanyāya* ergeben sollen.

Wenn vorgeführte Dinge der Reihe nach wieder aufgeführt werden, so (ist das die Figur) Yathāsaṃkhya.

Vorgeführt = vorher aufgeführt; wieder aufgeführt = nachher aufgeführt. Und diese Wiederaufführung betrifft selbstver-
5 ständlich[1]) andere Dinge; und dabei ergibt sich die Beziehung 149 aus dem Satzsinne[2]). So besagt unsere Definition: wenn vorher aufgeführte Dinge zu nachher aufgeführten Dingen der Reihe nach in Beziehung stehen, so ist das ein Yathāsaṃkhya. Andere[3]) aber haben diese Figur mit dem Namen Krama belegt.

10 Das Yathāsaṃkhya ist zweifacher Art; ausgesprochen und zu erraten. Ausgesprochen (*śābda*) ist es, wenn die einzelnen nicht komponierten Wörter zu anderen desgleichen begrifflich in Beziehung stehen, weil man da die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung als zu Tage liegend erkennt. Zu erraten (*ārtha*) ist es
15 aber, wo die Wörter in zwei Composita verbunden sind: da ist zwar die Beziehung der einen Gruppe zur andern ausgesprochen, aber durch Überlegung beim Auffassen des Sinnes erkennt man die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung (der Glieder), daher denn in diesem Falle das Yathāsaṃkhya zu erraten ist.

20 Ein Beispiel für die erste Art ist:

„Als, o König, der Schöpfer dich der Schönheit Heim, der Herr-"
„lichkeit mit Kraft paart, das Haupt der Freigebigen, dessen Arm"
„der Erde Bürde tragen kann, hervorgebracht hatte, warum wurde"
„da der Mond hergestellt, warum diese Sonne gemacht, warum"
25 „der Stein der Weisen hervorgebracht, warum, ach, vergeblich"
„jene Hauptgebirge geschaffen?"[4])

Da man hier die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung vom „Heim der Schönheit" usw. zu „Mond" usw. als klarzutageliegend erkennt, so ist es ein ausgesprochenes Yathāsaṃkhya.

30 Das andere Beispiel:

„Die Ruß-, Schnee- und Goldfarbigen, auf dem Suparṇa, Stier"
„und Schwan reitenden, auf dem Ozean, Berg und Lotus thronenden"
„Hari, Hara und Brahman mögen euch Heil spenden[5])."

Hier sind Ruß usw. mit Suparṇa usw. verbunden und diese
35 mit Ozean usw. und diese mit Hari usw.; diese Verbindung untereinander[6]) wird beim Hören (oder Lesen der Strophe) als in den einzelnen Gruppen liegend erfaßt; aber indem man der Entsprechung der Bedeutung nachgeht, erkennt man, daß die Beziehung der Glieder (der einzelnen Gruppen) zueinander in der gleichen Reihen-
40 folge besteht; daher ist hier das Yathāsaṃkhya „zu erraten".

1) *arthāt*; denn wenn dieselben Dinge zum zweiten Male genannt würden, so wäre es Tautologie.

2) *sāmārthyāt* = *vākyaparyālocanabalāt*: damit der Satz einen befriedigenden Sinn ergebe, muß man die betreffende Beziehung annehmen.

3) z. B. Vāmana IV, 3, 17.

4) Khaṇḍapraśasti V, 105.

5) Rudraṭa VII, 36.

6) Lies *sahasambandhī* für *saha sambandho*.

150 Wenn der Reihe nach eins in mehreren oder mehreres in einem (statt hat), (so heißt die Figur) Paryāya.

Dies wird hier vorgetragen, weil von Reihenfolge die Rede ist. Wenn ein Inhalt in mehrfachem Behälter sich befindet, so ist das eine Art des Paryāya. Man könnte einwenden: in der obigen (p. 136) Definition der Figur Viśeṣa hieß es: „wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden (dargestellt wird)"; warum wird dann hier dies gesagt? Einem solchen Einwurf zu begegnen wird hier gesagt „der Reihe nach". Und weil hier die Reihenfolge ausdrücklich genannt ist, so ist selbstverständlich dort die Gleichzeitigkeit zu verstehen. Dadurch hat unsere Figur ein von jener verschiedenes Feld.

Ebenso, wenn in einem Behälter ein mehrfacher Inhalt ist, so ist das eine zweite Art des Paryāya[1]). Man könnte einwenden: „hierfür wird die Figur Samuccaya gelehrt werden". Aus dem Grunde muß „der Reihe nach" hinzugesetzt werden. Darum wird in der Definition das Samuccaya: „die Gleichzeitigkeit von mehreren Eigenschaften bezw. Handlungen heißt Samuccaya" (p. 159) die Gleichzeitigkeit hervorgehoben. Insofern ist die Bezeichnung Paryāya sachgemäß[2]), weil es sich um eine Reihenfolge handelt. Da dabei das Tauschen fehlt, so ist unsere Figur von der Parivṛtti verschieden; **151** denn als deren charakteristisches Merkmal wird (gleich) das Tauschen genannt werden.

Das Mehrfache kann vereinzelt oder zusammenhängend[3]) sein, ist also von zweierlei Art; und diese Zweiheit betrifft sowohl den Behälter als den Inhalt, woraus sich vier Arten ergeben, für die wir der Reihe nach Beispiele geben:

„Wer hat, o Kālakūṭa, dir das Gesetz deines Wohnens in"
„immer höherem und höherem Sitze gelehrt: zuerst im Herzen des"
„Ozeans, dann in Śiva's Halse, jetzt wohnst du in der Rede der"
„Bösen[4])."

„Die schminkeberaubte Lippe und den von des Busens Schminke"
„geröteten Spielball meidend ist jetzt deine Hand mit ihren durch"
„das Pflücken der Kuśahalme wunden Fingern vertraut geworden"
„mit dem Rosenkranze[5])."

„Zur Nachtzeit wird die Hauptstraße, welche einst ver-"
„liebte Mädchen mit glänzenden klingelnden Fußspangen passierten,"

---

1) Im Text irrtümlich als Sūtra gedruckt.

2) Der Kommentar bezieht sich auf Pāṇ. III, 3, 38, um die Bedeutung Reihenfolge für *paryāya* herauszubekommen. Es bedeutet aber eigentlich etwas anderes: das Nichtüberspringen dessen, der an der Reihe ist, z. B. *tava paryāyaḥ* „du bist an der Reihe". Mallinātha zu Ekāvalī, p. 305, erklärt *paryāya* = *paryāyavān* nach Pāṇ. V, 2, 127.

3) *saṃhatarūpa* = *saṃghātarūpa*.

4) Bhallaṭa 4.

5) Kum. S. V, 11.

„von Schakalinnen durchwandert, die bei dem Feuerschein ihres"
„heulenden Rachens Beute spähen [1])."

„Einst war's ein Fest für meinen Mund, zu sagen: Liebliche,"
„Schlanke, Liebe, Schätzchen; jetzt kommen durch Schicksalsfügung"
5 „aus ihm die Worte: Gattin, Frau."

Im ersten Beispiel ist das eine Kālakūṭa dargestellt als der Reihe nach sich in mehreren einfachen „Behältern" aufhaltend; im zweiten die eine Hand als in mehreren Zusammenhängenden der Reihe nach seiend, weil Lippe und Spielball durch den Gebrauch des
10 Wortes Meiden, (von dem beide abhängig sind) als zusammenhängend sich ergeben; im dritten sind die verliebten Mädchen und die Schakalinnen, mehrfache Naturen, aber nicht mit einander zusammenhängend, in einem „Behälter", der Hauptstraße, nach einander; 152 im vierten Beispiel ist in dem Munde [2]) als einem „Behälter" ein
15 mehrfacher (Inhalt): die Wortklasse „Liebliche" usw., und die Wortklasse „Gattin" usw., die als Klassen zusammenhängender Natur sind, als der Reihe nach statthabend dargestellt.

Wenn Gleiches, Geringeres oder Besseres gegen Gleiches, Besseres oder Geringeres eingetauscht wird,
20 (so heißt diese Figur) Parivṛtti.

Eintauschen bedeutet hier, daß man etwas gibt und etwas anderes nimmt. Für ein Gleiches, *i. e.* von ähnlichen Eigenschaften, das man gibt, nimmt man etwas ihm Ähnliches; für ein Besseres, *i. e.* von vorzüglicherer Qualität, das gegeben wird, eignet man sich
25 etwas Geringeres, *i. e.* an Qualität niedrigeres an; ebenso für etwas Geringeres *i. e.* von niedrigerer Qualität das gegeben wird, nimmt man etwas von besserer Qualität *i. e.* Vorzüglicheres. So hat die Parivṛtti drei Arten. Weil hier auch die Vorstellung einer Reihenfolge statthat [3]), so wird diese Figur gleich nach dem Paryāya
30 definiert. Die Parivṛtti von Gleichem, z. B.:

„Der in dem nach dem Tode Hiraṇyākṣa's benannten Kämpfen"
„seine Brust den Götterfeinden bot und dafür Ruhm mitsamt dem"
„Sieg dahinnahm [4])."

Hier sind Brust und Ruhm von gleicher Qualität. Ein Ver-
35 tauschen von Besserem:

„Warum hast du die Schmucksachen abgelegt und in der"
„Jugend das Bastgewand, das das Alter ziert, angelegt? Sag, ob"
„am Abend, wann Mond und Sterne leuchten, die Nacht sich dem"
„Aruṇa paaren soll [5])?"

40 Hier wird für etwas von vorzüglicher Qualität, die Schmucksachen, das Bastgewand, etwas Minderwertiges, umgetauscht. Ein Vertauschen von Geringerem:

---

1) Raghuvaṃśa XVI, 12.
2) Lies *vadane* statt *vacane.*
3) Lies *pratibhāsasambhavāt* nach Anleitung des Pratīka: *prātibhāseti.*
4) Udbhaṭa V, 32. 5) Kum. S. V, 44.

„Warum trauern doch die Weisen um jenen uralten in den“ „Himmel aufgenommenen Jaṭāyus, der durch Hingabe des gebrech-“ „lichen Leibes Ruhm, strahlend wie Mondesglanz, erkaufte?“

153 Hier wird um etwas Minderwertiges, den Leib, etwas Wert-volles, der Ruhm, eingetauscht. 5

„Indem du deinen Anblick botest, hast du, o Schöne, mein“ „Leben gekauft; aber daß du mein Herz nimmst und mir dafür“ „Liebesqual gibst, ist arg[1])!“

Hier ist in der ersten Hälfte Vertauschen von Gleichem, in der zweiten von Geringerem. 10

Wenn eins auf mehreres anwendbar ist, aber auf eins beschränkt wird, (so ist das die Figur) Parisaṃkhyā (Restriktion).

Dies wird hier vorgetragen, weil von Einem und Mehrerem die Rede war. Wenn eine Sache als auf Mehreres gleichzeitig zu- 15 treffend (oder ihm angemessen) gedacht wird, dann aber auf Eins, worauf man nicht von selbst verfällt, mit Ausschließung eines zweiten beschränkt wird, so ist das eine Parisaṃkhyā[2]). *pari* in der Bedeutung des Ausschließens: mit Ausschließung von etwas irgendwo Aufzählen (*saṃkhyāna*) *i. e.* als etwas Darzustellendes Rechnen, ist 20 *parisaṃkhyā*. Diese erscheint nun entweder als Antwort auf eine Frage oder auch in anderer Form, und ist also zunächst zweifach; und da nun in beiden Fällen die Ausschließung (des Andern) ausgesprochen oder aus dem Sinne zu ergänzen sein kann, so ergeben sich vier Arten. Beispiele dafür der Reihe nach: 25

154 „Was ist ein dauerhafter Schmuck? Der Ruhm und nicht“ „ein Juwel! Was soll man tun? Das von Edlen geübte Gute,“ „nicht die Sünde! Was ist ein ungehindertes Auge? Der Verstand,“ „nicht das Sehorgan! Wer anders als du weiß recht und falsch“ „zu unterscheiden?“ 30

„Was sollen Männer hochhalten? Die reine Nähe des Himmels-“ „flusses! Worüber soll man ausschließlich sinnen? Über die Füße“ „Viṣṇu's! Was soll man zu gewinnen streben? Tugend (und Ver-“ „dienst)! und was soll man begehren? Mitleid! Als welchen“ „Dingen ergeben die Seele zu endloser Befreiung fähig wird.“ 35

„Liebe zu Śiva, nicht zum Reichtum; Enthusiasmus für die“ „Wissenschaft, nicht für Amors Waffe, die Mädchen; Sorge für“ „den Ruhm, nicht für den Leib: das findet man meistens bei“ „großen Männer.“

„Krummheit wohnt in deiner Locken Fülle, Röte (Leiden-“ 40

1) Rudraṭa VII, 78.

2) Ich lese mit Benutzung der Lesart von Kh.: *pari varjane: kasyacid varjanena*, das Pratīka: *apa varjana iti* scheint versehentlich aus dem vom Kommentar zitierten Sūtra I, 4, 88 *apapari varjane* entstanden zu sein. Es soll hier natürlich die etymologische Erklärung der Bedeutung von *parisaṃkhyā* gegeben werden.

„schaft) in deinen Händen, Füßen und Lippen, Härte in deinen"
„Brüsten und Unstetigkeit in deinen Blicken[1])."

Da nun hierbei die Wahl einer außerordentlichen[2]) Sache auf den Ausschluß der andern Sachen hinausläuft, so steht es nicht a priori fest, ob die ausgeschlossene andere Sache ausgesprochen werden oder aus dem Sinne zu ergänzen sein solle[3]). Um die Sache als eine außerordentliche erscheinen zu lassen, wird die Darstellung zuweilen mit einer Frage eingeleitet[4]).

In Beispielen wie den folgenden:

„(Ujjayinī) wo nur der Koketten Augenlotusse das *śruti*-"
„*vartma* (Pfad des Gehörs oder der Offenharung) übertreten, und"
„wo allein der Halhmond auf Mahākāla's Haargeflecht Krumm-"
„heit zeigt[5])."

„Nur in Malereien fand sich *varṇasaṃkara* (Farbenmischung"
„und Kastenvermischung), hei den Asketen *daṇḍagrahaṇa* (Er-"
„greifen des Pilgerstabes und Anwendung der Strafgewalt)[6])"
bewirkt die Verhindung mit dem Wortspiel eine außerordentliche Schönheit dieser Figur.

Damit man hierhei nun nicht die hei den Exegeten[7]) geltende Definition von *niyama* und *parisaṃkhyā*[8]) in Betracht ziehe, werden in unserer Definition Beschränkung (*niyamana*) und *parisaṃkhyā* als Subjekt und Prädikat ausgesprochen. Darum ist hier auch die *pākṣikī prāpti* (Alternative) gemeint, weshalb eigentlich nur die Majorität der Fälle berücksichtigt ist (wenn oben gesagt wurde: „Wenn eine Sache als auf mehreres gleichzeitig zutreffend gedacht wird").

(Schluß folgt.)

---

1) Rudraṭa VII, 81.

2) *alaukika*, durch den Dichter dazu erhoben.

3) Ich lese mit Kh. *vastvantaraṃ śābdam ārthaṃ veti.*

4) Die Absicht dieser Bemerkungen ist zu zeigen, daß durch jene Unterschiede nur Unterarten bedingt werden, nicht aber zwei oder vier verschiedene Figuren, die wegen ihres ähnlichen Schemas mit demselben Namen bezeichnet werden, wie dies der Fall ist z. B. bei den drei Viṣamas und Viśeṣas, den zwei Vyāghātas und Paryāyas usw.

5) Navasāhasāṅka I, 46.

6) Die erste Phrase steht Kādambarī ed. Peterson, p. 6 Z. 11 bei der Schilderung von Śūdraka's Regierung.

7) *vākyavid i. e.* die Mīmāṃsakas.

8) *niyamavidhi* ist eine Vorschrift, die von zwei Möglichkeiten eine obligatorisch macht, z. B. *vrīhīn avahanti.* Für das Opfer soll nämlich der Reis durch Stampfen in einem Mörser enthülst werden, nicht etwa mit den Nägeln. *parisaṃkhyā* ist eine Vorschrift, die etwas zuläßt, nicht um es obligatorisch zu machen, sondern um alle andern Möglichkeiten zu verbieten, z. B. *pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ.* Man darf gewisse fünfzehige Tiere essen, aber man muß sie nicht essen; man soll aber keine andern essen. *niyamavidhi* hat also eine positive, *parisaṃkhyā* eine negative Tendenz. Bei ersterer ist das, was vorgeschrieben wird, *pakṣe 'prāpta*; und es hat dann *pākṣikī prāpti*, wobei es sich also um zwei einander ausschließende Möglichkeiten handelt; cf. Rasagaṅgādhara p. 482 f., 487.

Vedische Untersuchungen[1]).

Von

H. Oldenberg.

24. *camû*.

Ein Hauptzug — vielmehr der Hauptzug — der Untersuchungen Bergaigne's über den ṛgvedischen Wortschatz besteht, mit seinen eignen Worten zu sprechen, in den „protestations contre la multiplication exagérée des sens d'un même terme" (Journ. asiat. VIII, 2 [1883], 473). Für die Vedaforschung ein schwerer Verlust, daß seine in diesem Sinn unternommene Revision des Ṛgveda-Wörterbuchs nur für den Buchstaben *a* vorliegt. Wer mit den Schwierigkeiten eines in andre alphabetische Gegend gehörenden Worts kämpft, wird oft seufzen: finge doch dies Wort mit *a* an!

Ich will hier, soweit mir möglich, die entsprechende Arbeit für das Wort *camû* tun, dessen einheitliche Geltung ebenso in der eingehendsten wie in der neuesten ihm gewidmeten Behandlung, in Hillebrandt's Vedischer Mythologie I, 164 ff. und in Geldner's Glossar 60, mir scheint mit Unrecht, in Abrede gestellt wird.

Wer die Belege überblickt — ich nehme an, daß sie dem Leser vor Augen stehen —, dem treten, meine ich, folgende Hauptzüge entgegen. Das Wort steht fast ausschließlich im Lokativ und zwar aller drei Numeri. Es pflegt gesagt zu werden, daß der Soma darin gepreßt ist, sich dahinein begibt, sich darin niederläßt (*sīdati* und ähnlich), sich darin reinigt. Also offenbar ein in der Einzahl, Zweiheit, Mehrheit beim Somaopfer erscheinendes Gefäß, dessen Wesen genauer zu bestimmen dann versucht werden muß.

Hillebrandt zieht für einen Teil der Belege dieselbe Folgerung; er identifiziert da das Wort — das Recht dieser weiteren Annahme prüfen wir später — mit den Grahapātra der Ritualtexte. Aber nach ihm „springt ein deutlicher Unterschied ins Auge zwischen dem Singular-Dual einer- und dem Plural andrerseits" (S. 168). Im Singular und Dual tritt neben die angegebene Bedeutung eine andre, nie für den Plural giltige: ein zum Zerstoßen der Somapflanze ge-

---

1) Fortsetzung zu Bd. 61, S. 836.

brauchter Mörser. Denn[1]) neben dem Loc. pl. steht siebenmal *sud* (vom Soma gesagt), das neben dem Singular überhaupt nicht vorkommt. Der Singular hat dafür fünfmal *sutá* neben sich; dies tritt — wenigstens nach H. (s. dagegen unten) — nirgends neben dem Plural auf. An den Stellen mit *sutá* muß also das Wort etwas Anderes bedeuten, als Grahapātra; durch I, 28, 9[2]), einen Vers des Mörserliedes, läßt sich H. zu dem Bedeutungsansatz „Mörser" führen — mir scheint, mit keiner sehr starken inneren Notwendigkeit, denn natürlich kann auch im Mörserlied irgend ein beliebiges andres Utensil der Somabereitung als gerade der Mörser genannt sein, wie ja in demselben Verse *pavítra* und Rindshaut erwähnt wird. Wie diese Dinge offenbar, gleichviel ob der Soma mit dem Mörser gestoßen oder mit den Steinen geschlagen wird, hier dasselbe sind wie sonst, warum sollen es die *camū́* nicht auch sein?

Da ist also die „multiplication des sens d'un même terme", gegen die Bergaigne kämpfte und gegen die zu kämpfen auch heute so notwendig ist wie damals.

Man überblicke die Fülle der so entstehenden Unwahrscheinlichkeiten.

Diesen doppelten Sinn soll ein technisches Ritualwort haben, auf dessen einheitliches Wesen schon das in allen drei Numeri hervortretende Herrschen des Lokativs hinweist[3]). Die eine der beiden Bedeutungen, nach H. an neun Stellen in sieben Maṇḍalas vorliegend, soll auf die Somabereitung vermittelst des Mörsers Bezug haben, die im Übrigen, so viel ich sehe, nur als Unikum in dem durchaus eigenartigen Lied I, 28 vorliegt[4]) und die nun plötzlich durch den ganzen Ṛgveda ihre Spuren zu verbreiten schiene: aber immer eben nur in den Worten *camū́* und *camvòḥ*, also gerade in Worten, denen auch H. noch einen andern, von der Besonderheit des Mörserrituals unabhängigen rituellen Sinn zuerkennt und zuerkennen muß. Da soll denn also der Dual *camvòḥ* auf den Mörser gehen, der doch ein singularisches Ding ist[5]), oder als

1) Ich gehe nur die Hauptmomente der Argumentation H.'s S. 168 ff.; die vollständigen Details sehe man dort.

2) Wo übrigens zwar *camvòḥ* aber nicht *camvòḥ sutáḥ* steht; ein Indizium, die Stelle dieser und nicht der vorigen Gruppe zuzurechnen, finde ich nicht.

3) Die Frage, wie bei dieser so befremdenden Zerspaltung die eine Bedeutung mit der andern sich vermittelt, wird von H. (171) dahin beantwortet, daß die *grahapātra* nach den Kommentaren ausgesehen hätten wie Mörser. Wir werden unten wahrscheinlich zu machen suchen, daß die *camū́* gar nicht die *grahapātra*, sondern andere Somagefäße sind.

4) H. 163 stellt dahin noch die vielfach dunkeln Verse X, 101, 10. 11, für mich nicht überzeugend.

5) H. 171 gewinnt der Vorstellung des Mörsers Dualität ab durch die Wendung „der durch zwei schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder Handhaben charakterisierte Mörser". Übrigens will er (S. 162. 171) in I, 28 noch einen zweiten dualischen Ausdruck für den Mörser finden: v. 2 *yátra dvā́v iva jaghánādhiṣavaṇyā̀ kṛtā́*; nach Ausweis von I, 164, 33 müsse (?) *camvòḥ* dasselbe sein wie *adhiṣavaṇyā̀*. Drängt sich denn nicht auf, daß die

elliptischer Dnal auf Mörser und Stößel: aber die heißen doch sonst *ulūkhalamusale*; ein *ulūkhale* kenne ich nicht[1]) — und hat man wirklich gesagt, nnd nicht einmal, in allenfalls denkbarer Entgleisung, sondern immer wieder gesagt, daß der Soma „in Mörser und Stößel“ gepreßt wird? Und zu alldem: Wenn uns hier der Dual in Schwierigkeiten verwickelt, ist es nicht merkwürdig, daß gerade anch im Dual, und in demselben Kasns des Duals, eine lange Reihe von Belegstellen danehen liegt, die H. selbst zu der andern, vom Mörservorstellnngskreis losgelösten Bedeutung stellt?

Ich berühre damit schon die Rolle, die das Auftreten der verschiedenen Nnmeri in der Frage spielt. H. spricht, wie erwähnt, von dem deutlichen Unterschied zwischen dem Singular-Dual einerseits, dem Plnral andrerseits. Aber bleibt von diesem Unterschied viel übrig, wenn wir zunächst sehen, daß den Stellen mit pluralischem *camū́ṣu sīdati*, *camū́ṣv ā́ ní ṣīdasi* wenn auch zufällig nicht singularisches, so doch dualisches — und H. stellt den Dual ja mit dem Singular zusammen dem Plural gegenüber — *camvòr ā́sadat* zur Seite steht? Weiter, daß neben dem singularischen *camū́ sutáḥ* nnd dem dnalischen *camvòḥ sutáḥ* es auch mit dem Plural heißt VIII, 82, 7 *yá indra camaséṣv ā́ sómaś camū́ṣu te sutáḥ*? — denn weshalb hier *camū́ṣu* von *sutáḥ* abzutrennen sein soll (H. 169 Anm. 5), sehe ich nicht ein. Man halte sodann etwa den Singularbeleg VIII, 4, 4 *āmúṣyā sómam apibaś camū́ sutám* neben den Pluralbeleg III, 48, 4 *āmúṣyā sómam apibac camū́ṣu*. Wie der zweite, so spricht aller Wahrscheinlichkeit nach auch der erste vom Trinkabentener des jungen Indra bei Tvaṣṭar: werden wir wirklich diesen Stellen, deren Ausdrucksweise doch offenbar nur leicht variiert, weil das eine Mal Triṣṭubh- das andre Mal Jagatīausgang verlangt war, mit H. zwei verschiedene Bedeutungen von *camū́* zuteilen? Die Singularstelle IX, 107, 18 *punānáś camū́* hat schon H. selbst (S. 169) neben die Pluralstelle IX, 97, 46 *pavate camū́ṣu* gestellt und anerkannt, daß jener Singular dasselbe bedeutet wie dieser Plural. Ergieht sich aus alledem nicht, daß, so wie *punānáś camū́* neben *pavate camū́ṣu* gesagt wurde, es ehen nur auf Zufall — oder vielleicht auf der metrischen Konvenienz — beruhen kann, daß *camū́ṣu sīdati* kein singularisches Gegenstück hat? In der Tat ist *camū́ sīdati* oder *sīdati camū́* oder *camū́ ā́ ní ṣīdati* metrisch unmöglich oder unbequem, während *camū́ṣu sīdati*, *camū́ṣv ā́ ní ṣīdasi* ungemein bequem ist. So ist auch das

mit den *dvaú jagháṇā* vergiichenen *adhiṣavaṇyā̀* das sind, wofür Sāyaṇa sie erklärt: *ubhe adhiṣavaṇaphalake*? Man sehe deren Beschreibung bei Caland-Henry I, 103.

1) Allerdings gibt es ein *aulūkhalau* „Mörser und Stößel“ (Maitr. Saṃh., s. H. 170). Wenn ich recht sehe, bedeutet das aber wörtlich: die beiden dem Mörserapparat angehörigen (*grāvan*). Denn *ulūkhala* und *musala* werden in diesem Zusammenhang als zwei *grāvan* vorgestellt. Vgl. Śat. Br. I, 1, 4, 7. 10, und *aulūkhalā grāvāṇaḥ* Āpastamba MB. II, 20, 34; Sāmaveda MB. II, 2, 10.

bequeme *kaláśeṣu sīdati* (*sīdasi, sáttā*) häufig, während mit dem an sich ebenfalls häufigen *kaláśe* gerade jene Verbalformen nicht verbunden werden[1]): sollen wir schließen, daß *kaláśa* in den Formen *kaláśe* und *kaláśeṣu* Verschiedenes bedeutet? Und wenn das fünf-5 malige *camū́ sutáḥ* (*sutám, sutā́ḥ*) nach H. kein pluralisches Gegenstück hätte — aber wir haben ein solches Gegenstück VIII, 82, 7 in der Tat aufgewiesen — könnte nicht auch jene Ungleichmäßigkeit auf der gewohnheitsmäßigen Wiederholung einer metrisch bequemen Wendung beruhen?

10 Das *camū́* in *camū́ sutáḥ* muß, sagt H. (169), „mit der Somapressung selbst in einem Zusammenhang stehen". Gewiß. Aber dafür brauchen wir nicht den Somamörser. Sondern dem genügt auf das ungezwungenste auch die Bedeutung, die in *camū́ṣu sīdati* vorliegt: dort wie hier ist die *camū́* ein Gefäß, in das der gepreßte 15 Soma hineingelangt, ganz so wie *kaláśa* ein solches Gefäß ist, sowohl wenn es heißt IX, 67, 15 *rásó 'sarji kaláśe sutáḥ*, wie wenn es IX, 84, 4 und öfter heißt *kaláśeṣu sīdati*. Natürlich ist in *camū́ sutáḥ* Lokativ des Zieles (Delbrück, Ai. Syntax 121) anzunehmen.

Was für ein Gefäß das ist, welches allein wir unter Ablehnung 20 jeder andern Bedeutung in *camū́* erkennen, fragen wir sogleich. Vorher muß von Geldner's (a. a. O.) Behandlung unsres Wortes die Rede sein. Neben dem Gefäß für die Grahas (1) erkennt auch er darin noch ein Zweites: im Dual nämlich (2) die beiden Bretter der Somapresse, dann in weiterem Sinn den ganzen Apparat zur 25 Somabereitung. Beim Gedanken an die Bretter ist ihm — wie auch früheren Forschern — offenbar Sāyaṇa maßgehend gewesen, der an einer Reihe von Stellen *camvòḥ* mit *adhiṣavaṇaphalakayoḥ* umschreibt. Daß diese Autorität über derartiges nicht entscheidet, habe ich oft betont und komme hier nicht darauf zurück. Viel-30 mehr prüfe ich die betreffende Ansicht an den Stellen selbst.

Nur für einige von diesen sagt Geldner, welcher Bedeutung er sie zurechnet. Hätte er es für alle getan, würden sich die Angriffspunkte an seiner Auffassung vielleicht vermehrt haben. Aber auch jetzt treten Bedenken genugsam hervor.

35 Wieder, wie bei H., werden Stellen, die offenbar zusammengehören, auseinandergerissen — natürlich hier meist andere als dort. Die Bedeutung „Becher" wird für VIII, 82, 7 angenommen, und sie oder eine ähnliche muß da wohl angenommen werden, denn neben *camū́ṣu* steht *camaséṣu*. Können wir aber das *camū́ṣu te* 40 *sutáḥ* dort von dem häufigen *camvòḥ sutáḥ* (*sutám* etc.) trennen, jenes von Bechern, dieses von Brettern verstehen? Oder will G. die Stellen mit *camvòḥ sutáḥ* von den übrigen Belegen des Duals ablösen, um sie auf zwei Becher zu deuten? Seltsam dann, daß die Dualität, die durch die Bedeutung „Preßbretter" in den Ge-

---

1) Allerdings mit dem Akk. finden wir IX, 97, 4 *ā́ sīdāti kaláśam*, IX, 160, 7 *ā́ kaláśaṃ sadaḥ*.

brauch von *camū́* eingeführt wird, auch noch unabhängig davon durch eine zweite, ganz verschiedene Bedeutung eingeführt würde. Soll *camvòr ā́sadat* IX, 72, 5, wo G. die beiden Bretter versteht, von den vielen Stellen mit *camū́ṣu sīdati* und ähnlichem getrennt werden, an denen G. offenbar, da kein Dual vorliegt, „Becher" 5 übersetzen wird? Wie verhält sich der von G. zur Bedeutung 2. gestellte Vers IX, 107, 10

ā́ soma suvānó ádribhis tiró vā́rāṇy avyáyā |
jáno ná purí camvòr viśad dháriḥ sádo váneṣu dadhiṣe ||

zu der nicht dualischen Stelle IX, 92, 2 *ácchā nṛcákṣā asarat* 10 *pavítre . . . sī́dan hóteva sádane camū́ṣu?* Können wir *camvòḥ pūyámānaḥ* IX, 97, 48 (von G. ausdrücklich zu 2. gestellt) von *pavate . . . camū́ṣu* IX, 97, 46 (in demselben Tṛca!) und von *punānáś camū́ . . . sī́dan váneṣu* IX, 107, 18, und wiederum diesen Vers von IX, 72, 5 *pavate . . . vér ná druṣác camvòr ā́sadat* trennen? 15 Wenn, wie vermutet werden kann, IV, 18, 3 *tváṣṭur gṛhé apibat sómam índraḥ . . . camvòḥ sutásya* von G. zu den andern Dualbelegen gestellt wird, soll dies von III, 48, 4 *tváṣṭāram índro janúṣābhibhū́yāmúṣyā sómam apibac camū́ṣu* getrennt werden?

Das Band zwischen den Bedeutungen „Becher" und „Preß- 20 brett" bildet nach G. die von ihm angenommene Grundbedeutung von *camū́* „Holz". Doch die ist offenbar nur a d h o c aufgestellt; weder finde ich eine Stelle, wo *camū́* das heißt, noch eine dahin weisende Etymologie. Nach G. bedeutet *camūṣád* IX, 96, 19; X, 43, 4 doppelsinnig „im Holz(becher), auf dem Baum sitzend". 25 An jenen Stellen werden die in den *camū́* sitzenden Somas mit den auf dem Baum sitzenden Vögeln verglichen. Der Vergleich erhält seine Pointe daher, daß die *camū́* als hölzern den Bäumen verwandt, in mystischem Sinn mit ihnen identisch sind (vgl. unten S. 466). Aber darin liegt offenbar nicht, daß das W o r t *camū́* „Baum" 30 oder „Holz" bedeutet hätte, wie wohl auch IX, 78, 2 die *áśvā hárayaś camūṣádaḥ* kaum auf dem Baum sitzende Pferde sein werden.

Nach all dem lehne ich Geldner's wie Hillebrandt's Zerschneidung der Bedeutungen von *camū́* ab. Meinerseits aber darf ich mich nicht der Aufgabe entziehen, die einheitliche Bedeutung, 35 von der ich überzeugt bin, nunmehr nach Möglichkeit näher zu präzisieren. Wir haben die Materialien, mit denen gearbeitet werden muß, noch nicht voll ausgeschöpft. Um die Belege von *camū́*, mit denen wir uns bis jetzt allein beschäftigt, liegt, von jenen aus in verschiedenen Richtungen, andres: ṛgvedische Äußerungen über ver- 40 wandte Utensilien und die mit ihnen zusammenhängenden Verrichtungen, dann die massenhaften Details des späteren Rituals, die uns vor die Frage stellen, ob sie in irgend welchen Zügen mit der dem Ṛv. zu entnehmenden Charakteristik der *camū́* zusammenfallen. Eine Untersuchung des Worts, die diese Anknüpfungspunkte un- 45 benutzt läßt, ist offenbar unvollständig.

Das Bild, das der Ṛgveda von den hier für uns wichtigen Phasen der Somabereitung und den dabei benutzten Gefäßen ergiebt, scheint mir in seinen Hauptzügen — natürlich versuche ich nicht alle Details zu erschöpfen — das folgende [1].

5 Vor allem kommen drei Gefäße in Frage, in denen der Soma verweilt oder die er durchläuft; er ist *triṣadhasthá* VIII, 94, 5 [2]. Welche Gefäße das sind, sagt IX, 103: v. 2 *trī ṣadhásthā punānáḥ kṛṇute hárih*, v. 3 *pári kóśam madhuścútam avyáye váre arṣati*, v. 4 *pári netā́ matīnā́m . . . sómaḥ punānáś camvòr viśad dhárih*. 10 Schon Hillebrandt (S. 190 Anm. 5) denkt an die Möglichkeit, daß der Singular von v. 3 und der Dual von v. 4 zusammengenommen die Dreizahl von v. 2 erklären. Das ist, meine ich, in der Tat der Fall. Denn es kann kaum Zufall sein, daß den Daten von IX, 103 sich genau IX, 96, 20 vergleicht *vṛ́ṣeva yūthā́ pári kóśam árṣan* 15 *kánikradac camvòr ā́ viveśa*. Das Nebeneinanderstehen und die Zusammengehörigkeit von *kóśa* und *camū́* bestätigt sich auch VIII, 2, 8 *tráyaḥ kóśāsa ścotanti tisráś camvàḥ súpūrṇāḥ*: da wird wohl nicht dieselbe Dreiheit des einen *kóśa* und der beiden *camū́* hinter einander als die drei *kóśa*, die drei *camū́* bezeichnet, sondern 20 es handelt sich um einen Apparat, der zur Bereitung von *tráya índrasya sómāḥ* (v. 7 [3]) gehört.

Der eine *kóśa* und die beiden *camū́* nun sind zunächst darin unterschieden, daß der Soma mit dem ersteren offenbar in wesentlich vorübergehendere Berührung kommt als mit den letzteren. Den 25 *kóśa* umströmt er wie er die Schafhaare umströmt oder durchströmt; in die *camū́* strömt er hinein, offenbar um zunächst in ihnen zu bleiben. Ein Blick auf den betreffenden Artikel bei Graßmann zeigt, wie *páry arṣati* zwei stehende Objekte hat, *vā́ram* (*vā́rāṇi*) und *kóśam*; überhaupt ist, wie schon Hillebrandt (185) gesehen 30 hat, für den *kóśa* die Präposition *pári* charakteristisch. In den *camū́* dagegen läßt er sich nieder und verharrt dort: IX, 72, 5 *vér ná druṣác camvòr ā́sadad dhárih*; oft wird er *camūṣád* genannt.

Eine weitere ebenfalls schon von Hillebrandt bemerkte Eigenschaft des *kóśa*, die ihn von den *camū́* unterscheidet, ist, daß er

---

1) Eine Hauptschwierigkeit beim Entwerfen dieses Bildes beruht darauf, daß die Texte sich oft von der Reihenfolge der einzelnen Vorgänge emanzipieren. Wenn es z. B. IX, 86, 26 vom Soma heißt *gáḥ kṛṇvānó nirṇíjam . . . pári vā́ram arṣati*, darf daraus so wenig gefolgert werden, daß er beim Durchfließen des Siebes schon den Milchbeisatz hat, wie man etwa aus IX, 109, 15 *góbhiḥ śrītásya nṛ́bhiḥ sutásya* entnehmen könnte, daß ihm dieser Beisatz schon im Moment der Pressung beiwohnt.

2) Geht hierauf auch der *tripṛṣṭhá trivandhurá rátha* IX, 62, 17, in dem Soma einherfährt?

3) Hillebrandt 209 Anm. 2 denkt dabei an den Soma mit den drei Beisätzen von süßer, saurer Milch, Gerste. Mir scheint eine derartige Deutung im Prinzip durchaus zutreffend, aber warum sollen wir uns nicht an v. 9 halten und entsprechend an unvermischten Soma und an solchen mit süßer resp. saurer Milch denken?

stehend *madhuścút* heißt (s. die Materialien bei H. 189; vgl. 243). Im Unterschied von H. glaube ich, daß dabei *mádhu* als poetische Bezeichnung von Wasser zu verstehen ist. Wie ganz der Honig für den Veda — abgesehen etwa vom Aśvinkult — im Hintergrund steht, hat H. selbst zutreffend ausgeführt. Es bedarf aber kaum der Bemerkung, daß man es liebte das Wasser als *mádhu* zu verherrlichen (man vergleiche etwa das auf die Einholung des Wassers zum Somaopfer bezügliche Lied X, 30; *mádhu kṣaranti síndhavaḥ* I, 90, 6 usw.). Das *jínvan kóśam madhuścútam* IX, 12, 6, neben dem *samudrásyā́dhi viṣṭápi* steht, vergleicht sich dem *nadyò ajinvat* IX, 9, 4. Daß der *kóśa*, der *madhuścút* heißt, die Stätte der Vermischung des Soma mit Wasser ist, hat H. selbst (S. 186) hervorgehoben. Wir werden weiter unten den *kóśa* dem *ādhavanīya*, dem Wassermischungsgefäß des späteren Rituals, vergleichen: nun halte man die mit dem Namen des Ādhavanīya sich zusammenschließende Wendung[1]) *mádhāv ā́ dhāvatā mádhu* IX, 11, 5 (*mádhau*, meine ich, auf Wasser bezüglich, *mádhu* auf den Soma) neben *apsú dhūtáḥ* IX, 62, 5, vgl. X, 104, 2[2]), *ém enam apsú dhāvata* VIII, 1, 17, *etád vā́ apā́ṃ nāmadhéyaṃ gúhyaṃ yád ādhāvā́ḥ* Ts. III, 3, 4, 1, *mā́dhviṣu* (offenbar zu erg. *apsú*) *te śukra śukrám ā́ dhūnomi* das. III, 3, 3, 1, *tāsv* (scil. *apsu*) *adhvaryav ādhāvendrāya somam* Śāṅkh. Śr. VI, 7, 10: wenn zu diesem Spruch die Variante vorliegt *tāsv adhvaryo indrāya somam sotā* usw. (Ait. Br. II, 20), so ergibt sich wohl als Bild des Herganges dies, daß der Soma gleich anfangs in das Wasser gelangte, in dem das *ādhavana* stattfand (vgl. *ádrayas tvā bapsati gór ádhi tvacy àpsú tvā hástair duduhur manīṣíṇaḥ* IX, 79, 4, *táṃ tvā hastíno mádhumantam ádribhir duhánty apsú vṛṣabháṃ dáśa kṣípaḥ* 80, 5). Ich verweise noch auf *apó vásānaḥ pári kóśam arṣati* IX, 107, 26; *vṛ́ṣeva yūthā́ pári kóśam arṣasy apā́m upásthe vṛṣabháḥ kánikradat* IX, 76, 5; vgl. H. 186.

Der eben beschriebene Vorgang nun geht der Reinigung des Soma in der Schafhaarseihe voran. Hierfür ist eine Hauptstelle IX, 74, 9 *adbhíḥ soma papṛcānásya te rásó 'vyo vā́raṃ ví pavamāna dhāvati*. So wird auch IX, 17, 3 *átyūrmiḥ . . . pavítre arṣati* dahin zu verstehen sein, daß der Soma erst die Wasserwogen durchschreitet, dann zur Seihe gelangt. Dies Ergebnis wird man dann leicht in andern Stellen wiederfinden, die bei der Neigung der

1) Vgl. Kāty. Śr. IX, 5, 6 *ādhavanīye 'vadhāyādhūya*.

2) Vgl. über *ā-dhāv* und *dhūtá* Hillebrandt S. 216f. Seine Loslösung des *dhūtá* (ein Teil der jüngeren Vedatexte sagt dafür *dhautá*) von *ā-dhāv* kann ich nicht annehmen. Das Verb *ā-dhāv* steht regelmäßig neben *su*; genau so *dhūtá* neben *sutá*. Wie *ā-dhāv* so hat auch *dhūtá* den Lokativ *apsú* neben sich. Man vergleiche das Nebeneinander VIII, 1, 17 von *sótā*, *ā . . . apsú dhāvata, gavyā́ vástreva vāsáyantaḥ* mit IX, 62, 5 *apsú dhūtáḥ, sutáḥ, svádanti gā́vaḥ*. Wenn da und anderwärts das *dhūtáḥ* dem *sutáḥ* voransteht, darf darauf in Anbetracht des S. 464 Anm. 1 Bemerkten kein Gewicht gelegt werden.

vedischen Dichter zur ungenanen Behandlung der Zeitfolge für sich allein nichts heweisen würden: so IX, 86, 7 *pári kóśam arṣati, vŕṣā pavítram áty eti*, v. 8 *nadyò ví gāhate, apā́m ūrmíṃ sacate . . . ádhy asthāt sā́nu*, vgl. auch daselhst v. 3; IX, 2, 5; 78, 1;
5 85, 10; 92, 4; 96, 13; 100, 7. Ungenaue Ausdrucksweise (oder vielleicht andre Gestalt der betreffenden Verrichtung?) scheint mir an den Stellen vorzuliegen, die Entgegengesetztes ergeben würden: IX, 23, 4; 36, 2; 66, 11.

Von der Seihe weiter läuft der Soma in Gefäße, die bald
10 *kaláśa*, hald *camū́* heißen, und mischt sich dort mit Milch.

Auf die Berührungen der Termini *camū́* und *kaláśa* hat schon H. S. 187 hingedeutet. Sie gehen in der Tat sehr weit. Dem häufigen *camū́ sutáḥ, camvòḥ sutáḥ* steht zur Seite *kaláśe sutáḥ* IX, 67, 15, vgl. 63, 3. Wie es vom Soma oft heißt *camū́ṣu sīdati*
15 und ähnlich, heißt es ehenso stehend *kaláśeṣu sīdati*; von den Belegstellen dieser Wendung nennt eine zugleich die *camū́*: IX, 86, 47 *yád góbhir indo camvòḥ samajyáse ā́ suvānáḥ soma kaláśeṣu sīdasi.* Der *ā́pūrṇaḥ kaláśaḥ* III, 32, 15 vergleicht sich den *camvàḥ súpūrṇāḥ* VIII, 2, 8. Zu *kaláśā̃ ā́ viveśa* IX, 96, 22 (vgl.
20 62, 19) vgl. *camvòr ā́ viveśa, camvòr ā́ viśa* 96, 20. 21.

Vor allem stimmen *kaláśa* und *camū́* auch darin, daß der Soma sich gereinigt hat, wenn er in sie hineinläuft, in ihnen sich niederläßt. In Bezug auf den *kaláśa* wird das mehr oder weniger ausdrücklich gesagt IX, 8, 6; 18, 7; 60, 3; 68, 9; 86, 6. 9. 19. 22;
25 92, 6; 96, 23; 97, 4; 106, 7; vgl. auch 12, 5; 17, 4. In Bezug auf die *camū́*: IX, 62, 16; 72, 5; 92, 2; 96, 21; 97, 37; 99, 6. 8; 103, 4; 107, 10; vgl. auch 36, 1; 97, 2. 46. 48; 107, 18. Weiter herrscht auch darin Ühereinstimmung, daß in *kaláśa* wie *camū́* Mischung mit Milch stattfindet; vgl. für *kaláśa* IX, 8, 6; 62, 19;
30 72, 1; 85, 5; 93, 2; 97, 22 (danach 86, 16 zu verstehen)[1]), für *camū́* IX, 86, 47; 93, 3.

Ich füge einige Stellen an, aus denen hervorgeht, daß es ein Holzgefäß ist oder daß es Holzgefäße sind, in die der Soma aus der Seihe läuft und in denen er sich mit Milch mischt: IX, 7, 6;
35 45, 5; 62, 8; 78, 2; 86, 31; 89, 1; 95, 1; 98, 2; 107, 10. 18; bei den heiden letzten Stellen steht ausdrücklich *camū́, camvòḥ* dabei. So gewinnt die beliehte Vergleichung des in den *camū́* oder in den *kaláśa* sich niederlassenden Soma mit einem im Wald, auf einem Baum sich niederlassenden Vogel verstärkte Bedeutung.

40 Weiter führe ich zur Bestätigung der hier angenommenen Reihenfolge der Vorgänge noch einige Stellen an, welche die Mischung des Soma mit der Milch als das spätere teils gegenüher seiner Ver-

1) Diese Stellen zeigen, wie IX, 96, 22 aufzufassen ist. Wenn 68, 9; 96, 14 beim *kaláśa* Wasser und Milch als mit dem Soma vereint erwähnt werden, braucht nicht gemeint zu sein, daß das Wasser erst im *kaláśa* beigemischt wurde.

einigung mit dem Wasser, teils gegenüber der Reinigung in der Seihe behandeln: IX, 2, 4; 14, 1—3; 24, 1—2; 26, 1—2; 66, 13; 107, 18. — IX, 8, 5; 64, 13; 107, 8—9.

Der bisher von uns beobachteten Übereinstimmung im Auftreten von *camú* und *kaláśa* steht nun aber ein in die Augen 5 fallender wesentlicher Unterschied beider Begriffe gegenüber: *kaláśa* erscheint allein im Singular und Plural[1]), bei *camú* dagegen ist der Dual sehr häufig. Wenn mehrfach Himmel und Erde als die beiden *camú* benannt werden, zeigt sich der Nachdruck, der auf diesen dualischen Zug fällt. Die Annahme, daß an der betreffenden 10 Stelle des Ritus von den Einen zwei (oder event. mehrere) *camú*, von den Andern etwa mehrere *kaláśa* verwandt wären, ist unzulässig; IX, 86, 47 sehen wir die beiden *camú* und die *kaláśa* in derselben Prozedur erscheinen.

Der Punkt der Untersuchung, an dem wir dieser Frage gegen- 15 übertreten, ist vielleicht der richtige, von der bisher eingehaltenen Richtung abgehend nunmehr die Daten des jüngeren Rituals mit den ṛgvedischen zu konfrontieren.

Der *kaláśa* des Ṛv., sofern er in der Einzahl und in der hier betrachteten rituellen Umgebung auftritt, stellt sich, meine ich, 20 von selbst zum *droṇakalaśa* der jüngern Veden, in den der Soma durch das darüber gebreitete Pavitra rinnt, wie es IX, 86, 22 heißt *pávasva soma ... sṛjāná indo kaláśe pavítra ā.* Die Ritualtexte setzen häufig *kaláśa* für *droṇakalaśa* (Caland-Henry I, XXX); der Ṛv. selbst sagt in demselben Vers (IX, 67, 14) vom Soma *ā kaláśeṣu* 25 *dhāvati* und *abhí dróṇā kánikradat.* Auf die Übereinstimmung der bei *dróṇa* und *kaláśa* erscheinenden Verba weist Hillebrandt 192 hin. Auch Geldner (Gloss.) erklärt *k°* als *droṇakalaśa.*

Die *camú* finden sich bekanntlich unter diesem Namen in den späteren Texten nicht wieder. Es liegt nahe, zu erwarten, daß sie 30 es doch, in größerer oder geringerer Identität des Alten und des Neueren, der Sache nach tun werden. Man hätte offenbar zu fragen, ob der jüngere Veda Somagefäße kennt, die in nächster Nähe des Droṇakalaśa in charakteristischer Zweizahl erscheinen: wo dann weiter in Frage käme, ob der Plural von *camú* und von *kaláśa* 35 etwa jene beiden Gefäße und dazu den Droṇakalaśa bezeichnet.

Diese Fragestellung scheint die Antwort geradezu aufzudrängen: der Ādhavanīya und Pūtabhṛt der jüngeren Texte. Es heißt Maitr. Saṃh. IV, 5, 9 (p. 77, 12. 13): *mūrdhā́ droṇakalaśáḥ kukṣī́ kaláśau*, wo Hillebrandt (187) — ohne an die *camú* zu denken — 40 mit Recht den Parallelstellen und der Kommentarliteratur entnimmt, daß die *kaláśau* Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind[2]).

---

1) Der einzige Dualbeleg VI, 69, 2, wo das Götterpaar Indra und Viṣṇu *kaláśā somadhā́nā* genannt wird, ist irrelevant.

2) So sagt auch der Kommentar zu Kāty. Śr. IX, 2, 20. 21: *pūtabhṛtsaṃjñakaṃ mahākalaśam, ādhavanīyasaṃjñakaṃ dvitīyaṃ mahākalaśam.* Auf

Ich greife, um die stehende Wiederkehr dieser Zusammenordnung von Ādhavanīya und Pūtabhṛt und dann dieser beiden und des Droṇakalaśa zu veranschaulichen, aus der großen Masse der Materialien noch ein paar Stellen heraus.

Man blickt an einer bestimmten Stelle des Opfers Pūtabhṛt und Ādhavanīya an mit dem Spruch *dvau samudrau*, den Droṇakalaśa mit dem Spruch *dve dradhasī* (Āpastamba Śr. XII, 18, 17. 18; Ts. III, 2, 2, 1. 2): darin tritt ebenso die Beiordnung aller drei Gefäße wie die Zusammenschließung von Pūtabhṛt und Ādhavanīya zu einer engeren Gruppe zu Tage. — Vs. XIX, 27 werden nebeneinander *droṇakalaśa* und *ambhṛṇaú* (vgl. Śat. Br. IV, 5, 6, 3. 4) genannt; daß die in diesem Dual zu engerer Einheit zusammengefaßten Gefäße Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind, ergibt sich aus Kāty. Śraut. IX, 7, 13 (vgl. Caland-Henry I, 122 Anm.). — Vs. XVIII, 21 erscheinen nebeneinander *pūtabhṛ́t* und *ādhavanī́ya*, vorher, durch einige Zwischenglieder von ihnen getrennt, der *droṇakaláśa*. — Āpastamba XII, 2, 10. 12 wird vorgeschrieben, die drei Gefäße hinzustellen mit drei Teilen eines Spruches (Ts. III, 1, 6, 1. 2), welche, jeder mit demselben Wort *yunájmi* anfangend, nach einander Erde, Luftreich und Sūrya nennen. — Ts. III, 2, 1, 2. 3: *droṇakalaśá ādhavanī́yaḥ pūtabhṛ́t, tā́n yád ágṛhītvopākuryā́t pávamānaṃ ví chidyeta*; es folgen Sprüche für ihre Berührung.

Trotz dieser Tatsachen glaube ich doch, daß gegen die hier in Betracht gezogene Identifizierung von Ādhavanīya und Pūtabhṛt mit den beiden *camū́* die rituelle Verwendung jener Gefäße ernste Bedenken erweckt. Wir sahen, daß in die *camū́* der Soma nach seiner Reinigung kommt. Dies trifft auf den Pūtabhṛt zu, nicht auf den Ādhavanīya. Rudradatta sagt zu Āpastamba Śraut. XII, 2, 12: *apūtaḥ somo yasmin sambhriyate sa ādhavanīyaḥ, pūtaṃ yo bibharti sa pūtabhṛt*. Damit ist der Tathestand des Rituals zutreffend wiedergegeben; man sehe den Spruch Maitr. Saṃh. II, 11, 5 *pūtabhṛ́c ca mé 'pūtabhṛc ca me*, wo Vāj. Saṃh. XVIII, 21 für *apūtabhṛ́t ādhavanī́yaḥ* setzt, und man vergleiche die Angaben von Hillebrandt 198. 200, Rituallitteratur 129, Caland-Henry I, 158 ff. Den Ādhavanīya kennzeichnet schon sein Name als für die Behandlung des Soma mit dem Wasser in Betracht kommend[1]. Wir haben oben gesehen, daß im Ṛgveda das hierfür verwandte Gefäß der *kóśa* ist, den die auf ihn bezügliche Phraseologie von den *camū́* und dem *kaláśa* durchaus trennt. Auch darin sind Ādhavanīya und Pūtabhṛt von den *camū́* unterschieden, daß jene *mṛnmayau* sind (Rudradatta a. a. O.), diese hölzern.

So bleibt, meine ich, nichts andres übrig als zwischen ṛgvedischem und späterem Zustand eine Verschiedenheit anzunehmen, wie sie ja

die Dreiheit von Droṇakalaśa Pūtabhṛt Ādhavanīya nimmt Sāyaṇa in der Erklärung von VIII, 2, 8 Bezug (s. auch Hillebr. 185 Anm. 2).

1) Vgl. Hillebrandt 198. 213f.



in derartigen rituellen Verhältnissen und der auf sie bezüglichen Terminologie (man denke etwa an den Wandel der Bedeutung von *svárு*) vielfach begegnet. Ohne mir zu verbergen, daß hier über Vermutungen nicht hinauszukommen ist, versuche ich, mir von der betreffenden Verschiebung etwa folgendes Bild zu machen. 5

Zur ṛgvedischen Zeit wurde der gepreßte Soma zuerst im Kośa mit Wasser behandelt; dann lief er durch die Seihe in zwei offenbar einander gleiche oder sehr ähnliche Holzgefäße *camū́*[1]), wo er mit Milch versetzt wurde, um dann im Verlauf des Opfers in andern Gefäßen seiner weiteren Bestimmung zugeführt zu werden. Eine 10 allgemeinere Bezeichnung für Gefäße verschiedener Art war *kaláśa*. So konnte man sagen, daß der gereinigte Soma in den *kaláśa* (Sing.) oder in die *kaláśa* (Plur.) gelangte, während, wenn man speziell an die beiden zunächst in Betracht kommenden und wichtigsten dieser Gefäße dachte, man nicht von zwei *kaláśa* sprach, sondern 15 die jenen eigentümliche Bezeichnung *camū́* (Dual) wählte[2]), die dann auch im Plural, wie der Plural von *kaláśa*, für die ganze Masse der zur Verwendung gelangenden Gefäße gebraucht werden konnte.

Dann verschob sich dieser Zustand, indem man — wir können 20 natürlich nicht sagen aus welchen Gründen — die eine der beiden *camū́* nicht mehr der andern, sondern dem *kóśa*, der jetzt Ādhavanīya hieß, ähnlich machte. So bildeten unter den drei Gefäßen auch jetzt zwei ein Paar, aber in andrer Kombination als früher. Der Name *camū́*, dessen beide Träger jetzt nicht mehr einander 25 glichen, verschwand. Die eine *camū́*, die nach wie vor hölzern blieb, wurde *droṇakaláśa* genannt, die andere, jetzt irdene, *pūtabhṛ́t*. Die gleichartige Verwendung dieser beiden, in der sie sich als die

---

1) Hat diese Zweiheit etwas mit verschiedener, etwa auf *āśír*-Beimischung beruhender Beschaffenheit des Soma in den beiden Gefäßen zu tun? Ich erinnere an die drei *camvàḥ* und die drei verschiedenen Somas VIII, 2, 7—9 (oben S. 464 Anm. 3). Gehört es hierher, wenn später der im Droṇakalaśa befindliche Soma den Namen *śukra* führt und nach bestimmten Regeln seine Rolle gegenüber der des Soma im Pūtabhṛt abgegrenzt ist (Kātyāyana Śr. IX, 5, 19; Caland-Henry I, 206)? Daß Droṇakalaśa und Pūtabhṛt den allen beiden *camū́* entsprechen, versuche ich sogleich wahrscheinlich zu machen. Bezieht sich IX, 46, 4 h auf Füllung der beiden *camū́* mit verschiedenem resp. zu verschiedener weiterer Behandlung bestimmtem Soma?

2) Die Gesamtheit unserer Ausführungen ergibt, daß die Stelle des Opferapparats, auf die wir bei der Untersuchung von *camū́* geführt werden, nicht die ist, an die Hillebrandt dachte. Dieser (S. 165) entnahm dem Vers X, 91, 15, daß *camū́* ein Gefäß zum Opfern des Soma sei, und dachte daher an die Grahapātra des spätern Rituals. Aber wenn es dort heißt *ā́hāvy agne havír āsyè te srucī̀va ghṛtáṃ camvī̀va sómaḥ*, so braucht das, wie nun einmal ṛgvedische Vergleiche aussehen, für *camū́* nicht zu ergeben, daß der Soma damit geopfert wurde; es genügt, wenn er sich darin befand. Die Zeugnisse über *camū́* scheinen mir weitaus entschiedener auf die Zubereitung als auf die Opferung des Soma hinzuweisen. Wenn Indra bei Tvaṣṭar den Soma aus den *camū́* trank, so wird das ein Gewaltstreich des jungen Gottes gewesen sein, wie wenn man Wein aus dem Faß statt aus dem Glase trinken wollte.

Nacbkommen der alten beiden *camū́* zu erweisen scheinen, zeigt sich im Ritual deutlich[1]).

Der Wunsch nach vollkommener Sicherheit wie nacb eleganter Einfachheit der Ergebnisse hleiht bei dieser Annahme allerdings 5 nnbefriedigt. Vielleicht kommen Andere weiter. Soviel aber scheint mir festznstehen, daß die gegen die Vervielfältigung der Worthedentungen sicb richtende Tendenz auch in Bezug auf *camū́* sich bewährt. Allein Somagefäße — wie sich die aucb zu den Somagefäßen des spätern Rituals verhalten mögen — sind uns bei dieser 10 Untersucbung begegnet, nicht Mörser und nicht Preßbretter.

25. *asaścát, ásaścat, ásaścuṣī.*

Über diese Worte scheint mir auch durcb Bergaigne (Études, Journ. asiatique VIII, 4, 508 f.) nicht volles Licht geschaffen zu sein. Es ist lebrreich zu beobachten, wie hier — wenigstens 15 der Wahrscheinlichkeit nach darf so geurteilt werden — B.'s so berechtigtes Streben nach Vereinfachnng des Wörterbuchs seine Schranken findet.

Zunäcbst muß m. E. entscbiedener, als bisber geschehen, betont werden, daß in den Belegen der Vorstellungskreis von Kuh und 20 Melken auf das stärkste hervortritt. Wir finden in diesen Belegen *dhenú, dhenumátī* II, 32, 3; VIII, 31, 4; X, 69, 8; *pipyúṣī pīpáyat páyasvatī* II, 32, 3; III, 57, 6; VI, 70, 2; IX, 86, 18; das Verh *duh, dúhānā sudúghā sabardhúk* II, 32, 3; VI, 70, 2; VIII, 31, 4; IX, 85, 10; 86, 18; X, 69, 8; *dhā́rā bhū́ridhāra śatádhāra sahá-* 25 *sradhāra* III, 57, 6; VI, 70, 2; IX, 57, 1; 62, 28; 73, 4; 74, 6; 86, 27.

Weiter ist festzustellen, daß *ásaścat*, stets im Fem. *ásaścantī* vorliegend, und *ásaścuṣī* regelmäßige Determinativkomposita des Partizips mit der Negation sind (vgl. Knaner, KZ. 27, 19 f.). 30 *asaścát* dagegen wird durch den Akzent (Wackernagel, II, 295) deutlich als Bahuvrīhi gekennzeichnet[2]); dazu stimmt, daß es, häufig in femininischer Verwendung belegt, doch kein Fem. auf *-ī* bildet (*dhenúm asaścátam* u. dgl.). Daß es sich bei *ásaścat* und *asaścát* um denselben Vorstellungsinhalt handelt, zeigt ein Blick auf die 35 Belege; offenbar aher ist, dem Unterschied der Kompositenklasse entsprechend, dieser Inbalt beidemal in etwas verscbiedener Form gefaßt.

Das Schlußglied des Bahuvrīhi, *saścát*, liegt I, 42, 7; III, 9, 4; VII, 97, 4 vor. Daß diese Stellen in denselben Vorstellnngskreis 40 wie die jener negativen Komposita einznbeziehen sind, wird von

1) Ausbreitung der Seihe über dem Droṇakalaśa: Caland-Henry I, 159 etc.; über dem Pūtabhṛt: daselbst 169. 177 etc.; gleichartige Funktion beider Gefäße neben einander: daselbst 206. 235 f.; Weber, Ind. Stud. X, 384. 385. 387; Yajñeśvaraśarman bei Hillebrandt 199 Anm. 1.

2) Anders Knauer 57, Wackernagel II, 216.

Bergaigne nicht genügend gewürdigt. Es scheint doch an sich klar und wird zum Überfluß durch das Auftreten von *áti sṛ́dhaḥ* neben *áti saścátaḥ* III, 9, 4 — vgl. *asṛ́dham* neben *yā́ . . . ásaścuṣī* IX, 86, 18 — bestätigt.

Längst ist das zu all dem gehörige Verbum finitum in VIII, 51, 7 *kadā́ caná starī́r asi néndra saścasi dāśúṣe* erkannt[1]). Wie wir für den Vorstellungskreis jener verneinenden Zusammensetzungen *dhenú* usw. charakteristisch fanden, so erscheint hier, genau entsprechend, das Gegenteil von *dhenú, starī́*, mit der Negation.

Ich glaube dem hier besprochenen Kreise von Stellen schließlich noch die folgenden zwei — nach dem Vorgang von Böhtlingk-Roth bezw. Joh. Schmidt (Kritik der Sonantentheorie 64, KZ. 25, 71) — mit Sicherheit zurechnen zu dürfen: I, 117, 20 *ádhenuṃ dasrā staryàṃ víṣaktām ápinvataṃ śayáve aśvinā gā́m*; VI, 63, 8 *dhenúṃ na íṣam pinvatam ásakrām.* Die Umgebung, in der *víṣaktām* (das danach zu *sac* zu stellen ist) und *ásakrām* steht, stimmt in der Tat auf das schlagendste zu derjenigen der *asaścat*-Belege: an beiden Stellen haben wir die Vorstellung der *dhenú* und das Verb *pinv-*; an der ersten auch *starī́* wie VIII, 51, 7; an der zweiten handelt es sich um die *íṣ*, welche IX, 86, 18 *pipyúṣī* und *ásaścuṣī* heißt (vgl. auch die *íḷā dhenumátī*, die *ásaścanti* ist, VIII, 31, 4)[2]). Caland, den ich befragte, ob ihm aus der Rituallitteratur hierher gehörige Ausdrücke bekannt sind, antwortete verneinend.

Den Eindruck Bergaigne's, daß dies *saścasi* formell mit dem sonst geläufigen *saścati* identisch ist, wird man in Anbetracht der Seltenheit dieser Präsensbildung das gebührende Gewicht beilegen. Aber wie ist die Bedeutung zu vermitteln?

Bergaigne denkt bei VIII, 51, 7 an „tu ne te mets pas à la suite du sacrificateur“ in dem Sinn von „tu n'attends pas qu'il demande“. Daß das eine Verlegenheitshypothese ist, sagt er selbst. Und ich glaube, die bisherigen Ausführungen erweisen deutlich genug den engen Zusammenhang der betreffenden Ausdrücke mit

1) Darf hierher wegen der oben hervorgehobenen stehenden Verbindung dieser Wortgruppe mit *dhā́rā* auch Ts. III, 3, 3, 2 *divó dhā́rā asaścata* gezogen werden? Ich glaube nicht; vgl. Maitr. Saṃh. II, 7, 16 (p. 100, 4).

2) *áskra*, von Joh. Schmidt a. a. O und Osthoff, Arch. für Rel. VIII, 62 f., zu *sac* gestellt, steht III, 6, 4 in auffallender Nähe von *sabardúghe dhenū́*. Ich sehe doch nicht, wie es mit den hier besprochenen Ausdrücken in Verbindung gebracht werden kann; es drückt etwas Günstiges, keine Hemmung aus. Wenn auch der Akzent befremdet, wird doch dem dreimal überlieferten Wort gegenüber die Vermutung *áskra* ausgeschlossen sein (die Variante *áskrā(ḥ)* TB. II, 8, 6, 3 ist irrelevant). Nicht sicher läßt sich ausmachen, ob die *āsaktí*, die X, 85, 28 (mit Parallelen Av. XIV, 1, 26 und in der Gṛhyaliteratur) bei der Hochzeit vertrieben wird, hierher oder (wohl wahrscheinlicher) zu *ā-sañj* gehört; ich verweise über den betreffenden Gebrauch auf Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 67 und namentlich Zachariae, WZKM. XVII, 144 ff. 211. Schwerlich hierher zu ziehen ist *sákmyaṃ góḥ* III, 38, 7.

dem Vorstellungskreis des Melkens u. dgl., um jene Vermutung auszuschließen.

Soll man vielleicht bei Wurzel *sac* hier an verfolgende, sich anheftende böse Wesen denken (vgl. VII, 61, 5 *drúhaḥ sacante ánṛtā jánānām* usw.)? Damit wäre *saścát* und *asaścát* gut erklärt. Jenes wäre Bezeichnung schädlicher Mächte, die sich — ausschließlich oder vorwiegend — in den Kühen einnisten und deren Milchproduktion stören. Daß das alte Indien an Mächte dieser Art glaubte, ist selbstverständlich, übrigens auch ausdrücklich bezeugt (meine Rel. des Veda 272). *asaścát* wären dann Kühe, ihnen verwandte Wesen, von ihnen ausgehende Milchströme, die von solchen *saścátaḥ* frei sind. Aber man gerät in Schwierigkeit bei *ásaścanti*, *ásakrā*[1]), *saścasi*. Denn der Gebrauch dieser Worte zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß als das Wesen, welches *saścati*, nicht der Kobold zu denken ist, sondern die Kuh, ihr Milchstrom, oder was sonst einherströmt oder Ströme entsendet. Von Indra, sofern er nicht *starí* ist, heißt es ja *ná saścasi* VIII, 71, 7; *ásaścantī*, *ásaścuṣī*, *ásakrā* ist III, 57, 6 die *dhā́rā*, IX, 86, 18 die *íṣ*, ebenso VI, 63, 8 die mit einer *dhenú* verglichene *íṣ*, VIII, 31, 4 die *íḷā dhenumátī*, VI, 70, 2 die als Kühe gedachten *ródasī*. So ist, meine ich, für *saścasi* in diesem Sinn die Auffassung als „du stockst", „du bist versiegt" oder ähnlich schwer abzuweisen[2]). Daß dies aus dem geläufigeren Sinn von *saścati* durch Vermittelung der Vorstellung des Festhaftens, Anklebens u. dgl. herzuleiten ist, möchte ich bezweifeln; der betreffende Bedeutungsübergang erscheint als recht gezwungen. So wird schließlich doch, meine ich, Trennung von jenem *saścati* das Wahrscheinliche bleiben, wo sich dann, wie längst erkannt ist, etymologische Verknüpfung mit Worten verwandter Sprachen von der Bedeutung „trocken sein, versiegen" leicht darbietet: man denke an lit. *sèkti* „versiegen, vertrocknen", vielleicht auch — doch ist dies recht zweifelhaft — an griech. *ἄσπετος* (ursprünglich „unversieglich" ??); vgl. Fick, Vgl. Wörterb. I⁴, 560, Bartholomae, IF. 7, 90, Anm. 1. Verwandtschaft mit irisch *sesc* „trocken", *seisc* „unfruchtbare Kuh" (Pedersen, KZ. 38, 389) scheint minder glaublich (vgl. Bartholomae, KZ. 29, 525; Walde, Lat. etym. WB. unter *siccus*). Siehe zu der Frage auch Brugmann, Grundriß II², S. 130. In jedem Fall muß dann weiter *saścát* (vgl. *vahát*, *sravát*) die Stockung oder das Versiegen

1) Dies ist offenbar Karmadhāraya, nicht Bahuvrīhi; vgl. Knauer, KZ. 27, 47 f.

2) Oder ist denkbar, daß der Gebrauch von *sac-* hier an *nirṛthám sacantām*, *asatā́ sacantām*, *támasā sacantām* anzuschließen wäre, so daß es sich um Kühe usw. handelte, die einer schädlichen Wesenheit anheimgefallen sind (also ähnlich wie bei der vorher erwähnten Auffassung, nur in umgekehrter Richtung angesehen)? Diese Wesenheit wäre stehend (aus abergläubischer Rücksicht?) unbezeichnet geblieben. *saścát* wäre dann das Anheimfallen an eine derartige Wesenheit. Für wahrscheinlich halte ich das Alles nicht.

einer Flüssigkeit, speziell der Milch resp. der mit ihr verglichenen Güter sein; wie gut das besonders VII, 97, 4 paßt, ist klar. *asaścát* ist, wer mit solchem Schaden nicht behaftet ist[1]). Wenn in zwei Āprīstellen (I, 13, 6; 142, 6, unter einander so nahe stehend, daß sie als ein Beleg gerechnet werden können), die göttlichen Tore so heißen, bedenke man, daß gleichfalls in Āprīliedern von eben diesen gesagt wird VII, 2, 5 *śíśuṃ ná mātárā rihāṇé*, I, 188, 5 *dúro ghṛtāny akṣaran*. *asaścátaḥ* sind auch die himmlischen Ströme II, 25, 4. M. E. mit Unrecht aber beziehen Einige auf die Ströme IX, 73, 4; 74, 6; 85, 10. An der letzten Stelle werden als Subjekt ausdrücklich die *venā́ḥ* genannt, und die genaue Übereinstimmung des Ausdrucks läßt keinen Zweifel, daß eben diese Genien, männlich bezw. weiblich gedacht, auch an den beiden andern Stellen gemeint sind.

26. *iṣṭí, éṣa.*

Es handelt sich bei *iṣṭí* darum, Zugehörigkeit zu *yájati*, *iccháti* oder *iṣyati* (*iṣṇā́ti*) zu ermitteln; gegen das letztgenannte Verb entscheidet nicht, daß bei ihm *seṭ*-Wurzel vorliegt.

Auf *iccháti* deutet zunächst die klare Zugehörigkeit von *gáviṣṭi* (*áśvamiṣṭi, páśvaïṣṭi*) zu diesem Verb. Man bemerke, daß bei *iṣṭí* wie bei *gáviṣṭi* Neigung zum Dativ hervortritt[2]). Mit IX, 108, 10 *jínvā gáviṣṭaye dhíyaḥ* vergleicht sich I, 112, 2 *yā́bhir dhíyó 'vathaḥ kármann iṣṭáye*[3]).

Von der letzterwähnten Stelle wird Niemand die unmittelbar benachbarte trennen I, 112, 1 *īḷe . . . agníṃ gharmáṃ surúcaṃ yā́mann iṣṭáye*, und mit dieser wiederum gehört zusammen V, 44, 4 *prá va eté suyújo yā́mann iṣṭáye nícir amúṣmai yamyà ṛtāvṛ́dhaḥ, suyántubhiḥ sarvaśāsaír abhíśubhiḥ krívir nā́māni pravaṇé muṣāyati*. Ehe wir auf diese Stellen näher eingehen, machen wir dafür, daß bei *yā́mann iṣṭáye* an *iccháti* oder doch jedenfalls nicht an *iṣṇā́ti* zu denken ist, die bestätigende Parallele IX, 88, 3 geltend *vāyúr ná yó niyútvāñ iṣṭáyāmā*: andernfalls hieße es **iṣitáyāmā*. Neben dieser Stelle sei hier auch gleich VII, 92, 3 erwähnt *prá yā́bhir yā́si dāśvā́ṃsam áchā niyúdbhir vāyav iṣṭáye duroṇé*: wie IX, 88, 3 sind hier die Elemente *vāyú*, *niyút*, *yā* und *iṣṭá-* resp. *iṣṭáye* mit einander vereint, so daß über die Trennung dieses

1) Nach dem Ausgeführten bedarf Geldner's (Glossar) Übersetzung von *saścát* „Hemmnis, Schwierigkeit, Klippe, Gefahr" und seine von „nicht verweigernd" resp. „sich nicht sperrend" (Gloss. S. 218) ausgehende Bedeutungsanordnung für die von ihm untereinander gleichgesetzten Worte *asaścát* und *ásaścat* keiner näheren Prüfung.

2) Es überrascht, beiläufig bemerkt, daß das nicht auch von dem vielmehr den Loc. pl. bevorzugenden *díviṣṭi* gilt. Man wird dies doch nicht von *gáviṣṭi* trennen.

3) Auch, mit einem andern, weiterhin zu erörternden Kompositum, VIII, 86, 2 *dhíyaṃ dadathur vásyaïṣṭaye*.

iṣṭáye von *iṣṇāti* und doch wohl auch über seine Zugehörigkeit zu *icchāti* kaum Zweifel bleibt. Wir schließen aus der Vergleichung von VII, 92, 3, daß in der Benennung Vāyu's IX, 88, 3 als *iṣṭáyāmā* daß *yāman* auf sein Einherziehen (er ist ja auch *dyutádyāmā* VI, 94, 4), nicht auf Bittgänge der Frommen geht. Vāyu fährt mit seinem Vielgespann um für den Frommen Güter zu erstreben (*yāsi . . . iṣṭáye*); daher ist er *iṣṭáyāmā* d. h. eine Fahrt tuend, die sich auf das *iṣṭám* richtet, man könnte auch sagen die *iṣṭáye* geschieht[1]). Vāyu wird auch sonst noch zur *iṣṭí* in Beziehung gesetzt. Man ruft Soma an IX, 97, 42 *mátsi vāyúm iṣṭáye rádhase ca*: diese von Vāyu zu betreibende, neben *rádhas* genannte *iṣṭí* ist offenbar, mit einem weiterhin zu besprechenden Ausdruck, eine *vásyaïṣṭi*, ein Suchen nach der Erlangung *vásvaḥ . . . rádhyasya* (X, 77, 6). In dem oft wiederholten Verse Av. VII, 4, 1 wird zu Vāyu gesagt: mit deinen vielen Rossen *iṣṭáye . . . vahase*. Derselbe Gott ist *krandádiṣṭi* Ṛv. X, 100, 2, wohl „unter Gebrüll sein Suchen betreibend" (vgl. I, 36, 8 *krándad áśvo gáviṣṭiṣu*; ich verweise über dies Wort und über *bhandádiṣṭi* auf Wackernagel, Ai. Gramm. II, 292. 319). Das hier überall gemeinte Suchen des Gottes nach Gütern natürlich im Interesse des Menschen (vgl. z. B. VII, 102, 1 von Parjanya: *sá no yávasam icchatu*) kann offenbar auch mit gleichartigem Suchen des Menschen selbst, welches der Gott begünstigt, alternieren. Es hieße pedantisch allzu enge Schranken setzen, wollte man die Anerkennung der einen Auffassung zur Ausschließung der andern machen. So werden wir an der noch übrig bleibenden Stelle über Vāyu X, 92, 13 *prá naḥ pūṣā́ carátham viśvádevyo 'pā́ṃ nápād avatu vāyúr iṣṭáye* kein Bedenken tragen, Vāyu als den Begünstiger des Beters bei dessen Suchen nach Gütern zu verstehen[2]).

Wir kehren nach Erledigung dieser Stellen zu I, 112, 1 und V, 44, 4 zurück. I, 112, 1 verstehe ich, daß der Sänger Agni preist „damit er auf seiner Fahrt (nach Gütern) suche". Dunkel ist die zweite Stelle: bei ihrer Zugehörigkeit zu dem schlimmen Lied V, 44 kein Wunder. Ich gebe kurz meine Vermutung, deren Unsicherheit ich nicht verkenne. „Vorwärts für euch (Dat. ethicus des ZDMG. LIX, 362 besprochenen Typus) mögen diese wohlangeschirrten, auf ihrer Fahrt um (nach Gütern) zu suchen, jenem die sich abwärts bewegenden, das Recht mehrenden Zwillings-

1) Hier sei auf Ts. III, 2, 8, 4 *iṣṭéna yā́mann ámatiṃ jahātu saḥ* hingewiesen.

2) Geldner, Ved. Stud. III, 117 übersetzt: „Unsern Weg soll . . . Vāyu nach Wunsch behüten"; „*iṣṭáye* wohl = *kā́māya*". Ich denke, die *iṣṭí* ist nicht der Wunsch nach göttlichem Schutz, sondern die Bewegung des Suchens, die auf dem gottgeschützten Wege vorwärts gehen wird. — Der Vers geht weiter *ātmánaṃ vásyo abhí vā́tam arcata tád aśvinā suhavā yā́mani śrutam.* Da haben wir dicht hintereinander zwei der mit *iṣṭáye* stehend zusammengehörenden Vorstellungen; man denke an *vásyaïṣṭaye* und *yā́mann iṣṭáye.*

schwestern (bringen)“. Die *nícīr . . . yamyà ṛtāvṛ́dhaḥ* sind offenbar die Wasser. Dann liegt es nahe *amúṣmai* vom Soma zu verstehen und der Bemerkung L u d w i g 's (IV, 210) Recht zu geben: „Die Strophe behandelt wohl das *aponaptriyam*: die *suyujaḥ* sind die Priester“ [1]). Diese sind mit angeschirrten Rossen verglichen; ihr Gang ist entsprechend ein *yā́man*. Dazu stimmt, meine ich, in der zweiten Vershälfte *krívíḥ*, das, was auch die Wortbedeutung sein mag (an „Schlauch“ oder dgl. glaube ich nicht), sehr wohl auf Soma gehen kann (vgl. IX, 9, 6, wo ebenfalls von Soma's Verhältnis zu den Wassern die Rede zu sein scheint. *pravaṇé* paßt gut zu diesem Vorstellungskreis, vgl. IX, 69, 7): wird vom Soma gesagt, daß er den mit ihm sich mischenden Wassern den Namen raubt, d. h. diese in solcher Vermischung aufhören Wasser zu heißen?

Kann nun vielleicht das Band, daß alle diese Materialien an *icchá́ti* vielmehr als an *yájati* bindet, lose scheinen, so werden zu seiner Verstärkung die nunmehr zu betrachtenden Verhältnisse beitragen.

Zu den besprochenen beiden Stellen von I, 112 stehen in einer Nachbarschaft, welche Loslösung als gewaltsam erscheinen läßt, die folgenden beiden von I, 113: Uṣas hat alle Wesen erweckt, v. 5 *ābhogáya iṣṭáye rāyá u tvam*, v. 6 *iṣṭáye tvam ártham iva tvam ityaí*. In v. 5 wird *iṣṭáye* dem *iccháti* zugewiesen durch die Parallele aus derselben Hymnengruppe I, 110, 2 *ābhogáyam prá yád icchánta aítana*. In v. 6 paßt das *ártham ityaí* evidentermaßen zur gleichen Auffassung. Es ist klar, daß da mit *iṣṭáye* gemeint ist, was auch — wir berührten dies Kompositum schon oben — *vásyaïṣṭaye* heißt (drei Belege, sämtlich mit dem auch für *iṣṭí* charakteristischen Dativ). Dies Wort seinerseits wird — doch dessen bedürfte es ja nicht — mit *iccháti* zusammengehalten durch I, 109, 1 *vásya icchán* (auch Av. VII, 103, 1). Im Vorübergehen sei auf die in prähistorische Zeit zurückführende Übereinstimmung dieses *vásyaïṣṭaye* mit dem avestischen *ištəe vaṅhavhąm* Yasna 60, 4 (auch der Kasus derselbe!) hingewiesen.

Außerhalb der dativischen Belege ist für die Zugehörigkeit von *iṣṭí* zu *iccháti* noch bezeichnend I, 62, 3 *índrasyā́ṅgirasāṃ ceṣṭaú vidát sarámā tánayāya dhāsím*; *vid* „finden“ ist ja das stehende Korrelat von *iṣ* „suchen“. Mit dieser Stelle dürfen wir VI, 11, 3 zusammenordnen, wo gleichfalls die Aṅgiras neben dem Loc. *iṣṭaú* genannt sind: *vépiṣṭho áṅgirasāṃ yád dha vípro mádhu chandó bhánati rebhá iṣṭaú*.

1) Daß auf die Sphäre des Opfers sich auch die verangehenden Verse beziehen, ist bei all ihrer Dunkelheit doch höchst wahrscheinlich. Der nächstfolgende Vers (5) scheint mir bei genau denselben Versteliungen zu verweilen, die wir hier für v. 4 annehmen. Es ist darin die Rede vem *sutegṛ́bh* und den *dhāravākí*, dem Priester, der in dem gepreßten Soma die Grahas schöpft, und den Litaneien bei dessen Herabströmen, dann von den *cittágarbhāḥ*, den *pátnīḥ*, denen er (Soma) beim Opfer entgegenwächst, d. h. den Wassern, deren Leibesfrucht (Agni) hell sichtbar ist.

Bei so vielen Anknüpfungen des *iṣṭí* an *icchátí* nun wird man, sofern nicht starke Hinweisungen auf Andres vorliegen, sich dem Versuch zuneigen, mit dieser einen Deutung des Worts überall auszureichen. Die Natur der Sache schließt ja absolute Gewißheit aus. Erhebliche Wahrscheinlichkeit, glaube ich, kommt dieser Auffassung doch zu. Um so mehr, als für das Derivat der Wurzel *yaj*, auf die einige Stellen hinzuweisen scheinen könnten, die jüngeren Veden die Gestalt *íṣṭi* ergeben, die denn auch im Ṛv. zweimal (I, 166, 14; X, 169, 2), ungezwungen auf Wurzel *yaj* beziehbar, vorliegt.

Von jenen Indizien, die für sich allein betrachtet bei einzelnen Belegen von *iṣṭí* auf Wurzel *yaj* deuten würden, finde ich die folgenden.

II, 1, 9 *tvám agne pitáram iṣṭíbhir náras tvám bhrātrā́ya śámyā tanūrúcam.* Man erinnert sich der häufigen Parallelität der Verba *yaj* und *śam*. Im Übrigen indessen genügt Anknüpfung an *icchátí* durchaus.

Das Kompositum *sā́dhadiṣṭi* kann man mit *yajñásya sā́dhanaḥ*, *yajñasā́dh* usw. zusammenstellen wollen. Die Möglichkeit bleibt, in dem *-iṣṭi* vielmehr *íṣṭi* als *iṣṭí* zu sehen. Der Gesamteindruck der ṛgvedischen Materialien deutet doch eher auf *iṣṭí*. Und nichts hindert dies als „Suchen“ zu verstehen. Vgl. VI, 56, 5 *gavéṣaṇam . . . siṣadho gaṇám.*

I, 125, 3 *ā́yam adyá sukŕ̥taṃ prātár icchánn iṣṭéḥ putrám vásumatā ráthena.* In Folgenden wird der *pr̥ṇán* verherrlicht, der zugleich *ijānā́* und *yakṣyámāṇa* ist (v. 4; vgl. das Kompositum *iṣṭāpūrtá*, dessen erster Bestandteil ja ohne jeden Zweifel zu Wurzel *yaj* gehört). Das in jedem Fall eigentümliche *iṣṭéḥ putrám* werden wir dadurch doch nicht gehindert zu *icchátí* zu stellen. Das Leitmotiv des Suchens kommt in dem Vers auch durch *icchán* (vgl. X, 117, 4) zum Ausdruck. Ist *iṣṭéḥ putráḥ* ein Sohn, der dem Suchen, Verlangen der Eltern zuteil geworden? Gehört hierher IV, 6, 7 *ná mātárāpitárā nū́ cid iṣṭaú?* — sodann *mánasā putrám icchánti* Av. XI, 9, 8, *putraiṣaṇā́* Śat. Br., *yaṃ nv imaṃ putram icchanti* Ait. Br. VII, 13?

Alle übrigen Materialien fügen sich ohne weiteres der Anknüpfung an *icchátí*, ohne ihrerseits zu dem betreffenden Nachweis beizutragen. Nur über Einzelnes einige Bemerkungen.

Sehr dunkel ist, einem Agnilied angehörend, X, 115, 4 *ví yásya te jrayasānásyājara dhákṣor ná vā́tāḥ pári sánty ácyutāḥ, ā́ raṇvā́so yúyudhayo ná satvanáṃ tritáṃ naśanta prá śiṣánta iṣṭáye*; vgl. Macdonell, JRAS. 1893, 445. Ich vermute, daß im zweiten Hemistich von den Flammen Agni's (*vā́tāḥ* gehört, meine ich, dem Vergleich an) gesagt ist: „die erfreulichen haben, wie Kämpfer einen Kriegshelden, den Trita erreicht, ihn anweisend zum Suchen“. Ich muß darauf verzichten, Konkretes zu ermitteln, und mich damit begnügen, zu den Worten *prá śiṣánta iṣṭáye* I, 145, 1 (von Agni) zu stellen: *tásmin santi praśíṣas tásminn iṣṭáyaḥ.*

Unter einander gehören zusammen I, 30, 12 (an Indra) *táthā kṛṇu yáthā ta uśmásīṣṭáye*, I, 129, 4 *asmākaṃ va índram uśmasiṣṭáye*, V, 74, 3 (an die Aśvin) *vayáṃ vām uśmasīṣṭáye*; vgl. zu den Stellen Wolff, KZ. 39, 494 f.; Delbrück, Ai. Syntax 424. Der Beter richtet an den Gott seine Wünsche, damit dieser zu seinen Gunsten *vásyaīṣṭi* oder dergleichen betreibe.

Wieder untereinander gehören zusammen VI, 70, 4 (von Himmel und Erde) *té íd víprā īḷate sumnám iṣṭáye*; X, 36, 6 (an die Aśvin) *yajñám asmākam . . . jirā́dhvaraṃ kṛṇutaṃ sumnám iṣṭáye*. Ich verstehe: ihr (bezw. euer) Wohlwollen zu erstreben; vgl. etwa I, 107, 1 *yajñó devā́nāṃ práty eti sumnám*.

Wenn mehreremal gesagt wird *juṣétāṃ* (*juṣéthāṃ*) *yajñám iṣṭáye* V, 72, 3; 78, 3; VIII, 38, 4, so scheint mir das zu heißen, daß das Wohlgefallen der Götter am Opfer die *iṣṭí* der Menschen oder der für sie wirkenden Götter fördern soll[1]. — X, 49, 9 (Indra spricht) *yudhā́ vidaṃ mánave gātúm iṣṭáye*: ist gemeint, daß der Gott für den Menschen, für dessen Suchen (nach *gātú*), den *gātú* findet (vgl. die häufige Wendung *gātúm icchá-*, Geldner, Ved. Stud. I, 161 f.), oder daß er ihm den *gātú* findet für sein Suchen (nach Gütern u. dgl.)?

Die übrigen Belegstellen von *iṣṭí* und seinen Zusammensetzungen dürfen, denke ich, übergangen werden. Nur sei über den Vokativ *iṣṭe* auf ZDMG. LV, 296 verwiesen; jedoch wird vielmehr „Streben" (resp. personifiziert „Strebender") als „Antrieb" zu übersetzen sein; so wird ja auch II, 6, 2 Agni als *áśvamiṣṭe*[2]) angerufen. Endlich *iṣṭā́śvaḥ* I, 122, 13 scheint im Hinblick auf *áśvamiṣṭi* nicht eigentlich zu bedeuten „dessen Rosse seinem Wunsch entsprechen", sondern „der (mit Erfolg) sein Streben auf Rosse gerichtet hat"; entsprechend *iṣṭáraśmiḥ*.

Anhangsweise sei die Frage aufgeworfen, ob nicht wie *iṣṭí* auch *éṣa* (vgl. das avestische *aēša*) überall zu *iccháti* zu stellen ist.

Bei *gávām éṣe* X, 48, 9 wird man wegen *gavéṣaṇa* usw. das nicht bezweifeln, und *rāyá éṣe* V, 41, 5. 8[3]) davon abzulösen ist kein Grund vorhanden. Auch über die Zusammensetzungen *bandhveṣé* V, 52, 16, *śravaeṣé* V, 66, 5 kann kein Zweifel sein. Allein übrig bleibt V, 66, 3 = 86, 4 *tá vām éṣe ráthānām* usw. Isoliert be-

1) Geldner, Glossar s. v. *iṣṭí* gibt diesen Stellen die Bedeutung „Aufsuchen, Besuchen" und läßt den Akk. von *iṣṭáye* abhängen. Ich meine, er hängt von *juṣéthām* ab, vgl. *juṣéthāṃ yajñám* II. 36, 6; VI, 69, 1 und öfter. Und die oben gegebene Deutung von *iṣṭáye* scheint mir durch die übrigen Materialien mehr empfohlen zu werden, als die Vorstellung, daß die Götter sich das menschliche Opfer suchen. Die des „Besuchens" scheint mir in jedem Fall fern zu halten; sie liegt nicht in *iccháti*. Wenn von Indra gesagt wird *sutásomam icchán* V, 30, 1, so heißt das doch, daß er sich einen Somaopferer sucht, nicht daß er ihn besucht.

2) Daß das nicht zu *íṣyati* gehört, zeigt VIII, 61, 7.

3) Vgl. das Yajus *éṣṭā rāyaḥ* etc.; s. Caland-Henry 1, 64.

trachtet würde hier *éṣe* mit I, 34, 10 *rátham . . . iṣyati* in Verbindnng zn stehen scheinen. Ich möchte doch dies *éṣa* von dem vorher anfgewiesenen nicht trennen. Schon daß dieses wie jenes in allen Belegen im Lokativ erscheint, ist bezeichnend. Der daneben
5 stehende Genitiv verstärkt die Ähnlichkeit mit *gávām éṣe*, *rāyá éṣe*. Besonders gewichtig aber scheint mir, daß von den fünf Belegen des ersten *éṣe* vier in das fünfte Maṇḍala fallen, und daß demselben Maṇḍala die beiden Belege von *éṣe ráthānām* angehören, einer von ihnen sogar dem nämlichen Sūkta (66) wie einer jener
10 andern Belege. Man könnte dahei *ráthānām* zum Gen. suhjectivus machen wollen; die Wagen streben nach dem Preis. Aber schließlich wird man, meine ich, auch in dieser Hinsicht die gleichartige Anffassung von *gávām éṣe* und *éṣe ráthānām*, überall mit Gen. ohjectivns, natürlich finden, wenn man die Verhindung von *rathajít*
15 nnd *gojít* (IX, 78, 4), *rathayú* und *gavyú* (I, 51, 14), *rathayā́* und *gavyā́* (VIII, 46, 10), *ráthavat* und *gómat* (VII, 27, 5 und öfter) in Betracht zieht. Mit dem so verstandenen *éṣe ráthānām*[1]) kann auch *iṣṭā́śva*, *iṣṭáraśmi* zusammengehalten werden (oben S. 477).
20 Von dem bunten Mosaik der Behauptnngen Sāyaṇa's über *éṣa*[2]), der sogar weiß, wie Verschiedenes an den beiden identischen Stellen V, 66, 3 und 86, 4 der eine und der andre Poet sich gedacht hat, weichen diese Auffassungen leider ab.

27. Zum vedischen Quantitätswechsel auslautender
25 Vokale.

An Arnold's Vedic Metre 108 ff. anknüpfend hatte ich oben Bd. LX, 115 ff. Untersuchungen üher diesen Gegenstand vorgelegt. Ihnen hat Arnold Bd. LX, 593 ff. in einer Reihe von Pnnkten widersprochen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes für Sprachgeschichte,
30 Metrik, Textkritik sowie die Hochschätzung, die den Äußerungen des um seine Erforschung so verdienten Gelehrten gebührt, macht es mir zur Pflicht, auch meinerseits anf jene Meinungsverschiedenheiten zurückzukommen.

Meine Hanptthese war die Annahme mittelzeitiger Vokale, die
35 im ṛgvedischen Vers nacb Bedürfnis verlängert, möglicherweise anch verkürzt werden können. So wird verständlich, daß es dort neben verlängerbaren Schlußvokalen nichtverlängerbare giht, und daß jene auch, wo sie nicht verlängert sind, von der metrischen Technik

1) Über das *eṣaiṣyā̀ cid rathyā̀* des Mudgaialiedes (X, 102, 11) wage ich keine Ansicht auszusprechen. Nur das hebe ich als wahrscheinlich hervor, daß *rathyā̀* nicht Neutr. pl. ist, sondern Instr. von *rathī́* (vgi. v. 2). Vgl. zu der Steile v. Bradke, ZDMG. XLVI, 464; Geidner, Ved. Stud. II, 15; Wackernagel, Ai Gramm., II, 147; v. Schroeder, Mysterium und Mimus 359.

2) Siehe Geidner, Ved. Stud., II. 290 und dazu Oidenberg, ZDMG. LIV, 608.

anders behandelt werden als diese. Indem die Überlieferung, wo Mittelzeitigkeit vorliegt, etwas andres als die Länge gibt (*jahí rákṣaḥ* gegenüber *jahī́ cikitvaḥ*), bewahrt sie Echtes, das die Kritik Arnold's verwischen will. Freilich indem die Überlieferung die Mittelzeitigkeit als Kürze gibt, verwischt sie wiederum ihrerseits das Echte.

Erkennt Arnold jetzt meine These von den mittelzeitigen Vokalen an? Mir scheint er zu schwanken. „It is unnecessary to postulate vowels of 'middle quantity'", sagt er (S. 604), und findet (S. 595), daß „the whole system of Vedic verse is built upon the differentiation of short and long vowels, which is carried out on a rigid system which may very well have differed greatly from the natural pronunciation of the words". Dann aber begegnen minder entschiedene Äußerungen. Das „rigid system" hat sich S. 603 gemildert zu einem „almost"[1]) absolutely rigid system in which long and short syllables constitute two sharply contrasted classes. To this rigid system the variant final vowels" — gerade um die handelt es sich ja — „present the only important exception". Und speziell über Schlußsilben wie die von *yéna* bemerkt er (S. 602 f.), daß sie vielleicht „three-quarters short"[2]) gewesen seien; die Dichter, nimmt er an, hätten sie mit Vorliebe an die quantitativ indifferenten Stellen des Verses gesetzt, so daß sie sich nicht zu einer bestimmten Auffassung über ihre Quantität zu bekennen brauchten; hätte man sie darüber befragt, hätten sie vielleicht erwidert „that it was a hard question to answer". Ich denke, da haben wir auch nach A. recht ausgeprägte mittelzeitige Vokale nicht allein in der Sprache des täglichen Lebens, sondern in den Versen der Ṛṣis.

Damit ist A., wenn ich mich nicht täusche, meinem Standpunkt doch einen wesentlichen Schritt näher gekommen. Er untersucht hier einen Fall, in dem gewisse Schlußvokale im Vedavers bald lang, bald kurz überliefert sind, und er erkennt als solcher Erscheinung zugrunde liegend eine diesen Vokale eigne Mittelzeitigkeit[3]).

Offenbar werden wir fragen: wenn in andern Fällen uns in der Überlieferung eine ähnliche Doppelgestalt von Schlußvokalen,

1) Von mir gesperrt.

2) Das bedeutet natürlich nicht $^3/_4$ einer Kürze und mithin unterkurz, sondern zwischen Länge und Kürze, aber der Kürze wesentlich näher stehend.

3) Ähnlich stellt er es S. 599 als seine und meine übereinstimmende Ansicht über die Schlußvokale der Imperativtypen *bhavā bhavatū* hin, „that these vowels occupy a position intermediate between long and short vowels". Freilich verstand er im „Ved. Metre", wenn ich recht sehe, das Wesen dieser Zwischenstellung anders als ich: für ihn handelte es sich um Vokale, die — aus welchem Grund auch immer — hier Längen, dort Kürzen sind; daß sie im einzelnen Fall noch etwas andres als jenes oder dieses, nämlich etwas in der Mitte Liegendes sein konnten, wurde nicht in Betracht gezogen.

sei es auch mit etwas stärkerem Überwiegen der Länge, entgegentritt, ist es dann nicht die natürliche Annahme, daß auch diese Vokale mittelzeitig — vielleicht der Länge etwas näher stehend — gewesen sind? Wie ich S. 119 gesagt habe: wenn sich in der
5 Überlieferung Eingänge wie *jahi cikitvaḥ* und *jahí rákṣaḥ* genau so typisch gegenüberstehen wie *yátrā ráthena* und *yátra gávaḥ* (-*ī* resp. -*ā* vor Kürze, -*ĭ* resp. -*a* vor Länge), wird man nicht die zweite Doublette in demselben Sinn wie die erste als korrekt überliefert anerkennen? Und, füge ich hinzu, wird nicht, wer die
10 zweite auf Mittelzeitigkeit zurückführt, auch über die erste ebenso urteilen? Arnold, wenn ich ihn recht verstehe, denkt darüber anders. Er liebt es, die Erscheinungen unter fest von einander getrennte Rubriken zu verteilen, etwa wie er in einem Sūkta, das ich beschreiben würde als eine Anzahl nachlässig gebauter Pentaden-
15 zeilen enthaltend, seinerseits die Bezeichnungen „Virāṭsthānā", „catalectic Bhārgavī verse", „Gantamī" auf die einzelnen Zeilen verteilt (Zeitschr. LX, 752). Das Sichaneinanderreihen, Ineinanderfließen benachbarter Möglichkeiten, die von der einen zur andern führenden Übergänge zu beobachten ist vielleicht nicht überall die
20 starke Seite seiner Forschungsweise.

Doch von diesen allgemeinen Eindrücken wende ich mich zu den einzelnen Faktoren des Problems.

Für viele der mit wechselnder Quantität überlieferten Schlußvokale operiert Arnold nicht wie ich mit Mittelzeitigkeit, sondern
25 mit Länge. Nach ihm hieß es im Ṛv. durchweg *vidmá*, *rāsvā*, in den meisten Fällen *bhavā* und *bhavatā*.

Das ist natürlich zu prüfen mit den Materialien der Sprachgeschichte, der Überlieferung, der metrischen Statistik.

Was das Sprachgeschichtliche anlangt[1]), möchte ich mir nicht
30 ganz den Ausdruck aneignen, mit dem er meinen Gedanken wiedergeben will: „that writers on comparative linguistics assign short value to the primitive vowels which are represented by the Vedic -*mā*, -*svā*". Gerade bei -*mā* ist durchaus möglich, daß eine grundsprachliche Form mit der Länge da war; man bedenke die germa-
35 nischen Formen. Für den Imperativ auf -*svă* aber fehlt es wohl außerhalb des indisch-iranischen Gebiets an Parallelen, und Iran versagt für diese Frage. In der Tat aber kommen für andre der betreffenden Formen Materialien in Betracht, die doch nicht damit abzutun sind, daß „the theories of comparative linguistics" in allzu
40 weitem Umfang auf dem Padapāṭha des Ṛv. beruhen, um für dessen

1) Arnold (593) findet, daß auf dieses mein vorherrschendes Interesse gerichtet sei, während das seinige auf die metrische Technik der Ṛṣis gehe: daher hätten die einzelnen Argumente für ihn und für mich so verschiedenes Gewicht. Wo wirklich solche Einseitigkeit vorhanden sein sollte, werden wir uns von ihr befreien müssen. Die Wahrheit ist doch nur eine, nicht eine andre für den Sprachhistoriker, eine andre für den Metriker.

Kritik viel auszumachen (S. 596). Wir werden doch nach der Grundgestalt des Imperativausgangs auf *-a*, der 2. Plur. auf *-ta*, der Form auf *-dhi*, der 1. Sing. Perf. auf *-a* nicht fragen, ohne an griech. φέρε, got. *baír*, an griech. φέρετε, got. *baíriþ*, die altslavischen Formen auf *-te*, an κλῦθι und altslav. *viždı*, an οἶδα und got. *váit* zu denken. Und die da vorliegenden oder zugrunde liegenden kurzen Auslautvokale stimmen mit altindischen Kürzen des nachṛgvedischen Zeitalters überein. Innerhalb der ṛgvedischen Sprache selbst liegt neben den von Arnold angenommenen Längen des aoristischen *-svā* oder des *-dhī* von *śrudhī* die überwiegende Kürze anderer Imperative auf *-sva*, *-dhi*, *-hi*. An die Seite der Formen auf *-ta* stellen sich, doch wohl als eine Erweiterung jener, die auf *-tana*. Ist es übertrieben, da von sprachgeschichtlicher Wahrscheinlichkeit zu reden, die den Längen Arnold's entgegensteht? Mittelzeitige Vokale in diese Umgebungen geschichtlich einzuordnen ist ein Problem, das der Ṛgvediker dem Linguisten übergibt und das dieser, denke ich, zu lösen imstande sein wird[1]). Aber lagen Längen vor, nach welchen Gesetzen sind sie in der Folgezeit verkürzt worden, wo doch andre Längen, allem Anschein nach unter gleichen Bedingungen, nicht verkürzt wurden? Indessen Arnold will schließlich — man möchte vermuten mit Rücksicht eben auf die von ihm doch so skeptisch betrachtete sprachgeschichtliche Sachlage — selbst gar nicht annehmen, daß die betreffenden Vokale in der lebendigen Sprache der Vedazeit lang waren, sondern nur, daß sie „were regarded as long vowels by the poets"; „that such a value was possible for the poets it seems to me hard to deny in the face of the usage of the Zend Gāthās, where, as is well known, all final vowels become long" (S. 596). Ich kann es verstehen, daß eine orthographische Grille, vielleicht auch feierlich priesterlicher Vortrag alle Auslautsvokale unterschiedslos als Längen gab. Aber daß ohne Anhalt an der wirklichen Sprache Poeten und Rezitatoren gerade die in Rede stehenden Vokale herausgegriffen hätten, um sie, die in der lebendigen Rede nicht lang waren, für den Vers als lang zu behandeln, und das mit solcher Konsequenz und in solchem Unterschied gegenüber andern, in der lebendigen Sprache jenen gleichwertigen Vokalen, und doch andrerseits wieder in der Überlieferung so seltsam ähnlich dem Fall von *téna* usw. erscheinend,

1) Daß dabei die Rücksicht auf den Akzent eine Rolle spielen wird, kann ich nur für wahrscheinlich halten. Schon Zuhatý, WZKM. III, 153. 295; IV, 6 führt auf diesen den Unterschied in der Behandlung von perfektischen und andern Formen auf *-mă*, von thematischen und unthematischen Formen auf *-svă*, von paroxytonierten Adverbien auf *-tră* und oxytonierten auf *-trá* zurück. Die Übereinstimmung, die in all dem herrscht, kann doch kaum Zufall sein. Weniger überzeugend ist mir die Vermutung desselben Forschers (a. a. O., III, 87, Anm. 1), daß die Quantitätsverschiedenheit des arischen *a* = idg. *o* hier im Spiel ist. Warum erscheint dann z. B. das *-ta* der 2. pl. (mit idg. *-e*) so oft mit Länge, das *-ta*, *-a(n)ta* der 3. sg. pl. med. (mit idg. *-o*) so selten?

bei dem ja auch A. meiner Auffassung mindestens sehr nahe kommt: das Alles zusammengenommen stellt an meine Fähigkeit des Glaubens Anforderungen, vor denen ich versage.

Nun zum Wert der Überlieferung als solcher. Arnold zollt 5 mir Anerkennung, daß ich in andern Fällen — nur gerade jetzt nicht in diesem — unbefangener als Andre mich von deren Schwächen zu emanzipieren gesucht habe. Kann ich mir sein Lob aneignen? Gewiß strebe ich mich vom Unfehlbarkeitsglauben an die Überlieferung frei zu halten, von dem Bemühen sie *coûte qu'il coûte* zu 10 retten. Aber je länger ich mich mit ihr beschäftige, um so viel stärker wird doch mein Gefühl von ihrem sehr hohen Wert überall da, wo nicht Grammatikerweisheit einer selbstgeschaffenen Regel zu Liebe sie gefälscht hat; um so viel entschiedener wird meine Zurückhaltung dagegen, sie mit Änderungsvorschlägen zu überschütten. 15 Ungleichmäßigkeiten, die sie bietet, haben meist große Chance echt zu sein. Um vor Gleichmacherei zu warnen, bezog ich mich (S. 141 Anm. 1) auf den Upācarita Saṃdhi. Arnold (S. 604) schiebt den — mir scheint im Ton einer gewissen Geringschätzung — als „unimportant Sandhi" bei Seite und meint, daß ich für ihn kaum die 20 Ṛṣis werde verantwortlich machen wollen. Ich weiß nicht, warum dieser Saṃdhi, wenn auch zufällig dem Metriker gleichgiltig, unwichtiger ist als die Quantität von Schlußvokalen; auch kann das an sich Unwichtigste — vielleicht gerade dieses besonders — als Maßstab für den Wert der Überlieferung wichtig werden. Und 25 wenn ich in Fällen, wo die historische Grammatik mit Hilfe ihrer den indischen Überlieferern durchaus fernliegenden Gesichtspunkte eine Kontrolle möglich macht (z. B. in der Abgrenzung von *-ān* und *-āṅ* vor Vokal), den Text bemerkenswert gut der Prüfung standhalten sehe, so werde ich auch Dinge wie die Behandlung des 30 Upācāra, ohne auf jede Einzelheit zu schwören, doch im Ganzen durchaus als echt hinnehmen; wenigstens — was beim Upācāra doch wohl zutrifft — sofern von Diaskeuastenhänden, die den Text einer selbsterfundenen Regel angepaßt haben, keine Spur sichtbar ist.

35 Zeigt sich nun solche Diaskeuastenspur in der Behandlung der Schlußvokale? Ich denke durchaus: sie zeigt sich nicht, oder sie zeigt sich höchstens in ganz engen Grenzen[1]). Vielmehr zeigt sich eine Unregelmäßigkeit, ein Überschüttetsein mit Ausnahmen von den vorherrschenden Tendenzen, das da, wo es rein grundlos sein 40 sollte, wenigstens den Wert hat, die Abwesenheit künstlicher Gleichmacherei zu erweisen. Zuweilen aber ist es nicht grundlos, sondern es scheinen grammatische oder sprachgeschichtliche Kausalitäten durch, die uns, meine ich, die Echtheit dieser Überlieferung auf das deutlichste bestätigen. Ich erinnere an die besondere Behand-

1) Ich denke hier z. B. an die Möglichkeiten in Bezug auf die Behandlung von Imperativen auf *-hi*, *-dhi*, die Bd. LX, S. 149 f. erörtert sind.

lung der Imperative auf *-a* (*-ā*) in GT 2[1]) (S. 126. 152), an die skalaartige Abstufung der Verlängerungsfähigkeit verschiedener Vokale in T^a 7, die mit Details der sonstigen Behandlung derselben Vokale im Einklang steht (S. 137), vor allem aber an die in der Überlieferung zur Erscheinung kommenden langsamen zeitlichen Verschiebungen, von denen ich S. 143 ff. gesprochen habe. Wenn bei *yádī* in T 2- die älteren Partien des Ṛv. stets *-ī* geben, die jüngeren überwiegend *-i* (S. 144), wie das jenem Vordringen des *yádi* in der jüngeren Ṛgvedazeit entspricht, das unabhängig von der überlieferten Quantität aus den von den Dichtern gewählten Stellungen des Worts erschließbar ist: sehen wir da nicht — sofern wir die allerdings schmale statistische Basis für ausreichend halten dürfen — mit wie vorzüglicher Überlieferung wir es zu tun haben? Wie steht das letzterwähnte unscheinbare und doch, glaube ich, bedeutsame Faktum im Einklang mit A.'s Ansicht (S. 598), der vorliegende Text sei auf Grund einer metrischen Theorie zurecht gemacht, die z. B. in der Stellung T 2- keine Vorliebe für die Länge anerkannte[2]) und die alten, in der neueren Zeit kurz gewordenen Längen da zu beseitigen liebte, wo man das Bewußtsein von ihrer metrischen Bevorzugung verloren hatte? Hätte solche Umgestaltung nicht eine geschichtliche Differenz wie die eben erwähnte zwischen den älteren und jüngeren Partieen des Ṛv. nivellieren müssen? Oder soll die Wirkung einer solchen metrischen Theorie auf den ursprünglichen Text gerade z. B. *yádi* nicht betroffen haben? Hat sie nur in einzelnen der von A. konstruierten Fächer, in die er die Schlußvokale verteilt, gewirkt, in andern nicht?

Mit der hier bezeichneten Anschauung vom Wert der Überlieferung prüfe ich nun die speziellen von A. besprochenen drei Kategorieen von Schlußvokalen. Ich kehre die von ihm gewählte Reihenfolge um.

Für den Typus *yéna* habe ich schon konstatiert, daß A., wie er selbst ausspricht, mit mir im wesentlichen einverstanden ist; auch er sucht die Erscheinungen jetzt auf Grund der Annahme mittlerer Quantität des *-a* zu verstehen.

---

1) Die Bezeichnungen der verschiedenen metrischen Stellungen sind nach ZDMG. LX, 118, Anm. 2 zu verstehen.

2) Arnold spricht von „an imperfect metrical theory, which recognised preference for a long vowel . . . not in the positions T 2–, T^a 4 and T^a 7“. Insonderheit in Bezug auf T^a 7, über welche metrische Stellung sich die Anschauungen der jüngeren Zeit durchgreifend geändert haben, wäre ja Einfluß einer solchen Theorie auf den Text an sich begreiflich. Aber wie wenig stimmt dazu doch das tatsächliche Aussehen der Überlieferung mit den verhältnismäßig vielen „verlängerten“ Vokalen in dieser Stellung und vor allem mit der schon oben erwähnten Abstufung in Bezug auf die Behandlung der Schlußvokale verschiedener Wortkategorieen.

Bei den Typen *bhava*, *bhavata* nähert er sich mir ebenfalls und spricht von „a position intermediate between long and short vowels". Aber er weicht darin von mir ab, daß er in den Stellungen T 2-, D 2-, T^a 4, T^a 7 „a considerable presumption in favour of *long* quantity" annimmt. Er wiederholt dafür zunächst die Argumentation seines Buchs. Der Gebrauch der betreffenden Schlußvokale steht dem der Längen näher als dem der Kürzen; jene metrischen Stellungen begünstigen die Länge: „it is therefore the safer assumption, for the purposes of metrical investigation, that the vowels and the positions have in these cases their more usual treatment". Dieser Schluß setzt doch aber voraus, daß wir es allein mit der Alternative von Länge oder Kürze zu tnn haben; er trifft also an der Eventualität, daß das Problem von der Annahme der Mittelzeitigkeit aus zu lösen sei, vorbei[1]). Dann freilich (S. 600 Mitte) faßt A. eben diesen Gesichtspunkt ins Auge und stellt zu seiner Prüfung (S. 601) eine sehr dankenswerte Statistik auf: ich kann ihr nur entnehmen, daß ich mit meiner Hypothese mittelzeitiger Vokale das Richtige getroffen habe. A. untersucht nämlich dreisilbige, mit zwei Kürzen anhebende Worte, *a*) mit sicher langem Schlußvokal (Typus *ávasā*), *b*) mit dem eben hier der Untersuchung unterliegenden Schlußvokal (Typus *bhavata*), *c*) mit sicher kurzem Schlußvokal (Typus *varuṇa*). Es ist ein interessantes Ergebnis, daß von je 100 Belegstellen jedes der drei Typen ungefähr der gleiche Prozentsatz der Stellung T^a 7 zufällt, obwohl bekanntlich die Silben T^a 5—7 die Messung ⏑⏑⏑ viel mehr begünstigen als ⏑⏑⏑. Die Notwendigkeit, Worte wie *varuṇa* oder *támasi* irgendwo unterzubringen, und die große Schwierigkeit sie anderswo unterzubringen (im Wesentlichen kam als Ausweg nur in Betracht, daß man durch folgende Konsonantengruppe oder Kontraktion die dritte Kürze beseitigte) hat zu jenem Ergebnis geführt: wobei zu bedenken bleibt, daß diese Statistik uns das natürlich nicht sagen kann, wie viel öfter vielleicht die Ṛṣis die Worte ⏑⏑⏑ gebraucht hätten, wäre ihrem rhythmischen Gefühl nicht dabei doch eine gewisse Überwindnng zugemutet worden[2]). Von den Prozentziffern der Tabelle aber ist für unser Problem bedeutsam, daß der Prozentsatz der Stellungen entschieden geforderter Länge („T 8, occasionally also T 10 and G 6") bei *bhavata* usw. merklich hinter

1) Sehr bezeichnend tritt das in seiner Argumentation S. 600 hervor. Er fragt, ob X, 35, 14 „*avathā* or *avatha* (*avathă*)" das Wahrscheinlichere ist. In der Beantwortung dieser Frage aber ist „*avathă*" vergessen und es werden nur die höheren Ansprüche von *avathā* gegenüber *avatha* besprochen.

2) Hier und da können wir uns übrigens auch hiervon wohl eine gewisse Vorstellung verschaffen. Man vergleiche etwa in M. Müller's Wortindex die Häufigkeit des Vok. im Vergleich zu Nom. oder Akk., einerseits bei *váruṇa*, andrerseits bei *índra* oder *agní*: man wird ein entschiedenes Zurücktreten des ersterwähnten Vokativs konstatieren.

dem von *ávasā* usw. zurückbleibt (34 gegen 47). Die Überlieferung gibt in jenen Stellungen bekanntlich *bhavatā*, also die gleiche Prosodie wie *ávasā*. Wenn trotzdem für Verwendung in diesen Stellungen eine mindere Vorliebe herrschte, empfand man die Messung *bhavatā* doch vielleicht als etwas nicht vollkommen Ungezwungenes? Oder beruht es darauf, daß andre Möglichkeiten bei *bhavatā* konkurrierten, die für *ávasā* ganz oder annähernd fortfielen? Zunächst nämlich wird von der Verlängerung durch folgende Konsonantengruppe beim Typus *bhavatā* ein merklich stärkerer Gebrauch gemacht als beim Typus *ávasā* (8 gegen 1). Sodann findet sich für jenen ein wenn auch geringer Prozentsatz von Stellungen geforderter Kürze, der bei diesem vollständig fehlt (6 gegen 0). Eben diese Tatsachen aber bringen meiner Annahme des mittelzeitigen Vokals eine Bestätigung, wie sie sich erwünschter kaum finden konnte: die Längenkriterien der Schlußsilbe prägen sich bei *bhavata* usw. schwächer aus als bei *ávasā* usw. Kürzenkriterien treten dort auf — freilich lange nicht so stark wie bei entschiedenen Kürzen —, die hier fehlen.

Nun bleiben von den Typen, die A. besprochen hat, noch *vidmá* und *rāsvā*, dazu die Partikel *smā*.

Bisher fanden wir die Überlieferung, die außer der Länge der von uns betrachteten Endvokale noch einen zweiten Wert kennt, durch außer ihr liegende Daten bestätigt. Nur insofern mußten wir sie, wie erwähnt, preisgeben, als sie für die Mittelzeitigkeit keinen eignen Ausdruck besitzt, sondern mittelzeitige und kurze Silben vermischt. Jetzt komme ich auf die schon oben berührte Fragestellung zurück: wenn *vidmá* und *smā* im überlieferten Text neben dem später allein herrschenden *vidmá* und *sma* stehen, ist es irgend wahrscheinlich, daß der Wert dieser Überlieferung und die Faktoren, auf denen sie beruht, prinzipiell anders zu beurteilen sind als bei dem Nebeneinander von *ténā* und dem später alleinherrschenden *téna*? Daß dort überall die Länge zu schreiben, die Kürze aber auf Einschleppung jüngerer Wortgestalt in die durch das Metrum nicht geschützten Stellungen zurückzuführen, also aus dem Text zu entfernen ist, während hier — mit Annahme eines in absolut andrer Figur sich darstellenden Sachverhalts — die Kürze bezw. die in ihr Gewand sich kleidende Mittelzeitigkeit historisch und kritisch berechtigt sein soll und die Länge als Verlängerung *metri causa* aufgefaßt wird?

Den Unterschied zwischen dem Fall von *ténā téna* und dem von *vidmá vidmá* begründet nach A. die Statistik. Und da ist es nun richtig, daß die Indizien der Verwendbarkeit als Kürze, die sich dort fanden, hier fehlen. Die Schlußvokale dieser Gruppe stehen nur oder fast nur in Stellungen geforderter oder zugelassener Länge. Aber dieser Sachlage genügt doch auch die Annahme der vielleicht in diesen Fällen besonders entschieden zur Länge neigenden Mittelzeitigkeit: welche Annahme den Vorzug hat, einerseits den

Unterschied dieser Vokale von wirklichen Längen in der Weiterentwicklung jener zur Kürze (*sma*, während *mā*, *tvā*, *vā* blieben) verständlich zu machen, andrerseits zur Doppelgestalt der Formen in der Überlieferung den Schlüssel vermittelst der an *ténā* bewährten Erklärungsweise zu bieten. Man beachte, daß gegenüber den Typen *bhava*, *bhavata* und sogar gegenüber *téna*, *yéna* usw. die jetzt in Rede stehenden Wortgruppen numerisch verhältnismäßig schwach vertreten sind, und daß, wie ich in meinem früheren Aufsatz zeigte, für die Gruppe von *vidma* wegen der häufigen kurzen Penultima (*cakṛma* usw.) nur in noch viel engeren Grenzen die Möglichkeit gegeben war, daß die Schlußsilbe als geforderte Kürze hätte stehen können. *sma* aber als einsilbiges Wort war immer bequem so unterzubringen, wie es seiner prosodischen Natur entsprach. Und daß diese die gleiche war wie bei *ca* oder *ha*, auf deren abweichende Behandlung mich A. 597 verweist, behaupte ich ja gar nicht. Auch mir steht fest, daß *sma* als mittelzeitig den Kürzenstellungen widerstrebte, wahrscheinlich energischer widerstrehte als die Schlußsilben von *téna* oder *bhavata*. So enthalten, scheint mir, die statistischen Verhältnisse, die aufgewiesen zu haben das lebhaft anzuerkennende Verdienst Arnold's ist, keinen Antrieb, die aus der Behandlung der früher besprochenen Fälle sich ergehenden Wahrscheinlichkeiten für die jetzt in Rede stehenden bei Seite zu schieben.

Ich schließe mit der Bemerkung, daß, wenn wir mit Recht in die prosodische Betrachtung des Ṛv. den Begriff mittelzeitiger Vokale eingeführt haben, sich offenbar die Frage aufdrängt, ob nicht auch für andre als wortschließende Vokale Mittelzeitigkeit erweisbar ist. Mit dieser Frage hat es, wiederum auf Beobachtungen Arnold's fußend, der nächste Abschnitt dieser Untersuchungen zu tun.

28. Die Vokative auf *-an*, *-man*, *-van*.

Nach Andern sprach ich Prolegomena 424 f. aus, daß im Ṛgveda die traditionelle Verdopplung des *-n* nach kurzem Vokal vor folgendem Vokal durch das Metrum nur da bestätigt wird, wo ursprüngliches *-nt* (*-nts*) vorliegt, während bei ursprünglichem *-n* — es handelt sich um Lokative und Vokative — nach Ausweis des Metrums die einfache Konsonanz herzustellen ist. Arnold's Prüfung des Sachverhalts (Ved. Metre 142) führte ihn dazu, diese Herstellung für Lokative wie *ájman*, *tásmin* und „usually" auch für Vokative auf *-an* und *-in* anzuerkennen: „but the final syllable of *maghavann* is always long by position, and *pūṣann*, *rājann*, *vṛṣann* and *sahasāvann* usually". Wie das hier ausgesprochen ist, wird es einen Grammatiker stark befremden. Hat der Ṛgveda — der mit Hilfe des Metrums hinter der Diaskeuase erkennbare Ṛgveda — den Unterschied von *-n* und ursprünglichem *-nt* im Übrigen bewahrt, woher soll es kommen, daß bei einigen Worten — übrigens

umfassen gerade diese, vom Fall des *-in* abgesehen, den weitaus größten Teil der Materialien der betreffenden Vokativtypen — die Grenze verwischt ist? Bei *maghavan* an Einfluß der *-vant*-Stämme, bei *rājan* der *-ant*-Partizipien zu denken geht nicht an; die *-vant*-Stämme liegen ja gerade im Vokativ (auf *-vaḥ*) weit ab, und jene Partizipien bilden im Ṛgveda kaum einen Vokativ. Andrerseits stellte sich mir doch alsbald heraus, daß der Scharfblick und unermüdliche Beobachtungseifer Arnold's sich nicht einfach getäuscht hatte. Die Sachlage eingehender darzulegen scheint nicht überflüssig.

Durch seine Quantitäten ist *maghavan* für die Stellung unmittelbar hinter der Cäsur der Triṣṭubh (Jagatī) prädestiniert. Ich finde nur 6 Belege andrer Stellung; bei ihnen fällt die Schlußsilbe in T 4, T 5 und viermal in G 6; stets folgt Konsonant. Auf die Cäsur folgt das Wort 131 mal, und zwar — mit a bezeichne ich den Fall der früheren, mit b den der späteren Cäsur — a 66 mal vor Konsonant, 23 mal vor Vokal; b 26 mal vor Konsonant, 16 mal vor Vokal. Da in der dritten Silbe hinter der Cäsur Länge bei a begünstigt, bei b annähernd gefordert wird, erweckt die Häufigkeit folgenden Vokals in der Tat das entschiedenste Bedenken dagegen, in solchen Fällen das überlieferte *-ann* als Kürze zu verstehen. Ich gehe zur Vergleichung Zählungen über andre dreisilbige Worte, die ebenfalls zuerst zwei Kürzen haben und in der dritten Silbe vor schließendem Konsonant entweder (A) unzweifelhaft kurzen oder (B) unzweifelhaft langen Vokal oder (C) den Ausgang *-an* mit ursprünglich folgendem *-t* (*-ts*). Nur die Belege mit Stellung unmittelbar hinter der T-Cäsur, die überall die Mehrzahl, meist die sehr große Mehrzahl bilden, sind berücksichtigt. K bedeutet folgenden Konsonanten, V folgenden Vokal[1]).

A.

Wort	a K	a V	b K	b V
amṛ́taḥ	4	—	7	2
amṛ́tam	12	1	19	2
harivaḥ	17	1	15	2
abharat	2	—	5	—
jániman	3	—	1	—
váriman	1	4[2])	—	—
Summe:	39	6	47	6

B.

Wort	a K	a V	b K	b V
amṛ́tāḥ	7	1	2	12
mádhumān	2	3	1	7
sumánāḥ	5	6	3	10
pṛthivīm	24	3	5	16
Summe:	38	13	11	45

1) Bei vokalisch anlautenden Worten sind hier und im Folgenden die Fälle nicht berücksichtigt, wo der Anlaut durch Kontraktion oder Abhinihita Sandhi modifiziert ist, für das Metrum also kein Wort von der Form ⏑⏑⏓ vorliegt.

2) In allen 4 Fällen liegt die stehende Wendung *várimann ā* vor, deren Einsetzung zur Abweichung von der sonstigen metrischen Praxis geführt hat.

C.

Wort	a		b	
	K	V	K	V
3. Pl. Typus *apunan*[1]	10	6	9	23
Ptcp. Typus *janáyan*[2]	7	3	5	11
Summe:	17	9	14	34

Vergleicht man die oben über *maghavan* gemachten Angaben mit diesen Zahlen, so veranschaulicht die Tabelle A, wie viel entschiedener, läge in jenem Wort kurze dritte vor, nachfolgender konsonantischer Anlaut vorherrschen müßte. Haben wir nun aber
5 *maghavan* mit *apunan* auf eine Linie zu stellen, wie Arnold will? Mir scheint auch dies ausgeschlossen. Konsonant hinter *maghavan*, nicht häufig genug für die Annahme von kurzem *-van*, ist doch viel zu häufig für langes *-van*. Das Verhältnis der Fälle b K : b V, bei *maghavan* 26 : 16, erscheint in Tabelle C als 14 : 34, in Tabelle
10 B sogar als 11 : 45. Mit diesem in den Tabellen B und C zu beobachtenden auffallenden Überwiegen von b V gegenüber b K werden wir uns weiter unten (S. 490 ff.) eingehender beschäftigen, weitere Zählungen darüber vorlegen. Für jetzt schließen wir: war die Schlußsilbe von *maghavan* auch vor folgendem Vokal lang,
15 wäre nach Ausweis der Tabellen B und C mindestens für die Fälle b das Folgen von Vokal viel häufiger, das von Konsonant seltener zu erwarten.

So erhalten wir, scheint mir, ein Ergebnis dem ähnlich, das wir in früheren Untersuchungen für gewisse auslautende Vokale
20 fanden: die Schlußsilbe von *maghavan* ist mittellang. Das kann schwerlich an dem *-n* liegen, das nach Ausweis anderweitiger Materialien für sich allein so wenig Position macht wie irgendein andrer Schlußkonsonant. Aber warum kann in der abstufenden Flexion dieser Stämme das *-a-* nicht im Vokativ einen Wert gehabt
25 haben, der über die Kürze hinausging, ohne doch die Länge zu erreichen?

Das muß natürlich an den andern Vokativen auf *-an* weiter geprüft werden.

Von denen auf *-van* ist außer *maghavan* der einzige etwas
30 häufigere der schon von Arnold herangezogene *sahasāvan*. Geht

1) Gezählt ist *apunan ajanan ataran anayan abharan abhavan amadan avadan avahan asadan avṛjan asican asṛjan jujuṣan tatanan mamadan aruhan avidan dhanayan mahayan raṇayan janayan yuyavan kṛṇavan śṛṇavan anajan yunajan.*

2) Gezählt ist *janáyan iṣáyan prathúyan maháyan.*

er auf Kürze aus, so ist die durch folgende Parallelen veranschaulichte Behandlung, deren Motive auf der Hand liegen, zu erwarten[1]:

Wort	a		b	
	K	V	K	V
maghávānam	4	—	—	6
mádhumantam	7	1	—	13

In der Tat aber hat *sahasāvan* nie Cäsur b vor sich[2]), sondern immer Cäsur a; 4 mal folgt Konsonant[3]), 5 mal Vokal[4]). Mit Kürze des *-van* ist das offenbar schwer vereinbar. Eher mit Länge: will man, was natürlich mißlich ist, auf diese kleinen Zahlen Gewicht legen, können die 4 Fälle des folgenden Konsonanten doch für Annahme der Länge etwas zu viel scheinen (s. die Tabelle unten S. 491). Im Licht der vorher besprochenen und der gleich zu besprechenden Verhältnisse wird auch hier Mittelzeitigkeit wahrscheinlich sein. Es bleiben nämlich noch ein paar fast durchgängig nur in je einem Beleg vertretene Vokative auf *-van*, und diese liefern zwei Fälle des *-van* mit folgendem Vokal an Stellen metrisch geforderter Kürze (*aśvadāvan* V, 18, 3; *somapāvan* I, 55, 7)[5]): eine Warnung, in der Annäherung des *-van* an eine Länge nicht zu weit zu gehen. Denn hier einen Unterschied machen, für diese Worte die Kürze anerkennen, für *sahasāvan* aber die Länge behaupten, hieße, meine ich, sich dem Unbegreiflichen in die Arme werfen.

Die Vokative auf *-man* geben sehr spärliches Material[6]). Wir haben *aryaman* einmal nach Cäsur a, einmal nach Cäsur b, immer vor Konsonant; je einmal *puruhanman*, *viśvasāman* und zweimal *vṛṣakarman* mit folgendem Vokal, die Schlußsilbe in Stellungen geforderter Kürze fallend, einmal *vidharman* mit folgendem Konsonant gegen die Norm lange fünfte Gāyatrīsilbe ergebend, endlich einmal *viśvakarman* nach der Cäsur a mit folgendem Vokal: der

1) Auch hier schien es unwesentlich die wenigen Fälle mit andrer Stellung als unmittelbar nach der Cäsur zu berücksichtigen.

2) Man sagt sich leicht, wie bequem, kurze letzte angenommen, sich Pādas wie etwa, wenn ein selbstverfaßter hier stehen darf, **tvám antárikṣam sahasāvan āprāḥ* dargeboten hätten.

3) So auch bei dem einen Beleg von *śavasāvan*.

4) Dazu sechstens, mit unregelmäßigem Metrum, I, 91, 23.

5) Die spärlichen übrigen Belege können als indifferent angesehen werden (*yuvan*, *arvan*, *svadāvan*, *svadhāvan*, *svayāvan*, *vasudāvan*, *satyasatvan*, *satrādāvan*, *sutapāvan*). Der Rhythmus von VI, 47, 9 (*śatāvan*) scheint unregelmäßig.

6) Als indifferent sondere ich ab *aryaman*, soweit es am Pādaende oder vor Cäsur a steht, einen Beleg von *viśvakarman* im Eingang von T[a], dann *puruṇāman*, *brahman*, *satyakarman*, *sudāman*, *svadharman* mit zusammen 6 Belegen.

letzte Fall eher auf Länge deutend, das Übrige mit Kürze bequem vereinbar oder auf sie deutend — Alles in Allem kein sicheres Ergebnis.

Es bleiben die Vokative auf *-an*. Außer einer vereinzelten 5 Stelle mit *parijman* kommen gerade nur die von A. als positionslang aufgeführten Formen *rājan*, *pūṣan*, *vṛṣan* in Betracht. Meine Aufzeichnungen erstrecken sich nur auf die Stellen im Pādainnern vor Vokal (also mit überliefertem *-ann*); für den vorliegenden Zweck wird das hinreichen. Ich finde die Endsilbe in folgenden 10 Stellungen: Gāy. *2*-: 5; *2*-: 1; *3*: 3; *4*: 11; *5*: 3 (*pūṣan* III, 62, 7; VIII, 4, 17; *parijman* I, 6, 9). — Tr. Jag. *2*-: 2; a *4*: 5; h *5*: 9. Die drei Fälle geforderter Kürze (G 5) verdienen Beachtung; daß sie gerade auf *parijman* und *pūṣan*, nicht auf *rājan* und *vṛṣan* fallen, kann doch wohl nur Zufall sein. Aber wäre das *-an* 15 entschieden kurz, ließen sich solche Stellen in G 5 vielleicht häufiger erwarten, dazu ferner in T 9. Andrerseits wäre das *-an* entschieden lang, würde nicht die Schlußsilbe von *rājan* und *pūṣan* in T^a 8, die von *vṛṣan* in G 6, J 10 erscheinen? Kann auch bei der schmalen Basis dieser Statistik von sicheren Resultaten nicht die 20 Rede sein, glaube ich doch, daß der Tatbestand der naheliegenden Ausdehnung der für *-van* gewonnenen Hypothese der Mittelzeitigkeit auf diese Formen nicht im Wege steht. Mit dem allen ist die befremdende Sonderstellung, in der einige Worte bei Arnold erscheinen, wohl beseitigt[1]).

25 Die Frage liegt nah, wie sich die Vokative auf *-in* und, in Anbetracht der Gleichartigkeit der *-n-* und der *-r*-Deklination, die auf *-ar* verhalten. Ich habe zwei häufige Vokative dieser Typen *vajrin* und *savitar* untersucht und keinerlei Anhalt gefunden, an der Geltung der Schlußsilben als gewöhnlicher Kürzen zu zweifeln. 30 Die Verschiedenheit des Verhaltens von *vajrin* gegenüber *rājan*, von *savitar* gegenüber *maghavan* trat bei dieser Untersuchung sehr deutlich zu Tage.

Bei den S. 487 mitgeteilten Zählungen fällt auf, wie stark hinter den Worten vom Typus *sumánāḥ*, *pṛthivím*, wo sie nach 35 der späteren, nicht aber wo sie nach der früheren Cäsur stehen, vokalischer Anlaut vorherrscht. Dies weiter zu verfolgen, habe ich nachstehende Zählungen vorgenommen. Ich habe im Gāyatrīabschnitt IX, 1—60 und im Jagatīabschnitt (mit wenigen eingemischten Triṣṭubh) IX, 68—86 für die Schlußsilben mit langem Vokal und 40 diesem folgenden Konsonanten (z. B. *-āḥ*, *-ām*, *-oḥ*) verzeichnet,

1) Vokative auf wurzelhaftes *-an* (z. B. *vṛtrahan*) werden als grammatisch anders geartet ihren eignen Weg gehen können. Die Materialien aber sind spärlich und scheinen mir nicht auf Länge des *-an* zu deuten. Eher auf Kürze, doch ist auch Mittelzeitigkeit denkbar.

wie oft ihnen konsonantischer, wie oft vokalischer Anlaut folgt [1]). Es fand sich für IX, 1—60 [2]):

Stellung der betr. Länge im Pāda	Konsonant folgt	Vokal folgt
1	4	6
2	29	36
3	13	19
4	11	38
5	1	1
6	11	35

Für IX, 68—86 fand sich:

Stellung der betr. Länge im Pāda	Konsonant folgt	Vokal folgt
1	6	2
2	22	25
3	8	10
a 4	18	17
b 5	29	22
a 7	6	4
a 8	1	13
b 8	5	36
10	—	7

Berücksichtigt man, daß konsonantischer Wortanfang an sich viel häufiger ist als vokalischer, so ergeben diese Tabellen ein sehr 5 ausgesprochenes Hervortreten des vokalischen hinter einem Auslaut der in Rede stehenden Beschaffenheit: eine Erscheinung, die bei gewissen Stellungen jenes Auslauts, wie in G 4. 6, T 8. 10, besonders entschieden ausgeprägt ist. Um so gewisser offenbar sind wir nicht durch bloßen Zufall getäuscht worden, als wir in den beschränkten 10

1) Aus dem Plan dieser Zählung ergibt sich, daß die Fälle mit dem im Sandhi unsichtbar gewordenen Visarga (z. B. *prathamā́ agṛbhṇata*) mitgezählt sind; ebenso der Auslaut auf *-ā̃n*, ferner solcher durch Kontraktion entstandener Auslaut wie 47, 2 *kṛtā́nīt*. Entsprechend der oben formulierten Fragestellung wurde — was allerdings prinzipiell nicht gerechtfertigt scheint — schließendes *-āi*, *-āu* nicht berücksichtigt; infolge davon auch nicht die Sandhigestalten jenes Auslauts *-ā'*, *-āv*. Es ist doch unzweifelhaft, daß ein andres Verfahren für das Resultat keinen wesentlichen Unterschied herbeigeführt hätte. Die Fälle des Pādaschlusses sind selbstverständlich unberücksichtigt geblieben.

2) Dazu im Jagatīpāda 60, 3 ein Fall der vierten Silbe vor früher Cäsur; Konsonant folgt.

Materialien der ebenfalls vor Vokal lang auslautenden Typen *apunan* und *jandyan* hinter der *b*-Cäsur, also bei Stellung des *-an* in T 8, starkes Vorherrschen folgenden Vokals bemerkten (oben S. 488). Und wir hatten Recht, für Bestimmung der fraglichen Quantität des *-an* in *maghavan(n)* vor Vokal das Kriterium anzuwenden, ob dies Wort wie die Gruppen *apunan* usw. hinter sich vokalischen Anlaut bevorzugt.

Über all das, denke ich, kann kein Zweifel sein, wohl aber über den Grund der Erscheinung.

Zunächst wird man — mir wenigstens ging es so — auf die Annahme verfallen, es hätte den Liedverfassern widerstrebt — und zwar besonders in dem rhythmisch strenger geregelten Pādaausgang —, eine ohnedies starke Länge wie *-āḥ*, *-īm* durch Folgen eines Konsonanten noch mehr zu überlasten. Dabei würde sich beiläufig ergeben, daß für die Ṛṣis *-ā* vor stimmhaftem Konsonanten noch fühlbar verschiedene prosodische Geltung gehabt haben müßte, je nachdem es ursprüngliches *-ā* oder vom Sandhi betroffenes *-āḥ* war; für den ersten Fall hätte das Bedenken nicht gegolten, das im zweiten bestand.

Bei näherer Prüfung scheint mir das Alles im Vergleich mit den sonstigen Verhältnissen vedischer Verstechnik doch zu subtil, um vollkommen glaublich zu sein. Die Sache wird anders zusammenhängen.

Die sehr häufigen Worte mit kurzer vokalisch anlautender erster, mit langer zweiter Silbe (*abhūvan* u. dgl.) sind außer im Pādaeingang nicht ganz leicht unterzubringen. Stellung nach vokalischem Auslaut wird schon durch die Abneigung gegen den Hiatus erschwert, Stellung nach konsonantischem Auslaut mit vorangehendem kurzen Vokal durch die für die meisten Stellen des Pāda geltende Abneigung gegen zwei aufeinanderfolgende Kürzen, Stellung nach der Cäsur durch die Quantität der zweiten Silbe. So neigen diese Worte dazu, vor sich konsonantischen Auslaut mit langem Vokal davor, oder, was dem gleichwertig ist, den Ausgang *-ann* zu haben[1]). Und da ihre eigne Prosodie Stellung ihrer Anfangssilbe z. B. in T 9 begünstigt, so kommen TJ-Ausgänge zustande wie *bhúramāṇā abhijñú, áśivā abhūvan, bṛhatír ánūnāḥ, abhavann abhíṣṭayaḥ.* Ähnliche Gründe lassen in der Gāyatrī Worte wie *ádhi*, minder entschieden auch konsonantisch auslautende wie *íṣaḥ* dem Reihenende zustreben, wo dann ebenfalls konsonantischer Auslaut hinter langem Vokal vorangehen muß, also Reihenausgänge wie *pṛthivíā ádhi, sahasríṇīr íṣaḥ* sich ergeben. Man sieht leicht, wie analoge Verhältnisse sich, wenn auch meist schwächer, an andern Stellen der Verse geltend machen[2]). Danach sollte man

1) Daneben kommt dann natürlich noch die Möglichkeit in Betracht, z. B. *avindaḥ* in die Verbindung *ánv avindaḥ* treten zu lassen.

2) Offenbar nicht, wenn Auslaut und Anlaut auf die Stellen T[a] 7 und 8

vielleicht genau genommen nicht sagen, daß der Ausgang *-āḥ*, *-īḥ*, *-ann* vokalischen Anlaut hinter sich erstrebt. Vielmehr erstreben zahlreiche Fälle von vokalischem Anlaut vor sich einen Ausgang wie *-āḥ*, *-īḥ*, *-ann*: womit, denke ich, eine ausreichende Erklärung der hier zur Sprache gebrachten Tatsachen erreicht ist. 5

fallen. T^a 8 verlangt Länge, und da ist nun kein Grund dafür, daß gegenüber der Kombination von der Form *pṛthivíṃ viśvádhāyāḥ* die Form *pṛthivím antárikṣam* sich besonders hervordrängen sollte. Denn Worte wie *antárikṣam* lassen sich leicht auch auf andre Weise unterbringen. So begreift sich der Unterschied im Verhältnis der K-Formen und der V-Formen in den Tabellen B^a, C^a gegenüber den Tabellen B^b, C^b (oben S. 487 f.).

Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension.

Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von

M. Gaster.

Übersetzung.

Dieses ist das Buch der Tage. Darin werden gefundeu die Worte der Tage (Chronik) seit der Ankunft des Josua, des Sohnes Nun's, in dem Land Kanaau und bis auf den heutigen Tag.
5 I. 1. Im Jahre 2794 seit der Schöpfung der Welt im 12. Monat am ersteu des Monats starb der Herr der Propheten, Moses, der Sohn Amram's, der Friede des Herrn sei über ihn. 2. Zu jener Zeit sprach Gott zu Josua, dem Sohne Nun's, dem Diener Moses': 3. Mein Knecht Moses ist gestorben, und nuu brich 10 auf und ziehe über diesen Jordan, du und alle Kinder Israel's, in das Land, das ich ihnen gebe: 4. Jede Stätte, die eure Fußsohle betreten wird, habe ich euch gegeben, wie ich zu Moses gesprochen habe. 5. Von dieser Stätte an und diesem Libanon bis an den großen Strom, den Enphratstrom, das ganze Land der 15 Hethiter, bis zum großen Meer[1]) im Westen soll euer Gebiet sein. 6. Niemand wird vor dir Stand halten können dein Leben lang. Wie ich mit Moses gewesen bin, will ich auch mit dir sein; ich will meine Hand nicht von dir abziehen und dich nicht im Stich lassen. 7. Sei nur fest und eifrigst darauf bedacht, pünktlich ge-20 mäß dem ganzen[2]) Gesetze, das mein Knecht Moses dir anbefohlen hat, zu handeln; weiche davon nicht ab, weder nach rechts, noch nach links, damit du weislich handelst in allem, was du unternimmst. 8. Und Josua saß auf seinem Thron. 9. Und er rief die Amtslente des Volkes und befahl ihnen also: 10. Mustert die 25 Kinder Israel's vou 20 Jahren und darüber; alle die heerespflichtig sind in Israel, sollt ihr mustern; und sie musterten sie, wie Josua befohlen hatte. 11. Und es waren alle die Gemusterten der Kinder Israel's von 20 Jahren und darüber bis zu 50 Jahreu, 601 730. 12. Und die Zahl des Stammes der Leviten, von einem Monat an

1) B C Hintermeer. 2) B allen Geboten des Gesetzes.

und darüber, war 23 000. 13. Und es geschah nach diesen Sachen [und es hörte] Josua, der Sohn Nun's, das Wort (?) mit dem Kanaaniter[1]). 14. Und er sprach zu den Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamme Mannasse: 15. Seid eingedenk jenes Wortes, das euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hat, wie folgt: 16. Der Ewige, euer Gott, schafft euch Ruhe[2]) und gibt euch dieses Land. 17. Eure Weiber, eure kleinen Kinder und eure Herden sollen in dem Lande bleiben, das euch Moses, der Knecht Gottes, gegeben hat, jenseits des Jordan's. 18. Und ihr sollt kampfgerüstet vor euren Brüdern einherziehen, sämtliche streitbaren Männer, und ihnen Hilfe leisten. 19. Bis daß der Ewige ihnen gerade so wie euch Ruhe geschaffen hat und auch sie das Land eingenommen haben, welches der Ewige, euer Gott, ihnen gibt jenseits des Jordan's; dann sollt ihr, jeder von euch, in das Land eures Besitzes zurückkehren. 20. Da erwiderten sie Josua also: Alles was du uns befiehlst, wollen wir tun, und wohin du uns ziehen heißt, dahin wollen wir ziehen. 21. Ganz wie wir Moses gehorcht haben, wollen wir auch dir gehorchen.

II. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte von Schittim[3]) Männer als Kundschafter, auszuspähen das Land Kanaan. 2. Und er befahl ihnen, daß sie in die Stadt Jericho gehen und erfahren sollten die [Anzahl[4]] der Einwohner, und wer sich mit ihnen verbunden hätte von den Lagern[5]), und daß sie ihnen Antwort brächten. 3. Da gingen sie und kamen in das Haus einer Gastgeberin, Namens Rahab, und legten sich dort schlafen. 4. Da wurde dem Könige von Jericho berichtet: Es sind da heute Nacht einige Männer von den Israeliten hergekommen, um das Land auszukundschaften. 5. Da schickte der König von Jericho zu Rahab und ließ ihr sagen: 6. Liefere die Männer aus, die zu dir gekommen sind, die in dein Haus gekommen sind, denn sie sind gekommen, um die ganze Gegend auszukundschaften. 7. Das Weib aber nahm die Kundschafter und versteckte sie. Dann sprach sie: Allerdings sind die Männer zu mir gekommen, aber ich wußte nicht, woher sie waren. 8. Und als das Tor geschlossen werden sollte bei Anbruch der Finsternis, da gingen die Männer fort in der Finsternis, und ich weiß nicht, wohin die Männer gegangen sind; jaget ihnen doch schleunigst nach, so werdet ihr sie gewiß einholen. 9. Sie hatte sie aber hinauf auf das platte Dach geführt und unter ihren Flachsstengeln versteckt, die sie für sich auf dem Dache ausgebreitet hatte. 10. Die Leute aber jagten ihnen nach [C auf dem Wege des Jordan's bei den Fuhrten, und das Tor schlossen sie hinter ihnen, nachdem die Verfolger ausgezogen waren]. 11. Bevor sich aber jene schlafen legten, kam sie zu ihnen hinauf auf das

1) Diese Stelle ist in beiden Rezensionen korrumpiert. Soll wohl heißen: Er erfuhr die Lage der Kanaaniter, cf. Josephus, Antiq. V, 1, 2 (§ 5).

2) B C hat euch in Besitz gesetzt.

3) B C den Stämmen.

4) A Wälle oder Befestigungen.

5) d. h. feindlichen Lagern.

Dach. 12. Und sie sprach zu ihnen: Ich weiß wohl, daß der Ewige, der Gott eurer Väter, euch das Land gegeben hat und daß uns ein Schrecken vor euch befallen hat und daß alle Bewohner des Landes vor euch verzagen. 13. Denn wir haben davon gehört, 5 daß Gott das Wasser des Schilfsmeers vor euch vertrocknen ließ, als ihr aus Ägypten wegzogt, und was ihr angetan habt den beiden Königen der Amoriter, jenseits des Jordan's, dem Sichon und dem Og, daß ihr den Bann an ihnen vollstreckt habt. 14. Und als wir das vernahmen, da schmolz unser Herz und jedermann entsank 10 der Mut vor euch; denn der Ewige, euer Gott, ist Gott droben im Himmel und hernieden auf Erden. 15. Schwöret es mir deshalb bei dem Ewigen, dem Gott eurer Väter, daß, weil ich euch Gutes erwiesen habe, auch ihr meiner Familie Gutes erweisen wollt, und gebt mir ein wahres Zeichen, 16. Daß ihr meine Familie 15 retten werdet und vor dem Tode bewahren wollt. 17. Da schlossen die Leute mit ihr einen Bund und sagten: 18. Wenn uns der Ewige dieses Land zu Teil werden läßt, so wollen wir dir Gutes erweisen und Treue halten. 19. Hierauf ließ sie sie an einem Seile durch das Fenster hinab, denn ihr Haus stand in der 20 Ringmauer und an der Mauer wohnte sie. 20. Und sie sprach zu ihnen: Begebet euch ins Gebirge; sonst könnten auf euch treffen eure Verfolger, und haltet euch dort im Gebirge drei Tage lang verborgen, bis die Verfolger wieder heimgekehrt sind. Hernach könnt ihr eures Weges ziehen. 21. Da sprachen die Männer zu 25 ihr: Wir sind frei dieses deines Schwures, den du uns hast schwören lassen, 22. Wenn du nicht die rote Schnur an das Fenster knüpfest, durch das du uns hinabgelassen hast, und deine ganze Familie in dieses Haus versammelst zu dir. Und hierauf entließ sie sie und sie gingen von dannen. Und sie knüpfte die 30 rote Schnur an das Fenster. 24. Und die Kundschafter kehrten zurück und kamen zu Josua, dem Sohne Nun's, und erzählten ihm alles was ihnen begegnet war. Und sie berichteten all diese Sachen vor ihm und Eleasar, dem Sohne Aharon's, dem Priester, und allen Häuptern der Stämme Israel's.

35 III. 1. Josua aber machte sich früh auf, und sie zogen von Schittim und gelangten an den Jordan, er, nebst allen Kindern Israel's, und sie brachten die Nacht dort zu, bevor sie übersetzten. 2. Und es war nach Verlauf von 3 Tagen, da zogen die Amtsleute[1]) und sie befahlen dem Volke also: Wenn ihr erblicket die 40 Bundeslade des Ewigen, eures Gottes, und die levitischen Priester tragen sie, so sollt ihr aufbrechen von eurem Standorte und ihr folgen. 4. Nur laßt einen Zwischenraum zwischen euch und ihr von etwa 2000 Ellen nach dem Maße — kommt ihr nicht zu nahe! — damit ihr den Weg wisset, den ihr ziehen sollt; denn ihr seid 45 den Weg noch nicht gezogen, weder gestern noch vorgestern.

1) A Richter.

5. Und Josua, der Sohn Nun's, sprach zu dem Volke: Reiniget euch, denn morgen wird der Ewige Wundertaten unter euch verrichten. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, sprach zu den Priestern folgendes: Nehmet die Bundeslade des Ewigen und ziehet an der Spitze des Volkes hinüber. 7. Da stimmten die Priester dem 5 Ewigen ein Loblied an: 8. Gepriesen sei er, der vor allem war. 9. Gepriesen sei er, dessen Herrlichkeit über alles ist. 10. Gepriesen sei er, dessen Herrlichkeit vor aller Zeit war. 11. Gepriesen sei er, der alle Zeit geschaffen. 12. Gepriesen sei er, dem alles zu willen ist. 13. Gepriesen sei er, dem niemand gleich- 10 kommt. 14. Gepriesen sei er, außer dem nichts ist. 15. Gepriesen sei er, der alles gemacht. 16. Gepriesen sei der Gott der Götter, der Herr der Herren. 17. Gepriesen sei er, dem Himmel, die Erde und das Meer gehorchen. 18. Gepriesen sei er, der Tag und Nacht geschaffen. 19. Gepriesen sei er, der alle Wesen ge- 15 schaffen. 20. Gepriesen sei er, der alle Wunder getan. 21. Gepriesen sei er, der die Zeichen und Wunder offenbart. 22. Es gibt keinen außer ihm. 23. Es gibt keine Erhabenheit wie seine Erhabenheit, keine Herrschaft wie seine Herrschaft, keine Macht wie seine Macht. 24. Heilig ist er, gepriesen sei sein Name in 20 Ewigkeit. 25. Und der Ewige sprach zu Josua: Am heutigen Tage will ich anfangen, dich vor den Augen von ganz Israel zu verherrlichen, damit sie erkennen, daß ich ebenso, wie ich mit Moses war, mit dir bin! 26. Und befiehl du den Priestern, die die Bundeslade des Ewigen tragen: Wenn ihr an den Rand des 25 Wassers des Jordan's kommt, sollt ihr am Rande stehen bleiben. 27. Und Josua sagte es den Priestern, welche trugen die Bundeslade des Ewigen. 28. Und sie taten, wie es der Ewige dem Josua, dem Sohne Nun's, befohlen hatte. 29. Und die Priester zogen aus, als die Wolke sich hob, und sie ließen einen Zwischenraum vom 30 Lager, wie ihnen der König Josua befohlen hatte. 30. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl dem Volke also: 31. Nehmet euch 12 Männer, je einen von jedem Stamm. 32. Und es wird geschehen, sobald ruhen werden die Fußballen der Priester, welche die Bundeslade des Ewigen tragen, im Wasser des Jordan's, wird das Wasser des 35 Jordan's abgeschnitten werden, das Wasser, das von oben zufließt, wird stehen bleiben wie ein Wall. 33. Und es war, als die Träger des Ewigen zum Jordan kamen und ihre Füße benetzt wurden am Rande des Wassers — und der Jordan war voll über all seinen Ufern die ganze Erntezeit —, 34. Da hielt das Wasser, das von 40 oben zufloß, inne und stand aufrecht wie ein Wall, und das Wasser (das Bett) wurde trocken und abgeschnitten. 35 [C Und das Volk zog hinüber gegen Jericho]. 36. Und die Priester, die die Bundeslade des Ewigen trugen, standen mitten im Jordan still im Trockenen. 37. Und die Priester und das ganze Volk Israel 45 zog hinüber im Trockenen, bis das ganze Volk die Überschreitung beendigt hatte.

IV. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, rief die zwölf Männer, die er aus den Kindern Israel's bestellt hatte. 2. Und er sprach zu ihnen: Gehet vor der Bundeslade des Ewigen, eures Gottes, einher, mitten in den Jordan hinein und hebet, ein jeder, einen
5 Stein auf die Schulter entsprechend der Anzahl der Stämme der Kinder Israel's: 3. Damit dieses ein Zeichen sei für euch nach eurer Überschreitung, wenn eure Söhne künftig (morgen) euch fragen sollten: Was haben diese Steine für eine Bedeutung für euch? 4. So sollt ihr ihnen sagen: Die, daß das Wasser des
10 Jordan's sich geteilt hatte [C^ vor der Bundeslade des Ewigen, als sie durch den Jordan zog, sich das Wasser des Jordan's geteilt hatte], und diese Steine sollen den Kindern Israel's zum Andenken dienen auf ewige Zeiten. 5. Und die Kinder Israel's taten, wie der Ewige Josua, dem Sohne Nun's, geboten hatte. 6. Und sie
15 nahmen 12 Steine mitten aus dem Jordan und das Volk legte sie nieder. 7. Und Josua richtete mitten im Jordan 12 Steine auf auf dem Platze, wo die Füße der Priester, die die Bundeslade des Ewigen getragen hatten, gestanden hatten, und sie blieben dort. 8. An jenem Tage verherrlichte der Ewige Josua in den Augen
20 der ganzen Gemeinde der Kinder Israel's. 9. Und als die Priester, die die Bundeslade des Ewigen trugen, von der Mitte des Jordan's heraufstiegen, kehrte das Wasser des Jordan's an seine frühere Stelle zurück. 10. Und das Volk kam aus dem Jordan herauf am 10. des 1. Monats.

25 V. 1. An jenem Tage stand Josua, der Sohn Nun's, auf und sang den Gesang Moses', welcher ist: „Damals sang Moses und die Kinder Israel's", welchen Moses, der Fürst der Propheten, und die Kinder Israel's mit ihm am Schilfmeere gesungen hatten. 2. Nachdem er ihn beendet hatte, sang er: 3. Gepriesen sei er, der die
30 Wesen geschaffen. 4. Gepriesen sei er, der Himmel und Erde geschaffen. 5. Gepriesen sei er, der einzig ist. 6. Gepriesen sei er, der der Gott der Geister ist. 7. Gepriesen sei er, dem nichts gleich kommt. 8. Gepriesen sei er, der die Wunder getan. 9. Gepriesen sei er, der die Zeichen offenbart hat. 10. Gepriesen sei
35 er, den kein Wissen erkennen kann. 11. Gepriesen sei er, der alles Bestehende hervorgerufen hat. 12. Gepriesen sei er, der allen Raum umfaßt. 13. Gepriesen sei er, der die Dunkelheit erleuchtet. 14. Gepriesen sei er, den alle Räumlichkeiten nicht umfassen. 15. Gepriesen sei er, der die Sterne im Himmel leitet.
40 16. Du bist Gott, dem keiner gleichkommt. 17. Du hast alle Werke und Bilder und Wesen und Geister geschaffen. 18. Gepriesen sei dein großer Name in Ewigkeit und immerdar. Gepriesen sei dein heiliger Name, es gibt keinen Gott außer einem. 19. Und Josua, der Sohn Nun's, wurde verherrlicht in den Augen
45 der ganzen Gemeinde Israel, wie gepriesen wurde Moses, der Sohn Amram's, der Fürst der Propheten; auf ihm sei der Friede. 20. Und die Häupter des Volkes errichteten die 12 Steine an dem

Orte Gilgal, [C zur Erinnerung] an das, was der Ewige seinem Volke, den Kindern Israel's, getan hatte zur Zeit ihrer Überschreitung des Jordan's. 21. Und es hörte der König von Damessek von der Überschreitung des Jordan's durch die Kinder Israel's und daß er ausgetrocknet wurde zur Zeit ihrer Überschreitung und daß er nach- 5 her zurückflutete, wie er am Anfange war, nachdem sie heraufkamen. 22. Und es fiel auf sie Angst und Schrecken. 23. Und der Herr sprach zu Josua, dem Sohne Nun's: Siehe ich habe den Schrecken und die Angst vor dir allen Völkern eingeflößt. 24. Und habe von dir und deinem Volke jedwege Plage wegge- 10 nommen. 25. Und Josua, der Sohn Nun's, nannte den Namen dieses Platzes Gilgal.

VI. 1. Und die Wolke hob sich von den Kindern Israel's am ersten Monat des Jahres, welches der Anfang war des Jahres der Schemita und des Jobel der Kinder Israel's. 2. Und das ist 15 das Jahr 2794 seit der Schöpfung der Welt. 3. In jenem Monat am 14. Tage des Monats in der Abenddämmerung brachten sie das Passahopfer in den Städten Jericho's. 4. Und sie aßen 7 Tage ungesänerte Brote von dem Ertrage des Landes. 5. Und es hörte das Manna auf an dem Tage, an welchem sie von dem Ertrage des 20 Landes aßen, und es gab keines mehr. 6. Und sie nährten sich von dem Ertrage des Landes in jenem Jahr. 7. Und es geschah, daß, als Josua, der Sohn Nun's, sich vor Jericho befand, er aufschaute und sah, wie ein Mann mit gezücktem Schwerte ihm gegenüber stand. 8. Und Josna ging auf ihn zu nnd sprach zu ihm: Gehörst 25 du zu uns oder zu unseren Feinden? 9. Und er sprach zu ihm: Wohl bin ich ein Heerführer des Ewigen. Eben bin ich gekommen. Und Josua, der Sohn Nun's, warf sich zu Boden auf sein Angesicht, und verneigte sich. 10. Da sprach er zu ihm: Was befiehlt mein Herr seinem Diener? Und er antwortete ihm: Ziehe deine Sandalen 30 von deinen Füßen, denn die Stätte, auf der du stehest, ist heilige Stätte. Da tat Josua so.

VII. 1. Und der Engel des Herrn sagte zu Josua, dem Sohne Nun's: So spricht der Herr: Siehe, ich überliefere diese Stadt in deine Hand nebst ihrem König und seiuen Kriegsherrn. 2. Und 35 ihr sollt um die Stadt ziehen, alle die Kriegsleute, rings um die Stadt herum einmal. So sollst du der Stadt tnn 6 Tage hindurch. 3. Und die Priester, welche die Bundeslade tragen, sollen dem Volke voranziehen und in ihren Händen die Trompeten halten. 4. Und am 7. Tage sollt ihr die Stadt sieben Mal umziehen und die 40 Priester sollen in die Trompeten blasen. 5. Wenn aber das Jubelhorn geblasen wird, sobald ihr den Trompetenschall hört, soll das gesamte Volk ein lautes Kriegsgeschrei erheben und rufen: „Der Ewige ist ein Kriegsheld, der Ewige ist sein Name". So wird dann die Mauer der Stadt in sich zusammenstürzen, und das Volk 45 soll hinaufsteigen, jeder vor sich hin. 6. Da berief Josua, der Sohn Nun's, die Priester nnd sprach zu ihnen: Ihr sollt die Bundeslade des

Ewigen tragen. Und 7 Priester sollen 7 Trompeten des Johel vor der Bundeslade des Ewigen tragen. 7. Und er sprach zu dem Volke: Gehet und ziehet um die Stadt herum, und die Gewappneten sollen vor der Bundeslade des Ewigen einherziehen. Als nun 5 Josua dem Volke den Befehl gegeben hatte, da zogen die Priester und stießen in die Trompeten. 9. Und die Bundeslade des Ewigen zog hinter ihnen einher. 10. Und Josua befahl dem Volke: Erhebet kein Kriegsgeschrei und machet keinen Lärm bis zu dem Tage, wo die Priester euch gebieten werden, das Kriegsgeschrei zu 10 erheben; dann sollt ihr es erheben. 11. Und er ließ die Bundeslade einmal rings um die ganze Stadt herumtragen und sie kehrten in das Lager zurück und übernachteten im Lager. 12. Josua aber machte sich früh auf, und die Priester trugen die Bundeslade des Ewigen. 13. Und die Priester stießen in die Trompete. 14. So 15 zogen sie um die Stadt herum 6 Tage hindurch, jeden Tag einmal. 15. Am 7. Tage aber brachen sie mit Morgenanbruch auf und zogen um die Stadt 7 mal herum. 16. Beim 7. Male, da stießen die Priester in die Trompeten und das gesamte Volk rief: „Der Ewige ist ein Kriegsheld, der Ewige ist sein Name." Und da sprach 20 Josua zum Volke: Erhebet ener Kriegsgeschrei, denn der Ewige hat euch die Stadt überliefert. 17. Diese Stadt aber mit allen, was darin ist, sei ein Bann dem Ewigen. Nur die Gastgeberin Rahab soll leben bleiben, sie, nebst allen, die bei ihr im Hause sind, weil sie die Boten, die wir aussandten, die Stadt auszukund- 25 schaften, versteckt hat. 18. Nehmet euch wohl vor dem Gebannten in Acht. Ihr würdet dadurch das Lager Israel's unter den Bann bringen und es ins Unglück stürzen. 19. Vielmehr sollen alle silbernen und goldenen und ehernen und eisernen Gerätschaften dem Ewigen geweiht sein. 20. Da erhob das Volk ein gewaltiges 30 Kriegsgeschrei; da stürzte die Mauer in sich zusammen, und das Volk stieg in die Stadt hinauf, jeder Mann gerade aus, und sie nahmen die Stadt ein. 21. Und sie vollstreckten an allem, was sich in der Stadt befand, an den Männern, wie an den Weibern, an den Rindern, an Schafen und Eseln den Bann mit dem Schwerte. 35 22. Den beiden Männern aber, die das Land ausgekundschaftet hatten, befahl Josua, der Sohn Nun's: Begebet euch in das Haus jenes Weibes und führet das Weib nebst all ihren Angehörigen von dort hinweg, wie ihr es ihr zugeschworen habt. 23. Da begaben sie sich in das Haus und führten hinweg Rahab nebst ihrem 40 Vater und ihrer Mutter und ihren Brüdern, nebst ihrer gesamten Familie. 24. Die Stadt aber und alles was darin war, brannten sie nieder. 25. Zu jener Zeit sprach Josua folgenden Fluch aus: Verflucht vor Gott soll der Mann sein, der auftritt, um diese Stadt Jericho wieder aufzubauen. 26. Und der Ewige war mit 45 Josua, dem Sohne Nun's, und sein Ruf verbreitete sich durch das ganze Land.

VIII. 1. Und es kam ein Mann von den Söhnen Israel's und

ging in einen der Götzentempel der Stadt Jericho und nahm ein goldenes Götzenbild und eine goldene Zunge, deren Gewicht 2200 Schekel war. 2. Da entbrannte der Zorn des Ewigen gegen die Kinder Israel's. 3. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte von Jericho aus 3000 Mann gegen Ai; die Einwohner von Ai schlugen jedoch 5 die 3000 Mann, die Josua, der Sohn Nun's, gesandt hatte. 4. Und sie flohen vor den Männern von Ai, denn sie erschlugen von ihnen 36 Mann. 5. Und sie kehrten zurück in das Lager zu Josua, dem Sohne Nun's. 6. Da zerriß Josua seine Kleider und warf sich auf sein Angesicht zu Boden vor der Bundeslade, er und die 10 Ältesten der Kinder Israel's mit ihm. 7. Und Josua sprach: Herr, Gott! Warum hast du dieses Volk über den Jordan ziehen lassen, um uns den Amoritern zu überliefern, um uns zu vernichten? 8. Was soll ich sagen, nachdem die Kinder Israel's vor ihren Feinden haben rückwärts gehen müssen? Wenn das alle Bewohner des 15 Landes Kanaan erfahren, werden sie uns umzingeln und uns vom Erdboden vertilgen. 10. Und der Ewige erwiderte Josua also: Wozu liegst du dort auf deinem Angesicht? 11. Stehe doch auf, denn Israel hat sich versündigt, und sie haben von dem Gebannten genommen. 12. Gehe zum Volke, und denjenigen, der von dem 20 Gebannten genommen, sollst du verbrennen im Feuer nebst allem was ihm angehört, denn er hat eine Schandtat in Israel begangen. 13. Da stand Josua, der Sohn Nun's, auf und versammelte das ganze Lager der Kinder Israel's vor der Tür des Stiftszeltes vor Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, mit den Reihen der Edel- 25 steine auf seinem Brustschilde und den Urim und den Tumim. 14. Da ließ er herantreten die Namen der Stämme, Stamm für Stamm. Der Schuldige war vom Stamme Juda; da ließ er heraustreten die Namen der Familien des Stammes Juda. 15. Da wurde der Schuldige offenbart von der Familie Sarchi[1]). Da ließ er her- 30 austreten die Namen der Familie Sarchi. 16. Da wurde der Schuldige offenbart vom Hause Sabdi. Da ließ er heraustreten die Männer des Hauses Sabdi. 17. Da wurde der Stein verdunkelt bei dem Namen Ailan[2]). 18. Und das war der Sohn Karmi's, des Sohnes Sabdi's vom Stamme Juda. 19. Da sprach Josua, der Sohn 35 Nun's, zu Ailan: Oh, Sohn, mein Sohn! Wisse, daß der Schöpfer des Himmels und der Erde alle Geheimnisse kennt und alles Verborgene, und nichts kann vor ihm verheimlicht werden. Sage mir doch in Gegenwart dieses Volkes, was Du getan hast. Verhehle uns nichts. 20. Und Airan[3]) antwortete Josua, dem Sohne 40 Nun's: 21. Der Ewige ist gerecht, und ich bin der Frevler; und er sagte: Ich habe mich in Wahrheit an dem Ewigen, dem Gott Israel's, versündigt; das und das habe ich getan. 22. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte Boten, und sie liefen in das Zelt. Da er-

1) A Achri. 2) Abul-Fath: Aidan.
3) In A Ail(r)an, *r* in *l* korrigiert oder umgekehrt.

gab sich, daß das goldene Götzenbild und die Zunge verborgen lagen in seinem Zelte und das Silber darunter. 23. Und sie brachten es zu Josua, dem Sohne Nun's. Und er legte sie nieder vor Gott[1]). 24. Josua nahm das Götzenbild und die Zunge und 5 das Silber und Ailan und seine Söhne und seine Töchter und alles, was zu ihm gehörte. 25. Und die ganze versammelte Gemeinde der Kinder Israel's bewarfen sie mit Steinen und verbrannten sie im Feuer. 26. Und sie errichteten über ihnen einen großen Steinhaufen bis auf den heutigen Tag. Und da gereute es dem Ewigen 10 über das Volk, und er ließ ab von seinem heftigen Zorn.

IX. 1. Und der Ewige sprach zu Josua, dem Sohne Nun's: Sei ohne Furcht und unverzagt. 2. Nimm Kriegsleute und ziehe hinauf gegen Ai, denn ich will den König von Ai und sein ganzes Volk und sein Land in deine Hand geben. 3. Und Josua, der 15 Sohn Nun's, wählte vom Volke 3000 Mann und sandte sie des Nachts ab. 4. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl ihnen wie folgt: Habt Acht: Ihr sollt euch gegen die Stadt und zwar im Rücken der Stadt in den Hinterhalt legen. Entfernt euch nicht zu sehr und seid insgesamt bereit. 5. Ich aber und alle die Leute, 20 die ich bei mir habe, wollen gegen die Stadt anrücken. 6. Und wenn die Leute der Stadt uns entgegentreten, so werden wir vor ihnen fliehen. 7. Ihr aber sollt dann aufstehen und hervorbrechen von eurem Hinterhalt und euch der Stadt bemächtigen; der Ewige, euer Gott, wird sie in eure Gewalt geben. 8. Und sie taten, wie 25 ihnen Josua, der Sohn Nun's, geboten hatte. 9. Und der Ewige gab sie in die Gewalt Israel's, und sie verbrannten sie und alles, was darin war, wie es Josua geboten hatte. 10. Und diese Stadt liegt vor dem Berge Gerisim, dessen Name Bet El ist, an dessen östlicher Seite. 11. Und Josua ging zur Stadt Lus, welche auf dem Berge 30 Gerisim ist, das ist Bet El. Und er erschlug sie, ohne einen einzigen entrinnen zu lassen. 12. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl dem Volke also: 13. Daß sie sich lagern sollten in Elone More, welches nahe der Stadt Schechem liegt, und sie stellten dort das Stiftszelt auf. 14. Und Josua, der Sohn Nun's, errichtete einen 35 Altar von Steinen auf dem Berge Gerisim, welcher Bet El ist, wie Moses den Kindern Israel's befohlen hatte auf Befehl des Herrn. 15. Und sie brachten auf ihm dar Brandopfer und Friedensopfer. 16. Und ein Feuer kam hervor von dem Ewigen und verzehrte, was auf dem Altare war. Und die Kinder Israel's freuten sich 40 und sie sangen viele Loblieder und Lobpreisungen dem Ewigen, ihrem Gotte, der sie unter allen Völkern ausgewählt. 17. Und der erste der Fürsten der Leviten, der Eleasar, Sohn Aharon's, des Priesters, schrieb auf die Steine das Gesetz Moses' deutlich und sorgfältig, wie es Moses in dem Buche des Gesetzes befohlen 45 hatte, indem er sagte: 18. „Und es soll geschehen, wenn ihr hin-

1) B C Und er schrie.

überziehet über den Jordan, sollt ihr diese Steine, gemäß dem, was ich euch gebiete, auf dem Berge Gerisim aufrichten und mit Kalk übertünchen.“ 19. Und sie errichteten sie auf dem Berge Gerisim, wie der Ewige Moses befohlen hatte. 20. Und Josua, der Sohn Nun's, versammelte die ganze Gemeinde der Kinder Israel's 5 in der Nähe des Berges Gerisim Bet El, und sie versammelten sich rings um den Berg herum von allen vier Seiten. 21. Und die Priester, die Leviten, traten heran, und sie lasen alle Worte des Gesetzes laut vor. 22. Sie schieden nachher ab die Stämme Ruben, Gad, Ascher und Sebulon, Dan und Naftali, und sie gingen 10 und standen auf dem Berge Ebal. 23. Und die Stämme Simeon, Levi, Jehuda, Isachar, Josef und Benjamin gingen und standen auf dem Berge Gerisim. 24. Und die Bundeslade des Ewigen war mit ihnen und die Priester, die Leviten, trugen sie. 25. Und vor ihnen stand der Hohepriester Eleasar, der Sohn Aharon's, des 15 Priesters, auf ihm sei der Friede, und sein Sohn Pineḥas und sein Bruder Ithamar, auf ihnen sei der Friede, und alle Ältesten Israel's und ihre Richter. 26. Und es segneten die Ältesten der Priester auf dem Berge Gerisim Bet El im Namen des Ewigen, des Heiligen, die ganze Gemeinde der Kinder Israel's. 27. Und sie 20 lasen alle Worte des Segens über sie und sie segneten sie, und die Herrlichkeit Gottes erschien auf der Bundeslade. 28. Und das ganze Volk sah es und sie jauchzten, und sie fielen auf ihr Angesicht [C Und nachher wendeten die Leviten ihr Angesicht] gegen Ebal. 29. Und sie lasen alle Worte des Fluches, welche in 25 diesem Buche der Lehre geschrieben stehen, wie es der Ewige dem Moses befohlen hatte. 30. Und es geschah nach all diesen, da ging jedermann aus dem Volke in sein Zelt. 31. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl, und sie begruben die Gebeine Josef's auf dem Feldstücke, welches unser Vater Jakob von den Söhnen Chamor's, des 30 Vaters Sichem's, um 100 Kesita erworben hatte. 32. Und dieser Platz liegt bei Schechem in Elon More an der Stelle, wo Jakob Israel einen Altar gebaut hatte und seinen Namen genannt hatte: El Elohei Israel.

X. 1. Nach diesen Begebenheiten, als alle Völker und Nationen 35 vernahmen, daß Josua, der Sohn Nun's, und sein Volk, dio Kinder Israels, erobert hatten Jericho, Ai und Lus, 2. Und die Stadt Schechem und all ihre Gehöfte (?) — und sie fürchteten sich sehr — 3. Da kamen die Einwohner der Gehöfte (? Kirjatajim), die in der Nähe dieser Städte waren, darnnter die Bewohner von Gibeon zu 40 Josua, dem Sohne Nun's, und zu Eleasar, dem Priester, in listiger Weise. 4. Und sie kamen mit abgenutzten Säcken. 5. Und mit alten und geflickten Sandalen an ihren Füßen und abgenutzten Kleidern auf sich. Und alles Brot, das sie als Mundesvorrat mitnahmen, war vertrocknet und schimmelig. 6. So begaben sie sich 45 zu Josua, dem Sohne Nun's, und sprachen zu ihm und zu Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, und zu allen Häuptern des

Volkes: Aus fernem Land kommen wir, und nun schließt mit uns einen Bund. 7. Da sprachen zu ihnen Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, Sohn des Aharon's, des Priesters, und die Ältesten des Volkes also: Vielleicht wohnt ihr mitten unter uns, und wie können wir 5 da einen Bund mit euch schließen? 8. Da sprachen sie zu ihnen: Aus fernem Lande sind wir, eure Knechte. Und da sprachen sie zu ihnen: Wer seid ihr und woher kommt ihr? 9 Da antworteten sie: Von sehr fernem Lande kommen wir, deine Knechte, um des Ruhmes des Ewigen, eures Gottes willen, denn wir haben seinen 10 Ruhm gehört, sowohl alles, was der Ewige in Ägypten getan hat, 10. Als auch alles das, was er getan hat den beiden Königen der Amoriter, welche jenseits des Jordan's wohnten, Sichon, dem König von Hesbon, und Og, dem König von Basan, zu Astarot in Edrei. 11. Da geboten uns unsere Ältesten und alle Bewohner unseres 15 Landes und sagten: Versorget euch mit Zehrung für die Reise und ziehet ihnen entgegen und sprechet zu ihnen: Wir wollen eure Knechte sein, und nun schließet einen Bund mit uns. 12. Hier ist unser Brot: wir haben es noch warm als Zehrung aus unseren Häusern mitgenommen an dem Tage, wo wir auszogen, zu euch zu 20 kommen; und nun ist es vertrocknet und schimmelig geworden. 13. Und diese Weinschläuche, sie waren neu, als wir sie füllten, und nun sind sie geborsten, und diese unsere Kleider und Schuhe sind abgenutzt infolge der weiten Reise. 14. Da nahmen die Männer etwas von ihrem Mundvorrat; aber den Bescheid Gottes 25 holten sie nicht ein. 15. Und Josua machte mit ihnen Frieden und schloß mit ihnen einen Bund, sie am Leben zu lassen, und die Fürsten der Gemeinde schwuren ihnen zu. 16. Und es geschah nach Verlauf von 3 Tagen, nachdem sie mit ihnen den Bund geschworen hatten, hörten sie, daß sie aus der Nähe waren und in 30 ihrer Mitte wohnten. 17. Da brachen die Kinder Israel's auf und gelangten am 3. Tage zu ihren Ortschaften, und ihre Ortschaften waren Gibeon, Ḳizah und Sitah und Kirjat Jearim. 18. Und die Kinder Israel's taten ihnen nichts zu leide, denn Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, der Sohn Aharon's, des Priesters, und die Fürsten 35 der Gemeinde hatten vor dem Ewigen, dem Gott Israel's zugeschworen. Da murrten die ganze Gemeinde gegen die Fürsten. 19. Da sprachen alle Fürsten zu der ganzen Gemeinde: Wir haben ihnen bei dem Ewigen, unserem Gotte, zugeschworen, und nun dürfen wir sie nicht antasten. 20. Folgendes wollen wir ihnen 40 antun und sie am Leben erhalten, daß über uns kein Zorn komme wegen des Eides, den wir ihnen zugeschworen. 21. Da sprachen die Fürsten zu ihnen: Sie sollen am Leben bleiben und sie sollen Holzhauer und Wasserschöpfer für die ganze Gemeinde sein, wie die Fürsten ihnen gesagt hatten. 22. Da ließ sie Josua rufen und 45 sprach zu ihnen also: Warum habt ihr uns getäuscht und gesagt: Wir wohnen sehr weit von euch entfernt, während ihr doch unter uns wohnt? 23. Darum sollt ihr verflucht sein und nicht auf-

hören, Sklaven zu sein und Holzhauer und Wasserschöpfer für das Haus meines Gottes. 24. Da erwiderten sie Josua und sprachen: Es wurde deinen Knechten berichtet, was der Ewige dein Gott durch seinen Knecht Moses befohlen hat, euch das ganze Land zu geben, und daß er auch befohlen hat alle Bewohner des Landes 5 vor euch zu vertilgen, (und da fürchteten wir uns) um unser Leben, und darum handelten wir so. 25. Nun aber sind wir in deiner Gewalt. Verfahre mit uns, wie es dir recht und gut dünkt. 26. Da verfuhr Josua mit ihnen so, und er errettete sie aus der Hand der Kinder Israel's, und sie töteten sie nicht. 27. Und 10 Josua machte sie nachher zu Holzhauern und Wasserschöpfern für den Altar des Ewigen an der erwählten Stätte am Berge Gerisim.

XI. 1. Als aber der König von Jehus vernahm, daß die Bewohner von Gibeon mit den Israeliten Frieden gemacht hätten und unter ihnen wohnen geblieben seien, 2. Da fürchtete er sich sehr, 15 denn es war eine große Stadt, wie nur eine der Städte des Reichs, und sie war größer als Ai und all ihre Männer sehr tapfer. 3. Da schickte der König von Jehus zu dem König von Hebron, dem König von Jarmut, dem König von Lachisch nnd dem König von Eglon und ließ ihnen sagen: 4. Kommt zu mir und 20 helft mir, daß wir Gibeon schlagen, denn sie haben Frieden geschlossen mit Josua, dem Sohne Nun's, und mit dem Volke der Kinder Israel's. 5. Da versammelten sich die 5 Könige der Amoriter und zogen heran: der König von Jehns und der König von Hebron und der König von Jarmut, und der König von Lachisch und der 25 König von Eglon, sie mit ihrem ganzen Heer, und sie lagerten vor Gibeon und begannen die Feindseligkeiten gegen dasselbe. 6. Da schickten die Einwohner von Gibeon zu Josua, dem Sohne Nun's, und sagten: Laß deine Knechte nicht im Stich! Komm uns schleunigst zu Hilfe und rette uns, denn es haben sich gegen uns 30 zusammengetan alle Könige der Amoriter, die auf dem Gebirge wohnen. 7. Da zog Josna, der Sohn Nun's, vom Berge Gerisim, Bet El, der erwählten Stätte, und mit ihm die ganze Streitmacht und alle Tapferen. 8. Und der Ewige sprach zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich habe sie in deine Gewalt gegeben; 35 keiner von ihnen soll vor dir Stand halten können. 9. Und Josua überfiel sie plötzlich. 10. Und der Ewige brachte sie in Verwirrung vor den Kindern Israel's. Da brachten sie ihnen bei Gibeon eine schwere Niederlage bei und verfolgten sie in der Richtung der Steige von Bet Ḥoron und schlugen sie bis nach Asekah und 40 Makkedah. 11. Und dieses liegt im Westen von Bet El, welches der Berg Gerisim ist. 12. Damals sprach Josua vor dem Ewigen an jenem Tage, wo der Ewige, der Herr, dort die Amoriter den Israeliten preisgab. 13. Und der Herr gab die Amoriter an jenem Tage in die Gewalt der Kinder Israel's. 14. Und sie brachten 45 ihnen eine sehr schwere Niederlage bei. 15. Darauf kehrte Josua, der Sohn Nun's, mit den gesamten Kindern Israel's zurück nach

Bet El, nach dem Berge Gerisim, nach der erwählten Stätte. 16. Jene 5 Könige aber flohen und versteckten sich in einer Höhle in Makkedah. 17. Da wurde Josua berichtet wie folgt: Die 5 Könige halten sich in der Höhle bei Makkedah versteckt. 18. Da
5 sprach Josua: Wälzet große Steine vor den Eingang der Höhle und stellt Männer bei ihr auf, sie zu bewachen. 19. Ihr selbst aber laßt euch nicht aufhalten. Verfolgt eure Feinde und tötet ihre Nachhut. Lasset sie nicht in ihre Städte gelangen, denn der Ewige, euer Gott, hat sie in eure Gewalt gegeben. 20. Als nun
10 Josua und die Kinder Israel's sie vollends geschlagen und ihnen eine sehr schwere Niederlage beigebracht hatten, sodaß sie fast aufgerieben waren — was noch von ihnen übrig war, war in die festen Städte entronnen —, 21. Da kehrte die gesamte Mannschaft wohlbehalten zurück zu Josua, dem Sohne Nun's, in das Lager bei
15 Makkedah. Da wagte niemand gegen die Kinder Israel's seine Zunge zu spitzen. 22. Und da befahl Josua: Öffnet den Eingang zur Höhle und holt mir jene 5 Könige aus der Höhle heraus. 23. Da taten sie so und holten jene 5 Könige aus der Höhle heraus, den König von Jebus, den König von Hebron, den König von Jarmut, den
20 König von Lachisch, den König von Eglon. 24. Als man nun jene Könige zu Josua herausgebracht hatte, rief Josua alle israelitischen Männer herbei, und er befahl den Obersten der Kriegsleute, die mit ihm gezogen waren: Tretet heran und setzet eure Füße auf die Hälse dieser Könige! Da traten sie heran und setzten ihre Füße auf deren
25 Hälse. 25. Und Josua sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht und seid unverzagt! Seid fest und tatkräftig; denn ebenso wird der Ewige mit allen euren Feinden verfahren, mit denen ihr Krieg führt. 26. Hierauf schlug sie Josua und tötete sie und ließ sie auf 5 Bäumen aufhängen; so hingen sie an den Bäumen bis gegen
30 Abend. 27. Als aber die Sonne eben untergehen wollte, befahl Josua, sie von den Bäumen herabzunehmen, und man warf sie in die Höhle, in der sie sich versteckt hatten, und legte große Steine vor den Eingang der Höhle bis auf diesen Tag. 28. Und Josua eroberte am selben Tage Makkedah und erschlug sie mit der
35 Schärfe des Schwertes und insgesamt mit seinem König, er bannte sie und alle Menschen, die darin waren, und ließ niemanden entrinnen, und verfuhr mit dem Könige von Makkedah, wie er mit dem Könige von Jericho verfahren war. 29. Hierauf zog Josua mit allen. die bei ihm waren, von Makkedah nach Libnah [C und er bekriegte
40 Libnah]. 30. Und der Ewige gab es in die Gewalt von Israel, es und ihren König; und sie schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und alle Menschen, die darin waren. Er ließ niemand entrinnen und er verfuhr mit ihrem Könige, wie er mit dem Könige von Jericho verfahren war. 31. Hierauf zog Josua mit dem gesamten Israel
45 von Libnah nach Lachisch und er belagerte es und bekriegte es. 32. Und der Ewige gab Lachisch in die Hand von Israel und er eroberte es am nächsten Tage und er erschlug es mit der Schärfe

des Schwertes und alle Menschen, die darin waren, ganz so wie er mit Libnah verfahren war. 33. Da kam Horam, der König von Geser, herangezogen, um Lachisch zu retten aus der Gewalt Israel's, und Josua brachte ihm und seinem Volke eine Niederlage bei, sodaß keiner von ihnen entkam. 34. Hierauf zog Josua mit dem 5 gesamten Israel von Lachisch nach Eglon, und sie belagerten es und bekriegten es. 35. Und sie nahmen es noch am gleichen Tage ein und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes, und alle Menschen, die darinnen waren, bannte er an demselben Tage, ganz so wie er mit Lachisch verfahren war. 36. Hierauf zog Josua 10 mit dem gesamten Israel herauf von Eglon nach Hebron, und sie bekriegten es. 37. Und sie nahmen es ein und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und seinen König und alle Ortschaften und alle Menschen, die darin waren, sodaß niemand entkam, ganz so wie er mit Eglon verfahren war. Und er bannte es und alle 15 Menschen, die darin waren. 38. Hierauf wandte sich Josua mit dem gesamten Israel gegen Debira und bekriegte es. 39. Und sie eroberten es und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und auch dessen König und alle seine Städte und sie bannten alle Menschen, die darinnen waren, sodaß keiner entkam; wie er mit 20 Hebron verfahren war, ebenso verfuhr er mit Debira und seinen König und wie er mit Libnah und seinem Könige verfahren war. 40. Und Josua schlug das ganze Land; das Südland, das Bergland, die Niederung und die Bergabhänge[1]) und alle Könige derselben, sodaß niemand entkam, und alles, was lebendig war, bannte er, wie 25 der Ewige, der Gott Israel's, befohlen hatte. 41. Und Josua schlug sie von Kadesch Barnea bis Gazah und das ganze Land Goschen bis Gibeon. 42. Und alle jene Könige und all ihr Land eroberte Josua mit einem Schlage; denn der Ewige, der Gott Israels, kämpfte für Israel. 43. Und das Ende des Krieges des Josua, des Sohnes 30 Nun's, war am Neumonde des 8. Monats, und er kehrte zurück zu der erwählten Stätte am 1. Monat des 2. Jahres nach dem Einzuge der Kinder Israel in das Land Kanaan. Denn der Ewige, der Gott Israel's, kämpfte für Israel. 44. Und Josua, der Sohn Nun's, bevor er zurückkehrte zu der gewählten Stätte, verweilte in Gilgal mit 35 seiner gesamten Kriegsmannschaft an einer besonderen Stelle 7 Tage. 45. Und am Abend des 7. Tages wuschen Josua und die gesamte Kriegsmannschaft, die mit ihm war, ihren ganzen Körper, und sie entsündigten sich mit dem Wasser der Entsündigung am 2. Tage und am 7. Tage, und sie wuschen ihre Kleider in Wasser 40 und sie wurden rein. 46. Und alle Kinder Israel's brachten an diesem Monate das Passahopfer zur festgesetzten Zeit an der erwählten Stätte am Berge Gerisim, Bet El, in Freude und großer Wonne dar.

XII. 1. Als nun Jabin, der König von Hazor, davon hörte, 45

1) B C die Gefilde.

schickte er an Jobab, den König von Madon, und an den König von Schimron und an den König von Achschaf 2. Und an die Könige, die im Norden wohnten, im Berglande, und in der Ebene, südlich von Kinnerot und in der Niederung und in Naphot Dor
5 im Westen, 3. An die Kanaaniter im Osten und Westen und die Amoriter und Hetbiter und Perisiter und Jebusiter auf dem Gebirge und die Hiwiter am Fuße des Hermon im Lande Mizpah. 4. Und sie zogen aus mit ihrem gesamten Kriegsheer, eine Volksmenge, so zahlreich wie der Sand am Ufer des Meeres, und mit
10 sehr vielen Rossen und Streitwagen. 5. Und alle jene Könige trafen miteinander Verabredung und zogen hin und lagerten sich miteinander am Gewässer Merom, um mit Israel zu kämpfen. 6. Da sprach der Ewige zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen, denn morgen um diese Zeit lasse ich sie alle erschlagen vor Israel da-
15 liegen: Ihre Rosse sollst du lähmen und ihre Streitwagen verbrennen im Feuer. 7. Da geriet Josua mit seiner ganzen Streitmacht beim Gewässer Merom unversehens über sie, und sie warfen sich auf sie. 8. Und der Ewige gab sie in die Gewalt Israel's, und sie schlugen sie und verfolgten sie bis Zidon, der großen Stadt, und
20 bis zu Misrephot Majim (Naphthaquelle) und bis in die Talebene von Mizpah im Osten, und sie schlugen sie, sodaß keiner von ihnen entrann. 9. Und Josua verfuhr mit ihnen, wie ihm der Ewige geboten hatte; ihre Rosse lähmte er und ihre Streitwagen verbrannte er. 10. Zu jener Zeit kehrte dann Josua um und er-
25 oberte Hazor und erschlug dessen König mit dem Schwerte; Hazor war nämlich vormals die Hauptstadt aller jener Königreiche. 11. Und sie erschlugen alle Menschen, die darin waren, mit der Schärfe des Schwertes, bannten sie. Kein lebendes Wesen blieb übrig und Hazor verbrannte er. 12. Und alle Städte jener
30 Könige, nebst ihren Königen, eroberte Josua, der Sohn Nun's, und erschlug sie mit der Schärfe des Schwertes, bannte sie, wie Moses, der Knecht Gottes, befohlen hatte. 13. Nur alle jene Ortschaften, die auf ihren Erhöhungen standen, brannten die Israeliten nicht nieder, mit einziger Ausnahme von Hazor. 14. Und alle Beute
35 aus jenen Ortschaften sowie das Vieh nahmen die Kinder Israel's für sich; dagegen alle Menschen erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, bis sie sie ausgerottet hatten. Sie ließen kein lebendes Wesen übrig. 15. So wie der Ewige seinem Knechte Moses befohlen, so hatte Moses Josua befohlen, und so verfuhr
40 Josua; er unterließ nichts von dem, was der Ewige Moses befohlen hatte. 16. Und Josua nahm dieses ganze Land ein, das ganze Bergland, das ganze Südland, das ganze Land Goschen und die Niederung und die Ebene und das Bergland von Israel und die dazu gehörende Niederung. 17. Von dem kahlen Gebirge, das gegen
45 Seïr ansteigt, bis nach Baal Gad im Tale des Libanon am Fuße des Berges Hermon und alle ihre Könige bekam er in seine Gewalt. 18. Und er schlug sie und tötete sie. 19. Es gab keine

Stadt, welche mit den Kindern Israel's Frieden schloß, ausgenommen die Ḥiwiter, die Bewohner von Gibeon; alles eroberten sie durch Krieg. 20. Denn vom Ewigen war es so gefügt, daß er ihr Herz verhärtete, sodaß sie sich auf den Krieg mit Israel einließen, um sie zu bannen, damit ihnen keine Begnadigung zu Teil werde, 5 sondern, damit sie ausgerottet würden, wie es der Ewige Moses befohlen hatte. 21. Zu jener Zeit zog Josua aus und rottete die Enakiter aus vom Gebirge von Hebron, von Debir, von Anak, und Josua bannte sie sowie ihre Städte. 22. Es blieben keine Enakiter im Lande der Kinder Israel's übrig, nur in Asah (Gaza), in Gat 10 und Aschdod blieben welche übrig. 23. Und Josua nahm das ganze Land ein, wie der Ewige zu Moses gesprochen hatte, und Josua gab es als Erbbesitz an Israel entsprechend ihren Abteilungen nach ihren Stämmen; und das Land ruhete vom Kriege.

XIII. 1. Und nach diesen Begebenheiten unternahmen Josua, 15 der Sohn Nun's, und Kaleb, der Sohn Jephnne's, einen Ort vorzubereiten, um aufzurichten den Wohnsitz für den Ewigen an der erwählten Stätte, auf dem Berge Gerisim, Bet El, wie es der Ewige Moses befohlen hatte. 2. Sie ebneten den Hügel auf dem Gipfel des Berges Gerisim, der genannt wird „der ewige Hügel". 20 3. Und sie salbten ihn und sie errichteten darauf den Wohnsitz, das Allerheiligste, und Josua, der Sohn Nun's, baute einen Hof (Palast) auf jenem Berge an der Nordseite. 4. Und die Kinder Israel's lagerten sich jeder an seiner Stätte, und die Leviten verbreiteten sich in die Stätten, die jedem einzelnen von ihnen angewiesen wurden, 25 und Israel wohnte in Ruhe. 5. Und Josua, der Sohn Nun's, weis jedem der 7 Tage eine bestimmte Arbeit zu. Einen Tag unterhielt er sich mit Eleasar, dem Sohne Aharon's, dem Priester. 6. Und einen Tag mit den Weisen der Kinder Israel's und den Ältesten. 7. Und einen Tag mit den Häuptern des Volkes und dessen Amts- 30 leuten. 8. Und einen Tag widmete er seinen eigenen Angelegenheiten; und 3 Tage widmete er sich der Kontrolle der Gemeindeleute (B den jungen Männern unter den Kindern Israel's), um das Volk zu richten. 9. Und Josua errichtete das Gebäude dem Befehle Gottes gemäß, und er vollendete es auf der Spitze des Berges 35 Gerisim, Bet El, denn das ist die Stätte, welche der Ewige gewählt hatte, um seinen Namen dort wohnen zu lassen 10. Und er stellte da hinein das Stiftszelt und die Bundeslade und den verhüllenden Vorhang und alle die Altäre und alle Geräte der Wohnstätte, jedes einzelne auf seinem Gestelle. 11. Zu jener Zeit versammelte er 40 das ganze Volk mit seinen Häuptern, Amtsleuten und Richtern. 12. Und sie verteilten das Land Kanaan durch das Los an die 9 Stämme und den halben Stamm nach ihren Geschlechtern, wie es der Ewige durch seinen Knecht Moses befohlen hatte. 13. Denn der Stamm der Rëubeniten und der Gaditen und der halbe Stamm 45 Manasse hatten ihren Erbbesitz empfangen, welchen Moses, der Knecht Gottes, denselben östlich vom Jordan angewiesen hatte.

14. Von Aroër an, das am Ufer des Arnonflusses liegt, und der Stadt mitten im Tale, dazu die ganze Ebene — Medebah bis Dibon. 15. Sowie sämtliche Städte des Amoriterkönigs Sichon, der zu Ḥeschbon herrschte, bis zur Grenze der Ammoniter.
5 16. Ferner Gilead und das Gebiet der Geschuriter und Maachatiter sowie das ganze Hermongebirge und ganz Baschan bis Salchah. 17. Das gesamte Königreich Og in Baschan, der zu Aschtarot und Edrei herrschte. Derselbe war von den Überresten der Refaiter übrig geblieben und Moses schlug diese und vertrieb sie. 18. Da-
10 gegen vertrieben die Kinder Israel's nicht die Geschuriter und Maachatiter und die Geschuriter und Maachatiter blieben unter den Israeliten wohnen. 19. Nur dem Stamme der Leviten verlieh er keinen Erbbesitz; die Feueropfer des Ewigen, des Gottes Israel's, sind sein Erbbesitz, wie er ihm verheißen hatte. 20. Und Moses
15 gab dem Stamme der Rëubeniten nach ihren Geschlechtern. 21. Und zwar war ihr Gebiet von Aroër, das am Arnonflusse liegt, und die Stadt mitten im Tale und die ganze Ebene und ganz Medebah, 22. Hesbon und alle zugehörigen Städte, die in der Ebene vor Dibon liegen, und Bamotbaal und Bet Baalmon. Und Jahzah und
20 Kedemot und Mefaat 23. Und Kirjatajim und Sibmah und Zeret Haschachar auf dem Berge Amek 24. Und Bet Peor und die Abhänge von Pisgah und Bet Hajeschimot. 25. Ferner alle Städte in der Ebene und das ganze Königreich des Amoriterkönigs Sichon, der zu Hesbon wohnte, den Moses geschlagen hatte, ihn samt
25 den Fürsten der Midjaniter, den Ewi und den Rekem und den Zur und den Chur und den Reba, den Fürsten Sichon's, die im Lande ansässig waren. 26. Auch den Wahrsager Bileam, den Sohn Beor's, hatten sie mit dem Schwerte getötet zu den von ihnen Erschlagenen. 27. Und die Grenze der Rëubeniten bildete der Jordan,
30 und das ist die Grenze des Erbbesitzes der Rëubeniten nach ihren Geschlechtern mit den Städten und ihren Gehöften. 28. Und Moses gab dem Stamme der Gaditer nach seinen Geschlechtern. 29. Und zwar war ihr Gebiet Jaaser und sämtliche Städte Gilead's und die Hälfte des Landes der Ammoniter bis Aroër, welches
35 vor Rabbah liegt. 30. Und von Hesbon bis Rammat Mizpeh und Botnim und von Machanajim bis zum Gebiete von Ḏebir. 31. Ferner in der Talebene Bet Haram und Bet Nimrah und Sukkot und Zafon, der Rest des Königreichs Sichon's, des Königs von Hesbon, der Jordan und das Gebiet erstreckte sich bis zum
40 Ende des Sees Kinneret, jenseits des Jordan's im Osten. 32. Das ist der Erbbesitz der Gaditer nach ihren Geschlechtern, die Städte mit ihren Gehöften. 33. Und Moses gab dem halben Stamme der Kinder Manasse (C und es gehörte dem halben Stamme der Kinder Manasse) nach ihren Geschlechtern, 34. Und zwar war die Grenze
45 von Machanajim an bis zum Baschan das ganze Königreich Og's, das Königreich Basan's und alle Zeltdörfer Jair's, die in Baschan liegen, 60 Städte. 35. Und die Hälfte von Gilead und Aschtarot

und Edrei, die Städte des Königreichs Og's in Baschan, den Söhnen Machir's, des Sohnes des Manasse, der einen Hälfte der Söhne Machir's nach ihren Geschlechtern. 36. Diese sind es, die Moses als Erbbesitz verteilte in den Steppen Moab's jenseits des Jordan's östlich von Jericho. 37. Dem Stamme der Leviten gab Moses 5 keinen Erbbesitz. Der Ewige, der Gott Israel's, der ist ihr Erbbesitz, wie er ihnen verheißen hatte.

XIV. 1. Und dies sind die Gebiete, die die Kinder Israel's im Lande Kanaan zum Erbbesitz erhielten, wie ihnen Eleasar, der Priester, und Josua, der Sohn Nun's, und die Familienhäupter der 10 Stämme der Kinder Israel's verteilten. 2. Durch das Los erhielten ihren Erbbesitz, wie der Ewige durch Moses befohlen hatte für die $9^1/_2$ Stämme. 3. Denn Moses hatte den $2^1/_2$ Stämmen Erbbesitz gegeben jenseits des Jordan's, und den Leviten gab er keinen Erbbesitz unter ihnen. 4. Denn die Söhne Joseph's bildeten 2 Stämme, 15 Manasse und Ephraim, und er gab den Leviten keinen Teil als Erbbesitz im Lande, außer Städte zum Wohnen mit den zugehörigen Weidetriften für ihre Herde und ihre Habe. 5. Wie der Ewige Moses befohlen hatte, so taten die Kinder Israel's und verteilten das Land. 6. Und das Los fiel für den Stamm 20 der Kinder Juda nach ihren Geschlechtern 7. Und dessen Ostseite war das Meer Kinneret (?). 8. Und an der Westseite das Gebiet des Erbbesitzes des Stammes der Kinder Simon's. 9. Und die Südseite war die Wüste und das Gebiet von Ägypten. 10. Und die Nordseite das Gebiet des Erbbesitzes des Stammes 25 Benjamin, Jebus und dessen Städte. 11. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Dan nach ihren Geschlechtern und zwar war ihr Erbgebiet nach der Seite (?) die Stadt Kirjat Arba, welches die Stadt Hebron ist, und alle ihre Städte. 12. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Simeon's nach ihren Geschlechtern; 30 die Ostseite das Erbgebiet des Stammes Juda. 13. Die Westseite, das Meer und die Südseite das Gebiet von Ägypten. 14. Die Nordseite war der Erbbesitz des Stammes Juda und Asab (Gazah) und all ihre Städte und Beer Scheba und bis zum Jordan. 15. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Benjamin's nach ihren 35 Geschlechtern, die Ostseite, Jebus und alle ihre Städte nach Osten zu bis zum Tale des Jordan's. Und nach Westen war die Grenze Kirjat Jearim und das Erbgebiet des Stammes Dan. 16. Und nach dem Süden das Erbgebiet des Stammes Juda, nach dem Norden das Erbgebiet des Stammes Ephraim. 17. Und die westliche Seite 40 des Stammes Dan ist das Meer und die östliche die des Stammes Benjamin. 18. Und im Norden das Erbgebiet des Stammes Ephraim und der Süden das Erbgebiet des Stammes Juda, und so waren der Erbbesitz von Benjamin und der Erbbesitz des Stammes Dan als Zwillinge parallel von Osten nach Westen. 19. Der erste 45 auf dem Gebirge und darauf Jebus bis zum Jordan und der zweite bis zum Meere, und dort waren die Philister und Zorah.

20. Und das Los fiel für den Stamm der Kinder Ephraim's und zwar im Osten die Jordanebene von dem Gebiete von Benjamin bis zum Gebiete des Stammes von Manasse. 21. Und im Westen das Salzmeer (Mittelländisches Meer) bis zur Grenze des Stammes
5 Dan. 22. Und im Süden das Erbgebiet des Stammes Dan und des Stammes Benjamin. 23. Und im Norden das Erbgebiet des halben Stammes Manasse. 24. Und in diesem Los findet sich die Stadt Schechem und die Stadt Schomrom und all ihre Städte. 25. Und es fiel das Los für den halben Stamm Manasse: im Osten
10 das Tal des Jordan's zwischen dem Gebiete des Stammes Ephraim und dem Gebiete des Stammes Issachar und im Westen das Meer bis zum Berge Karmel. 26. Und im Süden der Erbbesitz des Stammes Ephraim. 27. Und im Norden der Erbbesitz des Stammes Zebulon und des Stammes Issachar. 28. Und unter den Städten
15 der Söhne Manasse war Kessair (Caesarea), Atlit und Dora und all ihre Städte. 29. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Issachar nach ihren Geschlechtern, im Osten das Tal des Jordan's von dem Gebiete des Stammes Manasse bis zum Gebiete des Stammes Sebulun und im Westen das Gebiet des Stammes Sebulun
20 und das Gebiet des Stammes Manasse. 30. Im Norden das Gebiet des Stammes (Manasse) und im Süden das Gebiet des Stammes Manasse und das Gebiet des Stammes Sebulun. 31. Und zu diesem Lose gehört die Stadt Genin und die Stadt Gilboa und Nures und Nain. 32. Und es fiel das Los für den Stamm Sebulon nach ihren
25 Geschlechtern. 33. Im Osten die Ebene des Jordan und das ist Tabris, im Westen das Salzmeer (Mittelländisches Meer), im Norden der Erbbesitz des Stammes Naphtali und des Stammes Ascher. 34. Im Süden der Erbbesitz des Stammes Issachar und des Stammes Manasse. 35. Und von den Städten seines Loses ist Tabris und
30 all seine Städte. 36. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Ascher nach ihren Geschlechtern, im Westen das Salzmeer. 37. [Im Süden (?) (Norden) Ṣidon und Ṣor und Hamat], im Osten der Erbbesitz des Stammes Naphtali. 38. Und im Norden (?) (Süden) [die Städte Schomer] und ebenfalls im Norden der Erbbesitz des
35 Stammes Sebulun. 39. Und im Osten der Stamm der Erbbesitz des Stammes Naphtali. 40. Und es fiel das Los des Stammes der Kinder Naphtali auf die Städte des Gebirges, im Osten (?) (Westen) der Erbbesitz des Stammes Ascher. 41. Im Süden der Erbbesitz des Stammes Sebulun. 42. Und unter den Städten der Kinder
40 Naphtali's war Ṣaphar [Ṣaphat] und Kedesch und alle ihre Städte. 43. Und diese sind die Zufluchtsstädte zusammen mit den 3 Städten, welche jenseits des Jordan's im Osten sind. 44. Und zwar die Stadt Baṣir im Erbbesitz des Stammes Rëuben und Gilead im Erbbesitz des Stammes Gad. 45. Und die Stadt Golan im Erb-
45 besitz des halben Stammes Manasse. 46. Und 3 Städte im Lande Kanaan, und dies sind ihre Namen: die Stadt Kedesch im Erbbesitz des Stammes Naphtali, das heilige Schechem im Erbbesitze

des Stammes Ephraim, und die Stadt Hebron im Erbbesitze des Stammes Juda.

XV. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, berief alle Ältesten der Rëubeniten, Gaditen und des halben Stammes Manasse. 2. Und sprach zu ihnen: Ihr habt alles beobachtet, was euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hatte, und habt meiner Stimme gehorcht, in betreff alles dessen, was ich euch befohlen habe. 3. Eine so lange Zeit bis auf diesen Tag habt ihr eure Brüder nicht verlassen und die Obliegenheit des Ewigen, eures Gottes, treulich beobachtet. 4. Nun aber hat der Ewige, euer Gott, euren Brüdern Ruhe verschafft, wie er ihnen verheißen hatte, und nun wendet euch und kehrt nach euren Zelten zurück in das Land eures Erbbesitzes, das euch Moses, der Knecht Gottes, gegeben hat jenseits des Jordan. 5. Nur seid eifrig bedacht, den Geboten und der Lehre nachzukommen, die euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hat, den Ewigen, euren Gott, zu lieben und in all seinen Wegen zu wandeln, und seine Satzungen und seine Gebote zu beobachten, und ihm anzuhangen, und ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, der Sohn Aharon's, der Priester, segneten sie. 5. Und sie nahmen den Nobaḥ, den Sohn des Ḥefer, des Sohnes des Gilead, des Sohnes des Machir, des Sohnes des Manasse, des Sohnes des Joseph, und ernannten ihn zum Könige vor den Augen der gesamten Gemeinde der Kinder Israel's über die $2^1/_2$ Stämme, und sie segneten ihn und entließen ihn zusammen mit seinen Mannschaften. 8. Und sie zogen fort in Frieden in das Land ihres Erbbesitzes, welches jenseits des Jordan's liegt östlich von Jericho. 9. Und er herrschte als Richter über die $2^1/_2$ Stämme in der Stadt Kenath, die er nach seinem Namen Nobaḥ nannte.

XVI. 1. Und es war nach all diesen Begebenheiten, da trat ein neuer König auf; dessen Name war Schobach, Sohn des Ḥamam, Sohn des Räuwan. 2. Unter seinem Befehle standen nun ein sehr großes Heer und Rosse und Streitwagen und Reiter. 3. Und Schobach sandte und rief zusammen die übrigen Kanaaniter und sandte Boten [zum großen Armina (Armenien) und Boten] zum kleinen Armina und zu dem Könige von Ṣidon und Ṣor und zu dem Könige von Damaskus und Schobach sammelte sie in Kimon. Diese Könige und ihre Lager 4. Und ihre Heerscharen waren sehr groß, zahllos. 5. Und Schobach schrieb einen Brief an Josua, den Sohn Nun's, nach seinem Befehle und nach dem Befehle der Könige, die mit ihm in Kimon waren. 6. Und sie schickten den Brief zu Josua, dem Sohne Nun's, zum Berge Gerisim, Bet El, und dies ist der Inhalt: 7. Von dieser Versammlung, die sich gegen dich versammelt hat, o Josua, Sohn des Nun's, Friede sei mit dir! 8. Wir haben erfahren, daß du ein reißender Wolf bist; wir haben auch erfahren, was du an unseren Fürsten und Königreichen vollbracht hast 9. Und daß du 35 Könige getötet hast. 10. Und

zwar Sichon, den König der Amoriter, und Og, den König von Basan. 11. Und Balak, den Sohn Ṣipor's, und die Könige von Midian. 12. Und den König von Jericho und den König von Ai. 13. Und den König von Jehus und den König von Hebron. 14. Und den
5 König von Jarmut und den König von Lachisch. 15. Und den König von Eglon, den König von Geser. 16. Den König von Debir, den König von Geder. 17. Den König von Ḥormah, den König von Arad. 18. Den König von Lihnah [den König von Adulam]. 19. Den König von Makedah; den König von Lusa. 20. Den
10 König von Tappuach, den König von Ḥefer. 21. Den König von Afek, den König von Lascharon. 22. Den König von Madon, den König von Ḥaṣor. 23. Den König von Schimron, den König von Achschaf. 24. Den König von Taanach, den König von Megiddo. 25. Den König von Kedesch, den König von Jokneam. 26. Den
15 König von Karmel, den König von Dor in Naphat Dor. 27. Den König von Gojim in Gilgal, den König von Tirzah. 28. Und du hast ihre Städte gebaut und all ihre Stätten verbrannt. 29. Und nun wollen wir Rache für sie an dir nehmen. 30. Wisse, daß wir zu dir kommen, um dir eine Schlacht zu liefern an der Stätte
20 Elon More, gegenüber vom Berge Gerisim, wo du deinen Tempel errichtet hast, um dort dem Ewigen, deinem Gotte, zu dienen. 31. Und nach 30 Tagen kommen wir zu dir, und das ist es, was wir dir mitzuteilen haben."

XVII. 1. Und sie schickten diesen Brief durch einen ver-
25 ständigen und einsichtsvollen Mann und befahlen ihm, den Brief in die Hand des Josua, des Königs von Israel, zu übergeben. 2. Der Mann gehorchte ihrem Befehle und er ging und kam zu Josua, dem Sohne Nun's. 3. Und er fand ihn sitzend auf seinem königlichen Throne, und er holte sich von ihm die Erlaubnis, vor
30 ihm zu erscheinen. 4. Und er übergab ihn in die Hand des Josua und er nahm den Brief entgegen. 5. Und er gab ihm die Erlaubnis, zu ihm zu kommen, und er kam zu ihm am 6. Tage [welches der Freitag war] der 7. Woche von den 7 Wochen. 6. Und es war der 48. Tag der 50 Tage, welche der Ewige den
35 Kindern Israel befohlen hatte, in jedem Jahre zu zählen. 5. Und Josua nahm den Brief entgegen von der Hand des Mannes und las ihn und merkte alles was darin stand, und er befahl, den Mann, der den Brief gebracht hatte, im Gefängnis zu halten. 8. Und die Kinder Israel's ruheten am 7. Sabbath, und sie feierten das Fest
40 der Wochen an dem auf diesem Sabbath folgenden Tage[1]) in Freuden und frohem Mute, wie es der Ewige durch seinen Knecht Moses befohlen hatte. 9. Und Josua, der Sohn Nun's, stand zeitig

1) B C: und er nahm Kenntnis vom Inhalte und er verheimlichte ihn vor dem Volke und er befahl den Mann, der den Brief gebracht hatte, einzukerkern, denn Josua erkannte, daß er ein kluger Mann war, und er versteckte den Brief bis auf den zweiten Tag (Montag) nach dem 7. Sabbath und dem Fest, und sie feierten das Fest mit Freuden usw.

auf am Morgen des [erwähnten] 2. Tages der Woche nach dem Fest der Wochen. 10. Und er schickte und rief zusammen alle Häupter des Volkes und alle Ältesten und Amtsleute und las vor ihren Ohren vollständig den Brief des Schobach und der Könige, die mit ihm waren. 11. Und als er diesen Brief vollständig zu 5 Ende gelesen hatte, da sprach er zu ihnen: O, mein Volk, was saget ihr dazu? Und sie antworteten mit einer Stimme: Was du uns befehlen wirst, werden wir befolgen und tun, wir werden deinem Befehle nicht widerspenstig sein. 13. So schrieb Josua ein Antwortschreiben an Schobach und die Könige, die mit ihm 10 waren. 14. Und er las den Brief vor vor den Ohren aller Ältesten der Gemeinde und aller Häupter der Stämme der Kinder Israel. 15. Und das ist der Inhalt des Schreibens wie es hier folgt:

XVIII. 1. Im Namen des Ewigen, des Allergrößten, 2. des Allbarmherzigsten, 3. der da straft die ketzerischen Frevler, 15 4. der da vernichtet die Übermütigen und Mächtigen, 5. der da zerstreut die Versammelten, 6. der da versammelt die Zerstreuten, 7. der da tötet die Lebendigen, 8. der da belebt die Toten, 9. dessen Hand stark ist und dessen Arm ausgestreckt ist, 10. der da erhaben ist über den Erhabenen, 11. der da herrscht über die 20 Herrscher, 12. der der Richter der Richter. 13. Unter seinen Armen ist die Welt 14. Und seine Herrlichkeit in den Wolken seiner Wohnstätte. 15. Gepriesen sei er und gepriesen sei sein Name immerdar. 16. Nach allem diesen: Ich Josua, der Sohn des Nun, Sohnes des 'Eden, Sohnes des Schutelaḥ, Sohnes des Ephraim, Sohnes 25 des Joseph, der über das ganze Land Ägypten geherrscht hat, 17. Schüler des Fürsten der Propheten, Moses', des Sohnes Amram's, durch dessen Hand der Ewige Zeichen und große Wunder im Lande Ägypten vollbracht hat, 18. Und der da herausgeführt hat von dort sein Volk Israel mit starker Hand, und sie geführt hat 30 auf dem Wege des Schilfmeeres, und seine Hand über das Meer ausgestreckt hat, 19. Und sein Volk, die Kinder Israel, zogen im Trockenen durch das Meer, 20. Und das Wasser bildete einen Wall zu ihrer Rechten und ihrer Linken, 21. Und alle Kinder Israel's kamen aus dem Meer heraus unversehrt, 22. Während 35 Pharao, der König von Ägypten, mit seinem ganzen Heer, mit seinen Rossen und Streitwagen darin versank, 23. Tue euch nun kund, daß auf mir und meinem Volke der Friede und die Gnade ruht, auf euch aber der Fluch und die Plage, und ihr werdet nimmermehr Frieden haben. 40

XIX. 1. Ihr habt erwähnt, daß ihr zu mir innerhalb von 30 Tagen kommen werdet. Und ihr habet gesagt, daß ihr kommen werdet zum Berge Gerisim, Bet El, zur Stätte Elon More, wo ich meinem Gotte diene und wo wir seine Opfer darbringen, und das ist der Berg der Segnungen. 2. Der Berg des Erbbesitzes und 45 der göttlichen Wohnstätte, die Stätte der Heiligkeiten, der Zufluchtsort der Wünsche, das Haus meines Gottes, der Berg seines

Erbbesitzes, die vorbereitete Wohnstätte. 3. Wisset ihr denn nicht, daß ihr diese heilige Stätte weder berühren noch sehen noch darauf stehen könnt? 4. Innerhalb von 3 Tagen komme ich zu euch, 5. Und das Heer der Gesamtheit Israel's, welches mit mir ist, 5 vertrauend auf den Ewigen, unseren Gott, in allen unseren Taten, und wir vertrauen mit unserem ganzen Wesen auf seine Einheit. 6. Denn er wird uns von allem Druck befreien und von aller Bedrängnis erretten 7. Und aus aller Enge heraushelfen und wird an uns tun, wie er unseren Vätern getan. 8. Denn er kennt euren 10 bösen Sinn und die Lauterkeit unserer Gesinnungen; denn ihr verehret fremde Götter, welche weder sehen noch hören, nicht essen noch riechen noch irgend etwas wissen. 9. Wir aber beten ihn allein an, denn er ist der Gott der Götter, der Geister, der da kennt das Verborgene und das Offene, der da erhöret die Un- 15 schuldigen; wir glauben an keinen andern Gott außer an ihn. 10. Und er wird uns in allen Sachen helfen und er wird uns von aller Not erretten; euch aber gewährt er keinen Frieden.

XX. 1. Als die Kinder Israel's die Worte dieses Briefes hörten, welche ihnen Josua, der Sohn Nun's, vorgelesen hatte, 20 2. Da antwortete das ganze Volk mit lauter Stimme und sagte: 3. „Gepriesen sei er, der deinen Verstand erleuchtet. 4. Gepriesen sei er, der dich mit aller Einsicht ausgezeichnet hat. 6. Du hast unser Haupt erhoben, 7. Du hast unsere Herzen gekräftigt, 8. Du hast unsere Kraft gefestigt, 9. Du hast unseren Ruhm 25 vergrößert und das Andenken unserer Kinder. 10. Du hast unsere Feinde vernichtet ohne Schwert. 11. Wir gehorchen deiner Stimme und wir werden deinem Befehle nicht widerfahren." 12. Und Josua übergab seinen Brief dem Manne, den Schobach geschickt hatte, und den Männern, die er mit ihm geschickt hatte. 13. Und er 30 zog fort, und er war überrascht im Herzen und im Wissen und sehr bestürzt von dem Anblicke der Kinder Israel's und ihrer Weise, von ihren Lagern und ihrem ausgezeichneten Wandel und von all ihren Heerscharen. 14. Und er kam traurigen Herzens zu seiner Gemeinde zurück. 15. Und er übergab ihnen den Brief 35 der Kinder Israel's. 16. Und er erzählte ihnen alles, was er gehört und mit eigenen Augen gesehen hatte. 17. Da rief der König Schobach einen kundigen Mann, der da verstand die hebräische Sprache, und er las ihnen den Brief vor und erklärte ihnen und sprach zu ihnen (zu ihren Herzen). 18. Aber bevor er mit dem 40 Lesen des Briefes zu Ende war, erhob das Volk ein lautes und mächtiges Geschrei, und sie weinten und schrieen und zerrissen ihre Kleider. 19. Und sie sprachen zu Schobach: Was hast du uns getan? Du hast uns in ein großes Feuer hineingeworfen. 20. Und als Schobach diese Sachen von den Königen und ihrem 45 Heer sah, fürchtete er sich sehr vor Josua, dem Sohne Nun's, und seinem Volke, den Kindern Israel's. 21. Da schickte er und rief alle Zeichendeuter und Zauberer, die sich in seinem Königreiche

befanden, und auch seine Mutter, die eine Zauberin war. 22 Und Schobach sprach zu ihnen: Was saget ihr zu dieser Sache, für welche wir unser Leben eingesetzt haben und haben uns nicht erinnert an die Taten unserer Feinde, seitdem sie aus Ägypten herausgegangen sind bis auf diesen Tag, und an all die Wunder und 5 Zeichen und Merkwürdigkeiten, die sie vollbracht haben. 23. Da antworteten die Zeichendeuter dem Schobach und den Königen, die mit ihm waren: Stehet fest und fürchtet euch nicht und sehet die Taten, die wir an Josua und allen Kindern Israel's, die mit ihm sind, vollziehen werden. 24. Und da sprach die Mutter des 10 Schobach zu ihrem Sohne: Fürchte dich nicht und verzage nicht vor den Kindern Israel's und vor Josua, dem Sohne Nun's. 25. Und sieh, was deine Mutter ihnen tun wird, denn sie werden alle rasch vor euch zu Grunde gehen. 26. Fürchtet euch nicht und verzaget nicht!

XXI. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, wählte von allen Kindern 15 Israel's 12000 Mann zum Kriege 2. Und auch Pinehas, der Sohn des Priesters Eleasar, zum Kriegsdienst und die heiligen Geräte und Trompeten für das Kriegsgeschrei. 3. Und sie rüsteten sich gegen Schobach und die Könige, die mit ihm waren, und sie zogen fort und kamen zu Elon Kimon. 4. Als sie an jene Stätte gelangt 20 waren, da vollführten die Zauberer ihre Geheimkünste, und sie schlossen Josua und alle die Männer, die bei ihm waren, ein an jenem Orte. 5. Und die Männer Israel's wußten nicht (wohin), denn sie waren eingeschlossen in Elon Kimon und konnten weder hinaus noch hinein. 6. Da stand Josua auf und flehte zu dem 25 Ewigen, dem Gotte Israel's, daß er ihn befreien sollte aus dieser Not, ihn und das ganze Volk, das mit ihm war. 7. Und er sprach: O Herr, Ewiger! Laß ab von deinem heftigen Zorn und laß dich das Unheil gereuen, das du deinem Volke zugedacht hast. 8 O, Herr, Ewiger! Du hast nun bereits deinem Knechte gezeigt, wie 30 groß du bist und wie stark deine Hand ist; wo ist im Himmel oder auf Erden ein Gott, der solche Werke und gewaltigen Taten verrichten könnte wie du? 9. Laß ab von deinem heftigen Zorn und laß dich das Unheil gereuen, das du deinem Volke zugedacht hast. 10. Gedenke deiner Diener Abraham, Isaak und Jakob, denen 35 du bei dir selbst zugeschworen hast, 11. Und der Frömmigkeit meines Vaters Joseph, deines Geliebten, und Moses', des Sohnes Amram's, des Vertrauten deines Hauses. 12. Sieh, wir sind jetzt eingeschlossen; durch deine Hilfe rette uns aus der Hand unserer Feinde und schicke uns einen Engel, der uns beschützen 40 soll. 13. Und Josua fiel nieder und plötzlich, da stand eine Taube vor ihm, und sie ging und setzte sich zwischen seine Hände. 14. Und Josua schrieb nun einen Brief an Nobach, den Sohn seines Onkels, und er sprach zu ihm: 15. Mein Sohn Nobach, zur Zeit, wo du diesen meinen Brief liest — solltest du wach sein, 45 dann stehe auf deinen Füßen, und solltest du stehen, dann komme zu uns, und solltest du kommen, dann eile zu uns. 16. Und

wisse, sowohl ich als auch die gesamten Kinder Israel's, die mit mir sind,. sind eingeschlossen in sieben eiserne Mauern in Elon Kimon. 17. Und Josua tat diesen Brief in den Schnabel der Taube, und sie flog davon. 18. Und in einem Augenblick erreichte
5 sie die Stadt Kenath, und sie warf den Brief in den Schoß des Nobach. 19. Und als er den Brief sah, öffnete er ihn und las alle Worte, die darin waren. 20. Und er erhob seine Stimme und weinte, und er zerriß seine Kleider, tat ein härenes Gewand um seine Lenden und wehklagte sehr laut und bitterlich. 21. Und er
10 sagte: Eilet, eilet, Kinder meines Volkes! 22. Und es hörten alle Männer seiner Stadt und alle Männer der $2^1/_2$ Stämme. 23. Und es versammelten sich zu ihnen alle Kriegsleute, und es war ein großes Wehklagen, wie noch nie dergleichen in Israel gewesen war. 24 Und Nobach sprach zu ihnen: Eilet meine Brüder, eilet
15 meine Brüder, stehet nicht stille, denn Josua, der Sohn meines Onkels, und das ganze Heer, das mit ihm ist, sie sind eingeschlossen von sieben eisernen Mauern in Elon Kimon. 25. Und als die Heerscharen diese Sache von Nobach erfuhren, beeilten sie sich, und sie zogen fort, und sie kamen rasch in das Land Kanaan zu
20 Elon Kimon. 26. Und sie lieferten eine große Schlacht dem Schobach und den Königen, die mit ihm waren. 27. Und Nobach schwächte den Schobach und seine gesamte Mannschaft und er schlug sie mit der Schärfe des Schwertes. 28. Und Nobach rief den Pinehas, den Sohn des Eleasar, des Priesters, und sprach zu
25 ihm: Stoße in die Trompeten des Kriegsgeschreis, welche in deiner Hand sind. 29. Und sie stießen in die Trompeten, und die eisernen Mauern, die rings um sie waren, zerschmolzen, und Josua kam mit seinen Mannschaften heraus unversehrt. Es fehlte von ihnen kein einziger. 30. Und der Ewige gab an jenem Tage den Schobach
30 und alle, die mit ihm waren, in die Gewalt von Israel.

XXII. 1. Und es war nach Verlauf einer langen Zeit, nachdem der Ewige den Kindern Israel's vor allen ihren Feinden ringsum Ruhe verschafft hatte, 2. Und Josua, der Sohn Nun's, alt und hoch betagt war, 3. Da versammelte Josua alle Stämme der
35 Kinder Israel's nach Schechem. 4. Und er berief alle Ältesten der Kinder und ihre Oberhäupter und ihre Richter und ihre Amtsleute. 5. Und sie zogen hinauf zu der auserwählten Stätte nach dem Berge Gerisim, Bet El, und sie stellten sich vor Gott auf am Eingange des Stiftszeltes. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, sagte
40 zu ihnen: Ich sterbe und ich gehe von euch fort! 8. Und ihr wisset alle, was der Ewige für euch getan hat. 8. Und daß er eure Väter aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, mit Zeichen und Wundern und mit Krieg und mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit erstaunlicher Gewalt, und ihr über-
45 schrittet das Schilfmeer im Trockenen. 9. Und er verlieh euch das Land, um das ihr euch nicht bemüht hattet, und die Städte, die ihr nicht gebaut hattet und nahmet doch Wohnung in ihnen;

Weinberge und Olivenbäume, die ihr nicht gepflanzt hattet, genießet ihr. 10. Und nun, so fürchtet den Ewigen, euren Gott, und dienet ihm mit ganzer Kraft und mit Aufrichtigkeit und Treue und schaffet weg die fremden Götter aus euerer Mitte und dienet nur dem Ewigen, eurem Gotte, allein. 11 Und wenn es euch mißfällt, dem Ewigen, enrem Gott, zu dienen, dann wählt euch heute, wem ihr dienen wollt, ob den Göttern der Völker, in deren Lande ihr euren Wohnsitz habt. Aher ich und mein Haus wollen nur dem Ewigen, unserem Gotte, dienen. 12. Da antwortete das ganze Volk und sprach: Fern sei es von uns, daß wir den Ewigen, unseren Gott, verlassen sollten, um anderen Göttern zu dienen. 13. Vielmehr wollen wir dem Ewigen, unserem Gotte, dienen, denn er ist unser Gott und der Gott unserer Väter. 14. Und Josua sagte zum Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, daß ihr euch gewählt habt den Ewigen, um ihm zu dienen. 15. Und sie sprachen: Zeugen (sind wir)! 16. Und Josua schloß einen Bund mit dem Volke an jenem Tage, und gab ihm Satzung und Recht in der heiligen Stadt Schechem, die unterhalh des Berges Gerisim, Bet El, ist und die er zum Sitze des Gerichtes ernannt hatte. 17. Und er schrieb diese Worte in ein Buch, und er übergab es den Priestern, den Söhnen Levi's, und er sprach zu ihnen: Nehmet dieses Buch (Gesetzhuch) und hütet es sorgfältig. 18. Und sie nahmen einen großen Stein und er richtete ihn dort auf unter der Eiche, die sich hefand unten am Fuße des Berges Gerisim, der Stätte des Heiligtumes des Ewigen. 19. Und Josua sprach zu dem Volke: Wohlan, dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein. 20. Und er baute dort einen Altar unten am Berge, und er nahm einen Widder von den Schafen und hrachte ihn als Opfer für diesen Bund, den die Kinder Israel's mit ihm geschlossen hatten. 21. Nachher wählte Josua, der Sohn Nun's, 12 Fürsten von den Fürsten der Kinder Israel's, je einen Mann für einen Stamm. 22. Und er ließ das Los werfen von Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, an der auserwählten Stätte, dem Berg Gerisim, Bet El, vor dem Ewigen, und das Los des Königtums über die Kinder Israel's [C fiel auf Nethanel, Sohn des Bruders des Kaleb aus dem Stamme Juda, und er wurde zum Könige ernannt]. 23. Und es geschah nach diesen Begebenheiten, da starh Josua, der Sohn Nun's, der Knecht des Ewigen, 110 Jahre alt. 24. Und sie begruben ihn auf dem Hügel, gegenüher der erwählten Stätte, dem Berge Gerisim, Bet El, in Mattenat (Timnat) Seraḥ. Und die Kinder Israels beweinten ihn 30 Tage. Erst dann war die Zeit des Weinens um ihn voll.

XXIII. 1. Und Nethanel, der Sohn des Ḳenas, der Brudersohn des Kaleh aus dem Stamme Juda, war König über die Kinder Israel's. 2. Und im 4. Jahre des Königs Nethanel starb Eleasar, der Sohn Aharon's, des Priesters. Und all die Tage seines Priestertums an der erwählten Stätte am Berge Gerisim, Bet El, waren 50 Jahre. 3. Als es nun mit ihm zum Sterben ging, da berief er

alle Priester, die Leviten und alle Ältesten Israel's zur heiligen Stadt Schechem, und die Häupter des Volkes versammelten sich insgesamt in Schechem. 4. Und auf Befehl Eleasar's, des Priesters, zogen sie herauf zur erwählten Stätte des Berges Gerisim, Bet El. 5 5. Und er sprach zu ihnen: Seid wohl auf eurer Hut, daß sich euer Herz nicht betören läßt und ihr abweicht von dem Wege, den euch Moses, der Knecht Gottes, auf Befehl des Ewigen geboten hat. 6. Beobachtet alle Worte dieser Lehre; denn das ist eure Weisheit und Klugheit in den Augen aller Völker. 7. Weichet 10 nicht von der Wahrheit ab, weder nach rechts noch nach links. 8. Und Eleasar nahm einen Widder und brachte ihn als Opfer für dieses Bündnis dar. 9. Und er verbeugte sich vor dem Altare und vor der Bundeslade. Und er zog seine Kleider aus und bekleidete damit seinen Sohn Pinehas. 10. Und er zog von da hin- 15 aus und er ging zu Fuß, und die Priester, die Leviten und alle Fürsten der Kinder Israel's zu seiner Rechten und zu seiner Linken, bis sie zur Stadt 'Amarta gelangten. 11. Und alle Priester, die Söhne Levi's, und alle Ältesten des Volkes und dessen Amtsleute und Häupter standen vor ihm. 12. Und Pinehas, sein Sohn, sein 20 Nachfolger, stand zu seiner Rechten und die Tränen flossen aus seinen Augen über das Verscheiden seines Vaters. 13. Und das ganze Haus der Priester tat desgleichen. 14. Und sie gingen alle, bis sie zu dem Hügel seines Sohnes Pinehas gelangt waren. Und dort erneuerte er mit ihnen den Bund und sprach: 17. Hütet 25 euch, daß ihr andern Göttern nicht dienet und daß ihr eure Opfer nicht an jeder Stätte darbringet, die ihr sehet, sondern nur an dieser Stätte, dem Berg Gerisim, Bet El, den der Ewige, euer Gott, erwählt hat als Wohnsitz für seinen Namen. 16. Und Eleasar verschied und starb und wurde versammelt zu seinen Stammes- 30 genossen. Und sie begruben ihn auf dem Hügel seines Sohnes Pinehas gegenüber dem heiligen Berge, der Stätte, die der Ewige erwählt hat, dem Berge Gerisim, Bet El, und sein Sohn Pinehas war Priester an seiner Stelle. 17. Er ist es, der die wahre Berechnung (Kalender) verfaßt hat und nach der Breite des Berges 35 Gerisim, Bet El, (nach dem Meridian) ausprobiert hat. 18. Und das ist die Berechnung des Neumondes nach der Berechnung der Konjunktion von Mond und Sonne, denn dadurch werden festgestellt die Festtage, die Monde und die Jahre.

XXIV. 1. Und Pinehas, der Sohn des Eleasar, des Sohnes des 40 Aharon, des Priesters, zeugte einen Sohn im Jahre des Einzuges der Kinder Israel's in das Land Kanaan, und er nannte ihn Abischah. 2. Und dieser Abischah im 13. Jahre nach dem Einzuge der Kinder Israel in das Land Kanaan, welches das 13. Jahr seines Lebensalters war, schrieb die heilige Thorarolle, welche sich bis auf diesen 45 Tag in der heiligen Stadt Schechem vorfindet in dem Hause der Priester. 3. Und er schrieb diese Rolle auf dem Berge Gerisim, Bet El, am Eingange des Stiftszeltes, und das Datum findet sich

darin ohne irgend welchen Zusatz. 4 Und die Felle sind von den Fellen der Friedensopfer, welche die Gemeinde am Altare als Opfer darzubringen pflegte. 5. Und das Datum ist durch Buchstaben ausgedrückt innerhalb der Kolumnen [aus den Worten der Thora selbst durch Buchstaben, die deutlich erkennbar sind innerhalb der 5 Kolumne]. 6. Und dieses akrostichische Datum beginnt mit: „Und wenn der Ewige, dein Gott, dich bringen wird“ (Deuter. 11, 29), welches nach der Sektion (Kizza) „Höre, o Israel“ steht. Und das ist der Inhalt dieses akrostichischen Datums: 8. „Ich, Ahischah, Sohn des Pinehas, Sohnes des Eleasar, Sohnes des Aharon, des Priesters, 10 auf welchen das Wohlwollen und der Ruhm des Ewigen sei, habe dieses heilige Buch geschrieben am Eingange der Stiftshütte auf dem Berge Gerisim, Bet El, im 13. Jahre der Niederlassung der Kinder Israel's im Lande Kanaan. Ich preise den Ewigen.“

Möge der Ewige uns gewähren seinen Segen und von dem 15 Segen desjenigen, der (Moses' Rolle) mit seiner heiligen Hand geschrieben hat, und den Segen der Wohnstätte des Namens des Ewigen, an deren Eingang es geschrieben wurde, und den Segen der erwählten Stätte, wo es geschrieben wurde durch das Verdienst Moses', des Vertrauten. Amen 20

Beendet wurde dieses Buch, welches genannt wird das Buch des Josua, des Dieners unseres Herrn Moses, auf ihm sei der Frieden, am Abend des 5. Tages (Donnerstag), des 34. der 50 Tage, die uns der Ewige befohlen hatte zu zählen, und das ist der 20. des 1. Monats, welcher im Arabischen heißt „Al Muḥarram“ des 25 Jahres 1322 (1904) der Herrschaft der Hagarener, durch den armen, elenden und bedürftigen Diener Ahischah, den Sohn des Pinehas, des Sohnes des Isaak, des Priesters, des Leviten, des Küsters der Stätte der Heiligkeiten. Möge der Herr ihm verzeihen alle Sünden und Verbrechen und Vergehen und möge er seine Seele frei von 30 Sünden halten durch das Verdienst der drei Tugendhaften und des Josef und des Moses, des Mannes Gottes.

O, du, der du alle Wünsche erfüllst!

Kolophon von Kodex C.

Beendet wurde die Abschrift dieses heiligen Buches am 35 Mittwoch den 19. des elften Monats des Jahres 3547 seit der Niederlassung der Kinder Israel's im Lande Kanaan, durch den armen Jakob, Sohn Aharon's, des Priesters. Möge der Ewige ihm verzeihen, durch das Verdienst des Moses, des Vertrauten. Amen.

Anhänge.

In diesen Anhängen beschränke ich mich zunächst darauf Parallelen aus der rabbinischen Literatur zu einigen der wichtigsten Interpolationen beizubringen.

5 I.

ברכות וקללות כיצד: כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים ואל הר עבל שבשומרון שבצד שכם אצל אלוני מורה שנאמר הלא המה בעבר הירדן וגו״ .... (ד). ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל. והכהנים והלוים והארון עומדין מלמטה באמצע. הכהנים מקיפין את הארון והלוים את הכהנים 10 וכל ישראל מיכן ומיכן. שנאמר וכל ישראל וגו״: הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה. ברוך האיש וגו״ והיו אילו ואילו עונין ואמרים אמן. הפכו פניהן כלפי הר עיבל ופתחו בקללה. ארור האיש וגו״ והיו אילו ואילו עונין ואמרים אמן. עד שגומרין ברכות וקללות: (ה). ואח״כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוה בסיד וכתבו עליהם את כל 15 דברי התורה הזאת בשבעים לשון שנאמר באר היטב. ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן: (סוטה ו׳ משנה ג׳)

אצל אלוני מורה. זה הר גריזים והר עיבל שבין הכותים דברי ר״ יהודה...... על דעתיה דר״ יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום:...... א״ר אלעזר בר״ שמעון נמיתי לסופרי כותים. זייפתם 20 תורתכם ולא הועלתם לעצמיכם כלום. שהכתבתם בתורתכם. אצל אלוני מורה שכם. והלא ידוע שהוא שכם אלא שאין אתם דורשין לגזירה שוה.

ר״ ישמעאל אמר כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר ארבע עשרה שנה נאמרו. שבע שכיבשו ושבע שחילקו. ודכוותה לא נאמרו ברכות 25 וקללות אלא לאחר ארבע עשרה שנה: (ירו״ סוטה דף כא: ג״:)

II.

(סדר עולם רבה פרק י״א:) והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון ונטלו להם מחוץ י״ב אבנים והניחום תחת מצב רגלי הכהנים ונטלו להם עוד מן הירדן י״ב אבנים והניחום בגלגל בקצה מזרח 30 יריחו כיון שעלו מן הירדן באו להן אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשמרון שבצד שכם שבאצל אלוני מורה. שנאמר הלא המה וגו״:

אמרו ישראל ברכות וקללות והסדירום על הסדר כמו שצוה אותם
לאמר. שאו לכם וגו״ . . . . ובנו מזבח ושדו בשיד וכתבו עליהן התורה
בשבעים לשונות שנאמר. וכתבת וגו״ וזבחו שלמים ואכלו שם שנאמר.
וזבחת וגו״. באותה שעה נתחייבו ישראל בחלה בערלה ובחדש . . .
. . . . ארבעה עשר שנה שעשו ישראל בגלגל הן שבע שכבשו ושבע 5
שחלקו ואחר כך ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה וגו״ באותה שעה
התחילו למנות למעשרות לשמיטים וליובלות:

Mischnah jer. Sotah VI. § 3 (fol. 21b).

I. „Die Segnungen und die Flüche (werden in hebräischer Sprache ausgesprochen). Wie läßt sich das beweisen: Als die Israe- 10
liten den Jordan überschritten hatten und kamen zum Berge Gerisim und zum Berge Ebal, welches in Schomrom ist, dicht bei Schechem, nahe am Elone More . . . . § 4. Da stiegen sechs Stämme hinauf zum Gipfel des Berges Gerisim und sechs Stämme gingen hinauf zum Gipfel des Berges Ebal und die Priester und die Leviten 15
standen unten in der Mitte, die Priester standen im Kreise um die Lade herum und die Leviten um die Priester und ganz Israel diesseits und jenseits . . . . Da wendeten sie ihr Gesicht gegen den Berg Gerisim und fingen an mit dem Segensspruch: Gesegnet sei der Mann . . . . Und diese und jene antworteten darauf und 20
sprachen: Amen. Und sie wendeten ihr Gesicht gegen den Berg Ebal und fingen an mit dem Fluche: Verflucht sei der Mann . . . . . . Und diese nnd jene antworteten und sprachen: Amen, bis sie alle Segenssprüche und Flüche beendet hatten. § 5. Nachher brachten sie die Steine und bauten den Altar und bestrichen ihn mit Kalk 25
und schrieben darauf alle Worte dieses Gesetzes in 70 Sprachen, wie es heißt sorgfältig erläuternd; und sie nahmen hierauf die Steine und gingen und übernachteten an ihrer Lagerstätte.“ Soweit Mischna jer. und babyl. VII. § 5.

Im Talmud versuchen die Gelehrten diese Mischna zu erklären. 30
Ich hebe nur einige der Punkte aus der weitläufigen Auseinandersetznng hervor: ibid. (fol. 21c):

Rabbi Jehuda erklärt ausdrücklich, daß es sich auf die Stätte bezieht, welche bei den Kuthäern ist. Und nach der Ansicht des Rabbi Jehuda haben sie eine Strecke von 120 Mil an einem Tage zurück- 35
gelegt. Rabbi Eleasar, der Sohn des Rabbi Schimeon, sagt: Ich habe den kuthäischen Schreibern gesagt: Ihr habt die Bibel gefälscht und ihr habt euch dadurch nicht genützt. Ihr habt in eurer Thora geschrieben: Bei Elone More Schechem (also das Wort Schechem wurde hinzugefügt zu Deuter. XI, 30), aber das ist ja bekannt, daß 40
Elone More Schechem ist, nur erschließt ihr es nicht durch Schluß der Wortanalogie. [Im babylonischen Talmud Sotah (fol. 33b) sagt

er: Auch wir stimmen darin überein, daß Elone More Schechem ist.] Und es wird weiter ausgeführt im Namen von R. Ismael, der behauptet, daß der Einzug, der in der Bibel erwähnt wird, sich auf die Zeit nach 14 Jahren bezieht. Sieben Jahre waren sie mit der Eroberung beschäftigt und sieben mit der Verteilung, und ebenso sind die Segenssprüche und Flüche erst nach 14 Jahren ausgesprochen worden.

Im Anschluß daran muß bemerkt werden, daß gerade dieser Stelle, die Rabbi Eleasar als gefälscht bezeichnete, von den Samaritanern eine entscheidende Bedeutung beigefügt wurde, die so weit ging, daß sie sie als 10. Gebot an die Gebote Exod. XX angeschlossen haben, welche sie als neun zählen. Dort findet sich auch in der Tat der Zusatz „Mul Schechem“ מול שכם, den Eleasar als eine zwecklose Fälschung bezeichnete unmittelbar hinter Elone More. Im Talmud erhebt Rabbi Elieser Widerspruch gegen die Verlegung des Segens und Fluches in das Land der Kuthäer, und er geht so weit, daß er behauptet, es sei weder in Gilgal noch in Elone More geschehen und man habe zwei Hügel mit dem Namen Gerisim und Ebal benannt, um dort den Segen und den Fluch auszusprechen. Vgl. außerdem Jer. Targum zu Deut. 11, 29. 30 und ib. 27, v. 15.

Seder ʻOlam Rabbah (edid. Ratner 1897 c. XI, p. 45).

II. Und das Volk stieg vom Jordan herauf am 10. des ersten Monats, und sie nahmen von außerhalb 12 Steine und legten sie an der Stätte nieder, wo die Füße der Priester gestanden hatten, und dann nahmen sie noch andere 12 Steine vom Jordan und legten sie nieder in Gilgal an der Ostseite von Jericho. Als sie vom Jordan heraufzogen, kamen sie zum Berge Gerisim und zum Berge Ebal, welches in Schomron ist, dicht bei Schechem, bei Elone More, wie es heißt: Sind sie doch jenseits des Jordan's auf dem Wege des Unterganges der Sonne usw. . . . . . (Deuter. XI, 30). Und die Israeliten sprachen aus die Segenssprüche und die Flüche der Reihe nach, wie er ihnen befohlen hatte, nämlich: Nehmt euch jeder einen Stein usw. (Jos. IV, 3. 9. 20). Und sie bauten einen Altar und bestrichen ihn mit Kalk und schrieben darauf die Thora in 70 Sprachen . . . . und sie opferten Friedensopfer und aßen dort. Und von jener Stunde an fing die Verpflichtung an für Ḥallah (Num. 15, 20), Orlah (Lev. 19, 22) und Ḥodesch (Lev. 23, 14) . . . . 14 Jahre haben die Israeliten in Gilgal gewohnt, sieben Jahre bis zur Eroberung des Landes und sieben Jahre bis zur Verteilung desselben. Erst nachher versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel's in Schiloh (Jos. XVIII, 1). Und von jener Stunde fingen sie an die Jahre zu zählen für die Abgabe des Zehnten (Deut. 14, 22. Num. 18, 24), für den siebenjährigen Nachlaß (Deut. 15, 1 ff.) und für das Jubeljahr (Lev. 25, 2. 8) (cf. Ratner's Noten und s. auch ed. J. Meyer p. 372—375).

III.

עכן בן כרמי בן זרח ראה את התרפים ואת הכסף שהיו מקריבים
לפניו ואת האדרת שהיתה פרוסה לפניו ולשון זהב אחד בפיו וחמד
אותם בלבו. והלך ולקחם וטמנם בתוך אהלו. ועל מעלו אשר מעל מתו
5 עליו ששה ושלשים צדיקים.... והלך יהושע וקרע את בגדיו....
ובקש תשובה ונרצה לו הקבה.... ראה יהושע בשנים עשר אבנים
של כהן גדול שהן כנגד י״ב שבטים וכל שבט שהיה מצוה בידו היתה
מגיהה אורה וכל שבט שהיה בידו דבר עבירה לא היתה מגיהה
אורה. וידע ששבט יהודה מעל בחרם והפיל גורלות ונלכד עכן שנאמר.
10 וילכד עכן בן כרמי וגו״: (פרקי דר״ אליעזר פרק ל״ח:)

Pirke de Rabbi Elieser, cap. 38 Mitte.

III. Wie groß die Macht des Bannes ist, kann man aus dem Banne ersehen, den Josua, der Sohn Nun's, gegen Jericho ausgesprochen hatte und gegen alles, was darin war, und das er verbrannte. Achan, der Sohn Karmi, sah den Götzen (Teraphim) und 15 das Silber, das sie ihm als Opfer darbrachten, und den Mantel, der vor ihm ausgebreitet war, und die goldene Zunge, die er im Munde hatte, und es gelüstete ihn danach und er nahm sie und versteckte[1]) sie in seinem Zelte und durch dieses Vergehen verursachte er den Tod von 36 frommen Männern, wie es heißt: Und die Männer von 20 Ai erschlugen von ihnen 36 Mann: Und Josua ging und zerriß seine Kleider und fiel auf sein Angesicht nieder vor der Bundeslade des Ewigen und bat um Verzeihung. Und der Ewige nahm seine Reue gnädig auf und er sprach zu ihm: Israel hat sich an dem Banne vergangen, wie es heißt: Israel hat gesündigt usw. 25 Darauf blickte Josua auf die 12 Edelsteine des Hohenpriesters, die den 12 Stämmen entsprechen, denn sobald ein Stamm ein Gebot erfüllt hatte, da leuchtete dessen Stein, hatte er aber gesündigt, da strahlte kein Licht, und so erkannte er, daß der Stamm Juda sich an dem Banne vergangen hatte, und darauf warf er das Los, 30 und es fiel auf Achan, wie es heißt: Und Achan, der Sohn Karmi's, wurde ergriffen. — Eine genau entsprechende Parallele hierzu findet sich im Midrasch Tanhuma sect. Wajescheb § 2. Da heißt es: „Und Achan streckte seine Hand aus gegen den Bann und nahm den Mantel und die goldene Zunge des Götzen von Jericho, auf 35 welchem der unreine Name eingegraben war. .... Und Josua blickte auf die 12 Steine, die die Steine des Ephod waren auf der Brust des Hohenpriesters, und er sah, daß der Stein des Juda dunkel war; denn das war die Natur des Brustschildes, daß der Stein des Stammes, welcher ein Gebot erfüllt hatte, leuchtete, 40

1) NB. nicht „begrub".

und Licht ausstrahlte, während der Stein eines sündigen Stammes dunkel wurde".

In der Parallele im Talmud, wo die Geschichte des Treubruches von Achan erzählt wird, fehlen gerade die charakteristischen Momente, das Götzenbild, das Verbergen (nicht Vergraben) im Zelte und das Aufblitzen oder Verdunkeln der Steine. Kimchi im Kommentar zur Stelle Josua (Jos. VII, 17) erwähnt diese letztere Legende. Merkwürdig ist, daß sowohl die betreffenden Kapitel im Midrasch Tanḥuma als im Pirke R. Elieser mit einer polemischen Beschreibung des Ursprungs der Samaritaner endigen, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann und die damit schließt, daß die Samaritaner in feierlichster Weise mit 300 Trompeten und 300 Priestern usw. von Esra in Bann getan wurden.

IV.

משוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם בלשון הקודש היה מדבר.
ואמר אליהם שמע ישראל וגו׳. . . . . כי ה״ אלהיכם ההולך עמכם.
הן באין בנצחונו של בשר ודם ואתם באים בנצחונו של מקום. פלשתים
באו בנצחונו של גלית. מה היה סופו. לסוף נפל בחרב ונפלו עמו.
בני עמון באו בנצחונו של שובך. מה היה סופו. לסוף נפל בחרב
ונפלו עמו. ואתם אי אתם כן. כי ה״ אלהיכם ההולך עמכם.
להלחם לכם. (סוטה ח׳ משנה א׳.)

Mischna Sotah VIII. § 1.

Der Feldpriester hält eine Ansprache an das Volk in hebräischer Sprache, wobei er die Worte der Verse Deuter. 20, 3. 4 gebraucht, die ausführlich erklärt werden, und dann fügt er lant Mischna hinzu: „Jene kommen gestützt auf menschliche Siegeskraft, wir kommen gestützt auf die Siegeskraft des Herrn. Die Philister kamen gestützt auf die Macht des Goliath, und was geschah? Er fiel durchs Schwert und sie mit ihm. Die Ammoniter kamen gestützt auf die Macht des Schobach, und was war sein Ende? Er fiel durchs Schwert und sie mit ihm. Nicht aber so ist es mit euch; denn der Ewige, euer Gott, zieht mit euch, um mit euch zu kämpfen." — In der Parallele der Mischna jer. Sotah VIII, 1 fehlt der Hinweis auf Schobach.

V.

A. 1 ברוך אתה י״י מבטח כ(ל היצור) ברוך אתה אשר לא
יב(ושו קויו 2 ברוך) אתה בשמים ממעל וברוך (אתה בארץ) מתחת
3 ברוך אתה ב . . . . ב(יום וברוך) אתה בלילה . . יחשיך מב . . . .
4 (ברוך אתה) על כסא כבודיך וברוך אתה (בכל קצות) השמים 5 ברוך
אתה ב(בית מקדשך וברוך) אתה בכל אפסי הארץ 6 ברוך (אתה

במלאכי) מרום וברוך אתה בקהל קדוש(ים) 7 (ברוך) אתה בבני
ישראל וברוך אתה בכל (הימים?) ואיים 8 ברוך אתה בדורות העומדים
וברוך אתה בדורות הבאים 9 ברוך אתה בימי גלותינו וברוך אתה
בימי גאולתי(נו) 10 ברוך אתה בעולם הזה וברוך אתה בעולם הבא
11 וברוך אתה בכל הברכות אשר נאמרו וברוך אתה בכל הברכות
העתידות להאמר 12 ולך דומיה תהלה...... ברכה ונעים:

B. 1 ברוך אתה משמים ממעל וברוך אתה על הארץ מתחת:
2 ברוך אתה ביום כי יא (יר)..... לו וברוך אתה (בלילה כי יח)שי(ך)
על?... 3 ב אתה על כסא כבודך וברוך אתה בכל קצות השמים
4 ב א בבית מקדשך וברוך אתה בכל אפסי הארץ 5 ב א במלאכי
מרום וב א בקהל קדושים 6 ב א...... 7 ברוך אתה לא יעף
ולא יגע וברוך אתה לא ינום ולא ישן 8 ברוך אתה מגיד מירשית
( ) אחרית וברוך אתה מודיע מקדם אשר (יהיה) 9 ב משלם שכר
טוב ליר(איו) וברוך אתה עזו א?..א. פו..כל עוזביו 10 ב א
מב?. כל קצוי ארץ וים רחוקים ברוך אתה אשר לא יבושו קויו לעולם:

Lobgesang, Fragment von der Genisah: codd. Gaster: A.

1. Gepriesen seiest du, o Herr, die Zuflucht (aller Schöpfung). Gepriesen seiest du, der (nicht zu schanden werden läßt alle, die auf ihn hoffen). 2. (Gepriesen seiest du) im Himmel oben und gepriesen seiest du (auf der Erde) unten. 3. Gepriesen seiest du..... und gepriesen seiest du..... am (Tage und gepriesen) seiest du in der Nacht..... wenn es dunkel wird. 4. Gepriesen seiest du auf dem Throne deiner Herrlichkeit und gepriesen seiest du..... (in den Ecken) des Himmels, 4. und gepriesen seiest du (in deinem Heiligtume) und gepriesen seiest du an allen Enden der Erde. 6. Gepriesen seiest du (von den Engeln) der Höhe nnd gepriesen seiest du in der Gemeinde der Heiligen. 7. Gepriesen seiest du von den Kindern Israel's. Gepriesen seiest du von allen (Seen) und Inseln. 8. Gepriesen seiest du durch die jetzt bestehenden Geschlechter und gepriesen seiest du unter den zukünftigen Geschlechtern. 9. Gepriesen seiest du in den Tagen nnseres Exils und gepriesen seiest du in den Tagen nnserer Erlösung. 10. Gepriesen seiest du in dieser Welt und gepriesen seiest du in der zukünftigen Welt 11. und gepriesen seiest du mit allen Segnnngen, die schon ausgesprochen worden sind, nnd gepriesen seiest du mit allen Segnungen, die noch in der Zukunft ausgesprochen werden, 12. denn dir geziemet Preis, Lob, Segnung usw.

Der Text ist außerordentlich lückenhaft, da ein großer Teil der oberen linken Ecke zerrieben ist. Ich habe diese Lücken, soweit möglich, mit Hilfe von cod. B ausgefüllt.

Cod. B. 1. Gepriesen seiest du im Himmel oben und gepriesen seiest du auf der Erde unten. 2. Gepriesen seiest du am Tage ..... und gepriesen seiest du in der (Nacht), wenn es dunkel wird. 3. Gepriesen seiest du auf dem Throne deiner Herrlichkeit und gepriesen seiest du an allen Ecken des Himmels. 4. Gepriesen seiest du in deinem Heiligtume und gepriesen seiest du an allen Enden der Erde. 5. Gepriesen seiest du von den Engeln der Höhe und gepriesen seiest du von der Gemeinde der Heiligen. 6. Gepriesen seiest du .... 7. gepriesen seiest du, der nicht ermattet, noch ermüdet, und gepriesen seiest du, der nicht schlummert und nicht schläft. 8. Gepriesen seiest du, der am Anfange das Ende verkündet, und gepriesen seiest du, der vorher verkündet (was nachher eintrifft). 9. Gepriesen seiest du, der gut belohnt diejenigen, die ihn fürchten, und gepriesen seiest ...... dessen Macht .....? und alle diejenigen, die ihn verlassen (gehen zu Grunde?). 10. Gepriesen seiest du von allen Enden der Erde und von entfernten Seen. Gepriesen seiest du, der diejenigen, die auf ihn hoffen, nicht zu schanden werden läßt.

VI.

יומא בתראה דפסח דשמאל: (f. 240a—252b).

20 והוה עוד קרבא לפלשתאי עם ישראל ונחת דוד ועבדוהי ואגיחו
קרבא עם פלשתאי ואשתלהי דוד: וישבי בנוב דמן בני עורפא
גיברתא ומתקאל סופיניה מתקאל תלת מאה סלעין דנחשא והוא אסיר
אספניקי חדתא ואמר למקטל ית דוד: ונחתו תרויהון לסדרא קרבא
דין עם דין כחדא דוד בר ישי מלכא דישראל וישבי בנוב: דוד בר
25 ישי מלכא דיש' נחת מסדרי קרבא דיש' וישבי בנב רשיעא נחת מסדרי
קרבא דפלשתאי ואשתלהי דוד בר ישי ריש קרבא דישראל: הוא
דוד בר ישי שפיר בריויה ויאי בחזויה חכים בחוכמתא וסוכלתן
בעיצה ריש גיבריא הוה תקע בשופרה מזיע לרשיעיא מסיע לענותניא
תמני מאה קטילין דמתחות רגלוהי בזמן חדא ועימיה ישבי בנב דלא
30 יכיל ליה ואשתלהי: וכד חזא ישבי בנוב ית דוד דאשתלהי נחת מן
רתיכוהי וארים יתיה מן ארעא רום שמיא מהלך יומא חד וכד חזא
דוד דחיל מיניה וזקף עינוהי לשמי מרומא [וארים יתיה מן ארעא
לרום שמיא מהלך יומא חד] ונחת עננא וחפת ית דוד בר ישי מלכא
דיש' ואסיק יתיה לשמיא [כד חזא דוד דחיל מיניה וזקף עינוהי לשמי
35 מרומא] ואמר בבעו מינך מארי עלמא לא יתחל שמך רבא דאתקרי
על אבהתנא ושזבינני מידא דפלשתאה ערלה הדין: וקביל מיניה מארי
עלמא בדיל זכות אב' יצ' ויעק' משה ואה' ופרק יתיה מן ידוהי

וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵיהּ רַבָּא עַל יְדֵיהּ: בָּהּ בְּשַׁעְתָּא הַהִיא תּוּב זְקַף דָּוִד עֵינוֹהִי
לִשְׁמֵי מְרוֹמָא וַחֲזָא וְהָא אִיסְרְהוֹן דְּיִשְׂרָאֵל וְאֵיסָרְהוֹן דִּפְלִשְׁתָּאֵי דְּמְגִיחִין
קְרָבָא דֵּין עִם דֵּין: וּמְשַׁרֵי וּמְצַלֵּי וּבָכֵי וּמִתְחַנַּן וְכֵן אֲמַר בִּצְלוֹתֵיהּ: יְיָ
אֱלָהִי וֶאֱלָהָא דַאֲבָהָתִי אֱלָהֵיהּ דְּאַבָּא יִשַׁי לָא תִמְסְרִינַנִי בִּידָא דִּפְלִשְׁתָּאָה
5 עַרְלָא הָדֵין דִּלְמָא יִקְטוֹל יָתִי וְיֵיזִיל וְיִשְׁתַּבַּח בְּבֵית דָּגוֹן טַעֲוָתֵיהּ וְיֵימַר
טַעֲוָתִי מְסַרְתֵּיהּ בִּידִי וְקַטַּלְתֵּיהּ וְלָא יֵימַר חַס וְשָׁלוֹם לֵית אֱלָהּ פָּרִיק
בְּיִשְׂרָאֵל וְלִיהוּדָה: וְלָא תִתְחַשֵּׁב נַפְשִׁי עִם קְטוֹלֵי כְּהַנַּיָּא וְעִם תָּבְעֵיהּ
מִיתַיָּא: רִיבּוֹנֵיהּ דְּעָלְמָא כּוּלֵּיהּ אִם אִית רַעֲוָא קֳדָמָךְ תֵּיעוֹל צְלוֹתִי
וּבָעוּתִי לִקְדָמָךְ וּשְׁלַח לִי פָּרִיק וְאַעְבֵּיד קָלָא עַל כָּל בְּנֵי וְקָרִיבַי וְיֵיתֵי
10 חַד מִבְּנֵי צְרוּיָה וְיִסְעֲדִינַנִי: בָּהּ בְּשַׁעְתָּא הַהִיא מְתִיבָא רוּחָא דְּקוּדְשָׁא
וְאָמְרָה לֵיהּ: דָּוִד בַּר יִשַׁי לָא הָכְדֵין כְּתִיב בְּסֵפֶר אוֹרָיְתָא דְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר
לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד וְקוּם כְּעַן עֵינָךְ וּחְזִי נִשְׁמָתְהוֹן דִּתְקְנָן
וְחַמְשָׁה כָּהֲנִין בְּנוֹהִי דַאֲחִימֶלֶךְ בַּר אֲחִיטוּב דְּסָעֲדִין לְיִשְׁבִּי בְּגוֹב
וְאָמְרִין עַל יְדֵי דָוִד אִקְטְלִינַנָא וְאַף פּוּמָךְ אַסְהֵיד בָּךְ לְמֵימַר אָנֹכִי
15 סַבּוֹתִי בְּכָל נֶפֶשׁ בֵּית אָבִיךָ וְהָא גְּזַר דִּינָךְ אִתְחַתַּם לְאִיתְקַטָּלָא יוֹמָא דֵּין
אִלָּא קַבֵּיל עֲלָךְ דְּלָא אִשְׁתָּאַר לַאֲחִימֶלֶךְ בַּר אֲחִיטוּב אֱלָהֵין בַּר חֲדָא
וּשְׁמֵיהּ אֶבְיָתָר וְיֵיתֵי אֲבִישַׁי בַּר צְרוּיָה דְּלָא הֲוָת בְּעֵיצַת כָּהֲנַיָּא וְיִקְטוֹל
יָתֵיהּ: מְתִיבָא וַאֲמַר לֵיהּ עַד אֵימָתַי: עֲנֵי וְכֵן אֲמַר לֵיהּ עַד שִׁבְעָה
דָרִין: וְקַבֵּל צְלוֹהִי וְקָם עַל רְתִיכַיָּא וּנְחַת וְעָל לְגוֹ סִידְרֵי קְרָבָא דְּיִשְׁי׳
20 וְכַד חֲזָא יִשְׁבִּי בְּנֹב עָנֵי וְכֵן אֲמַר. מַן הוּא דְאָנָא סְבָרִית יָתֵיהּ אֲבָלוֹהִי
עוֹפָא דִּשְׁמַיָּא וְנִבְילְתֵיהּ לָא מְטָא לְאַרְעָא: עָנֵי דָוִד וַאֲמַר לֵיהּ: שַׁטְיָא
דִּבְעָלְמָא כַּד נְפָקִית לְקַדְמוּתָךְ שַׁטֵּיתִי וְלָא צְלוֹתִי יָתָךְ(!): כְּעַן סַלֵּיקִית
וְאִתְקַבְּלַת צְלוֹתִי קֳדָם מַלַּךְ עָלְמַיָּא יְהֵי שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלְמָא
וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא: וְיִמְסַר יָתָךְ בִּידִי וְיִקְטְלִינָךְ: בָּהּ בְּשַׁעְתָּא הַהִיא צְוָחַת
25 גַּבְרִיאֵל וְלָא׳ בְּצַוְחָתָא רַבְּתָא וַאֲמַר רִיבּוֹנֵיהּ דְּעָלְמָא כּוּלֵּיהּ דָּוִד בַּר
יִשַׁי מְשִׁיחָא מַלְכָּא דְּיִשְׂרָאֵל הוּא דְּאִית בְּעָלְמָא מִתְקַטֵּיל כְּעַן הַב לִי
רְשׁוּ דְּאֵיזִיל וְאַסְעֵיד יָתֵיהּ: בַּהּ בְּשַׁעְתָּא הַהִיא טוּרַיָּא נָדוּ וְרָמְתָא
אִזְדַּעְזָעוּ וְהוֹדְעוֹהִי פִּתְגָּמָא בְּרוּחָא דְּקוּדְשָׁא לַאֲבִישַׁי בַּר צְרוּיָה וְהוּא
שָׁרֵי בְּמַשְׁרִיָּת אַרְמָאָה וְהוּא עָבֵיד קְרָבִין עִם אַרְמָאָה בְּאַרְבַּע מְאָה
30 פָּרְסִין וְהַהוּא יוֹמָא מַעֲלֵי דְּשַׁבְּתָא הֲוָה בָּתַר תְּשַׁע שָׁעִין וּתְלָתָא: כַּד
יָתֵיב אֲבִישַׁי בַּר צְרוּיָה לְמֵיחַף יָת רֵישֵׁיהּ וַחֲזָת כְּנִישְׁתָּא דְּיִשְׂ׳ דְּהוּא
דָמְיָא לְיוֹנָה וְקָאִימָא קֳדָם אֲבִישַׁי בַּר צְרוּיָה חַכִּים בְּחָכְמְתָא גִּיבַּר
בְּגִיבָּרוּתָא לְמָא אַתְּ קָאֵים בְּשַׁלְוָה וְדָוִד מַלְכָּא דְּיִשְׂ׳ בְּצַעְרָא וְהָוָה
מִתְקַטֵּל בָּהּ: בָּהּ בְּשַׁעְתָּא הַהִיא קָם אֲבִישַׁי בַּר צְרוּיָה וּלְבַשׁ מָנֵיהּ

זיניה ואתקן במאני קרביה ורכיב על כודנתא דיליה דאיתכבידוי
ביה ניסין וגבורן ותקפצת ליה ארעא ארבע מאה פרסין ורהט ואתא
ונחת ועל לגו סידרי קרבא דפלשתאי וסגיד ית מלכא דוד ומחא
ית ישבי בנב פלשתאה וקטליה: עד לא תיפוק נפשיה דפלשתאה
מתיב וכן אמר ליה: לך אנא אמר דוד בר ישי ולך אנא אמר אבישי בר
צרויה הלא אתון אינון גיברי ישראל דמתקרן גיברין איכא הוא
גיברותכון דביתריו גרדין קטלתן יתי: מתיב אבישי בר צרויה וכן
אמר ליה: בשעתא דאנא קטיל יתך ורמי יתך לשאול תיזיל ותבשר
לעורפא אימך חיבתא בקברא דדירא בגו שאול ותיזר ליה תרין
גיברי ישראל קטלו יתי: אלהין דוד בר ישי דמן שמיא סעדין ליה
כען את הוה צבי דנאדיך לך שעתא חד עד יתקטיל ית דוד מלכא
דיש' דהכדין כתיב קרא ומפרש: וסגיד ליה אבישי בר צרויה ומחא
ית פלשת' וקטליה בכין קיימו גברי דוד ליה למימר לא תיפוק עוד
עימנא לאגחא קרבא ולא תיטפי ית מלכותא דישראל:

Targum zu 2 Sam. cap. XXI, 15 ff. (Haphtara für den 7. Tag Pesach).

Und die Philister hatten wieder Krieg mit den Israeliten. Und es zog herab David und seine Knechte mit ihm und sie kämpften mit den Philistern und David ermattete. Und Jischbi Benob war von den Söhnen der Riesin Urpha, und das Gewicht seines Speeres war 300 Sela Erz, und er hatte einen neuen Harnisch umgeschnallt und er gedachte David zu töten. Und David, der Sohn Jischai's, der König von Israel, und Jischbi Benob stiegen beide gleichzeitig hinunter auf den Kampfplatz um miteinander zu kämpfen. David, der Sohn Jischai's, König von Israel, kam von den Kampfreihen von Israel und Jischbi Benob kam von den Kampfreihen der Philister. Und David, der Sohn Jischai's, der Heeresführer, ermattete. Das ist David, der Sohn Jischai's, der schön war von Ansehen und hübsch von Gestalt, klug in Weisheit, verständig in Rat, das Haupt der Helden. Wenn er in die Trompete stieß, erschütterte er die Frevler und half den Demütigen. Mit einem Schlage legte er 800 Getötete zu seinen Füßen. Mit ihm kämpfte Jischbi Benob, aber er (David) konnte ihm nicht beikommen und ermattete. Als nun Jischbi Benob sah, daß David ermattete, stieg er von seinem Streitwagen hinunter und schleuderte ihn gen Himmel eine Tagereise. Und als dies David sah, fürchtete er sich vor ihm und hob seine Augen zum Himmel. Da kam eine Wolke und umhüllte den David, den Sohn Jischai's, den König von Israel, und trug ihn hinauf gen Himmel. Und er sprach: O, Herr der Welt, möge dein großer Name, mit welchem unsere Väter benannt werden,

nicht entweiht werden und rette mich von der Hand dieses unbeschnittenen Philisters. Und der Herr der Welt erhörte ihn durch das Verdienst der Väter und befreite ihn von seinen (Jischbi's) Händen, und sein großer Name wurde durch ihn geheiligt. Zur selben Zeit erhob David wieder seine Augen zu den himmlischen Höhen, und er sah die Engel der Israeliten kämpfen mit den Engeln der Philister, und er fing an und betete und weinte und flehte und sprach also in seinem Gebete: O, Ewiger, mein Gott und der Gott meiner Väter, Gott meines Vaters Jischai, überliefere mich nicht in die Hände dieses unbeschnittenen Philisters, daß er mich töte, und daß er dann gehe und sich rühme im Tempel seines Götzen Dagon und sage: Mein Götze hat ihn in meine Hand ausgeliefert, und ich habe ihn getötet, und mache, daß er unter keiner Bedingung sagen kann: Es gibt keinen Gott, der errettet Israel und Juda. Und rechne mich nicht unter diejenigen, die die Priester getötet und ihren Tod gewünscht haben. O, Herr der ganzen Welt, wenn es dein Wille ist, laß mein Gebet und mein Flehen zu dir hinaufsteigen und sende mir einen Erlöser und lasse eine Stimme erschallen unter meinen Kindern und meinen Verwandten, und lasse einen der Söhne von Zerujah kommen und mir helfen. In derselben Stunde antwortete der heilige Geist und sprach zu ihm: O, David, Sohn Jischai's, steht es denn nicht geschrieben in den Büchern der Lehre des Moses (Deuter. 10, 17): „Denn er kennt keine Parteilichkeit und nimmt keine Bestechungen". Erheb' doch deine Augen und sieh die Seelen von 85 Priestern, die Söhne von Aḥimelech, des Sohnes des Aḥitob, die da helfen dem Jischbi Benob und sagen: Durch David sind wir getötet worden. Und dein eigener Mund zeugt gegen dich, denn du selbst hast gesagt (1 Sam. XXII, 22): „Ich bin schuldig an allen Menschenleben deiner Familie" und nun ist dein Urteil besiegelt, daß du an diesem Tage sterben sollst. Nun nimm über dich, daß (von dir auch nur ein Sohn bleibt), wie von Aḥimelech, dem Sohn des Aḥitob, auch nur ein Sohn geblieben ist, namens Ebijatar, und dann wird Abischai, der Sohn des Zerujah, kommen, der nicht mit im Anschlage gegen die Priester war, und wird diesen töten. Darauf antwortete David und sprach: Wann soll dies erfüllt werden? Und (die Stimme) antwortete und sprach zu ihm: Nach sieben Geschlechtern. Und er nahm es an. Und da saß er wieder auf seinem Streitwagen und stieg auf den Kampfplatz herunter. Als ihn Jischbi Benob sah, sagte er: Ist das der Mann, von dem ich geglaubt hatte, daß die Vögel des Himmels ihn aufgegessen haben, da sein Körper nicht heruntergefallen ist zur Erde. Darauf antwortete David und sprach: O, du größter aller Narren. Als ich zu dir kam, war ich ein Narr und hatte nicht gebetet. Jetzt aber bin ich hinaufgestiegen, und mein Gebet ist von dem Könige der Welt, dessen großer Name gepriesen sei in aller Ewigkeit, erhört worden, und er wird dich in meine Hand ausliefern und er wird dich töten. In jener Stunde schrie der

Engel Gabriel mit lautem Geschrei und sagte: O Herr der ganzen Welt! David, der Sohn Jischai's, der Messias, der König von Israel, der jetzt in der Welt ist, (ist in Gefahr) getötet zu werden. Erlaube mir, daß ich gehe und ihm beistehe. Zu jener Stunde
5 bewegten sich die Berge, und die Hügel erzitterten und durch den heiligen Geist wurde die Sache kund getan dem Abischai, Sohn des Zerujah, der da lagerte im Lager der Aramäer und der da Krieg führte mit den Aramäern, 400 Parasangen weit (von David); und das ereignete sich an einem Freitag, und die Zeit war ein
10 Drittel nach der neunten Stunde, und Abischai war gerade dabei, sich den Kopf zu waschen. Da kam eine Taube zu ihm, das Symbol der Kenischta de Israel, und stand vor Abischai, dem Sohn des Zerujah, (und sagte): O du Kluger in Weisheit und Tapferer in Heldenmut! Warum bleibst du hier in Ruhe, während David,
15 der König von Israel, in Lebensgefahr schwebt? In derselben Stunde erhob sich Abischai, der Sohn des Zerujah, legte seine Waffen an, nahm seine Rüstung, ritt auf seinem Maultier, mit welchem er Wunder und Heldentaten vollbracht hatte, und die Entfernung der 400 Parasangen verkürzten sich in einem Augenblick, und er lief
20 und er kam gleich unter das Heer der Philister und half dem Könige David und er schlug den Jischbi Benob, den Philister, und tötete ihn. Aber bevor er starb, sagte er zu ihnen: Zu dir, David, Sohn des Jischai, und zu dir, Abischai, Sohn des Zerujah, spreche ich: Fürwahr, ihr seid doch die Helden Israel's, und Helden
25 seid ihr genannt; wo ist nun eure Heldenkraft, daß beide junge Löwen mich töten? Darauf antwortete Abischai, Sohn des Zerujah, und sprach: Ich allein töte dich und schleudere dich hinunter in die Unterwelt. Gehe und berichte deiner Mutter Urpha, der sündhaften, in dem Grabe, in welchem sie in Scheol wohnt, und sage
30 ihr: Zwei Helden Israel's haben mich getötet, aber David, der Sohn Jischai's, wurde vom Himmel unterstützt; denn du hast gewünscht, daß man dir noch eine Stunde gewähre, und dann hättest du ihn, den David, den König von Israel, getötet. Deshalb heißt es auch in dem Verse ausführlich: Und Abischa, Sohn des Zerujah, half ihm
35 und er schlug den Philister und er tötete ihn, und die Männer des David schwuren ihm zu also: Du darfst fortan nicht mit uns in den Krieg ziehen, daß du nicht auslöschest das Königtum in Israel.

So weit diese Legende aus einer alten orientalischen Handschrift in meinem Besitze (No. 1020), von der ich die wichtigsten
40 Agadas abgeschrieben habe.

Eine Variante dazu, die viel verbreitet ist, enthält noch allerlei Details, z. B. daß Jischbi den David zuerst unter seinen Sitz gedrückt und sich dann daraufgesetzt und gesagt hätte: er würde zuerst essen und trinken und dann David töten, und daß durch
45 ein Wunder die Erde unter David nachgegeben und er vom Zerdrücktwerden gerettet wurde, mit Hinweis auf 2 Sam. XX, 37. Ferner, daß Abischai die Urpha, die Mutter des Jischbi, mit ihrer

eigenen Riesenspindel erschlagen hat, und besonders, daß Jischbi, als er sah, daß Abischai David zu Hilfe kam, seinen Spieß in die Erde steckte, David 30 Parasangen hoch schleuderte, damit er auf den Spieß herunterfalle. Letzterer Text findet sich in den „Exempla of the Rabbis", die ich 1896 herausgegeben habe (Nr. 155a, p. 111—113).

Genau so im Talmud, Trakt. Sanhedrin (f. 95a), ferner in der Sammlung von Legenden, ed. Aben Atar, Nr. 5, fol. 4b, ein wenig verändert. Cf. Midrasch Haggadol. Deut. Sect. Ki Teṣe., Br. Mus. cod. Or. 1483 fol. 113a und eine kurze Anspielung in W. H. Greenburg „The Haggadah ..... Rite of Yemen" etc. Diese Sage ist nachher in modernen Sammlungen häufig wieder abgedruckt worden, so im Jalkut Schimeoni II, § 155 zur betr. Stelle in Sam. und in der älteren Sammlung Haggadot Hatalmud, Konstantinopel 1511 fol. 111c. d etc. Auch für die weiter ausgeschmückte Legende, wie sie bei Abu'l-Fatḥ erscheint, finden sich genaue Parallelen in der jüdisch-agadischen Literatur. Ich kann aber weder hier ausführlicher darauf eingehen, noch auf andere Parallelen in der vergleichenden Sagenliteratur. Für den Augenblick genügt dieses zum Vergleich mit dem samaritanischen Buche Josua.

Nachtrag.

Zur Frage der Echtheit des samaritanischen Buches Josua.

Herr Professor Fischer hatte die Güte, mich auf den Vortrag aufmerksam zu machen, den Herr Dr A. S. Yahuda auf dem Kopenhagener Orientalistenkongreß im Anschluß an seinen Aufsatz „Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches" (Sitzungsber. d. Berliner Ak. d. Wiss. 1908, XXXIX, 887 ff.) gehalten hat, und er schickte mir auch letzthin die nachstehend abgedruckte Notiz des Herrn Dr. Kahle. Dr. Yahuda wollte den Beweis erbringen, daß das Buch eine Übersetzung aus dem Arabischen sei, Dr. Kahle aber bringt die verblüffende Nachricht, daß der jetzige Hohepriester Jacūb ben Aaron behauptet, dieses Buch vor sechs Jahren angefertigt zu haben, und er fügt hinzu, daß es sehr leichtsinnig war, ein Werk, dessen älteste Handschrift das Datum von 1905 trage, als altes Buch herauszugeben, „ohne sich auch nur nach einem Originale erkundigt zu haben". Ich will mich nun bestreben, sowohl Herrn Dr. Kahle als auch anderen Kritikern kurz und bündig Rede zu stehen. Vielleicht kommen sie alsdann zu einem andern Schlusse.

Hätte Dr. Kahle seine Notiz noch einmal durchgelesen und dieselbe Vorsicht angewendet, die er von mir erwartet, so hätte er sein Mißtrauen, das am Schlusse der Notiz so deutlich hervortritt, auch auf die Behauptung des Hohenpriesters ausgedehnt, und er

hätte ihm weniger Glauben geschenkt als er getan. Die Unzuverlässigkeit der Samaritaner ist eine von allen anerkannte Tatsache, die je mit ihnen in Verbindung gestanden haben. Ihren Versicherungen ist nicht zu trauen, und ich werde späterhin Beispiele dafür anführen, wie wenig man auch ihren Behauptungen trauen darf.

Zunächst ihre Behauptung, sie hätten mir die Chronik + Buch Josua nicht als altes Buch verkauft. Alle Handschriften, die ich von ihnen erworben habe, ohne Ausnahme, sind moderne Abschriften alter Bücher, und als eine solche Abschrift einer alten Chronik erwarb ich auch diese Handschrift. Dies wäre sonst die einzige Ausnahme gewesen, und es wäre sonderbar, daß sie mich nicht darauf aufmerksam gemacht hätten. So erwarb ich die Tolidoth, Schilschelah, Gebetbücher, Wörterbuch, Apokryphen, magisch-kabbalistische Dokumente, Ketuboth usw. Keiner der Samaritaner erhob den Anspruch Verfasser zu sein, und der Hohepriester bemerkte ausdrücklich, daß er die Chronik „bis auf diesen Tag" weiter geführt hätte. Ich sah darin natürlich das „Sepher hayamim", auf welches sich alle Chronisten berufen, von den Tolidoth an, worauf sie in ihrer Korrespondenz im Laufe der Jahrhunderte anspielen und das der jetzige Hohepriester als eines der Werke der Samaritaner in hebräischer Sprache zitiert in seinem Briefe vom Jahre 625 aerae creat. sam. (den Rosenberg in seinem „Lehrbuch der sam. Sprache und Literatur", Wien 1901 abdruckt), ohne den Anspruch zu erheben, der Verfasser zu sein. Mit keiner Silbe erwähnten sie, daß das Buch Josua darin enthalten war. Ich habe deshalb am Platze selbst beim Ankauf nach einem älteren Kodex nicht nachgeforscht. Aus Erfahrung wußte ich, wie schwer es überhaupt ist, bei ihnen eine alte Handschrift außer Bibelhandschriften aufzutreiben. Es hat viele Monate gedauert, ehe ich eine alte Ketubah auftrieb, und diese sowohl als auch ein magisches Dokument aus dem Jahre 1324 erwarb ich erst 5 Minuten vor meiner Abreise und für einen sehr hohen Preis. Monatelang, ja länger als ein Jahr, hatte ich danach gesucht und bekam stets die stereotype Antwort, es gäbe keinen alten Text. Genau so ging es mir und geht es mir noch mit dem Buche Josua. Ich muß mich auf das nachdrücklichste dagegen verwahren, daß ich leichtsinnig vorgegangen sei; umgekehrt habe ich, sobald ich das Buch Josua in der Chronik entdeckt hatte, alle Hebel in Bewegung gesetzt, ich habe weder an Zeit noch an Geld gespart, um ein altes Original aufzutreiben und mir überhaupt Klarheit über den Ursprung dieses Buches bei den Samaritanern zu verschaffen. Die Samaritaner selbst haben, wie Herr Dr. Kahle bezeugt, eingestanden, daß ich stets nach einem Originale geschrieben habe, und bis heute haben sie mir gegenüber nur Ausflüchte gebraucht und sich dabei in stete Widersprüche verwickelt. Auf meine Anfrage nach einem alten Original schrieb mir der Hohepriester, sie hätten keine alte Handschrift. Daraufhin ver-

langte ich das Original, das ihm für seine Abschrift vorgelegen hat. Darauf bekam ich keine Antwort. Zugleich bestellte ich eine **neue** Abschrift des Buches, indem ich schrieb, daß die Handschriften, die ich besäße, mir lückenhaft vorkämen, und ich wünschte daher von ihm eine vollständige Handschrift zu bekommen. Daraufhin erhielt 5 ich die Handschrift = *cod. C*, die, wie die Leser dieser Zeitschrift sich überzeugen können, genau, bis auf geringfügige lexikalische Abweichungen, sich den codices *A* und *B* anschließt und nicht irgend einem arabischen Buche Josua. Zu gleicher Zeit schrieb mir der Hohepriester, wobei er das Buch als „**heiliges**" bezeichnet, 10 und er schreibt wörtlich (15. Hadar): וכל המכתבים אשר בין הקהל כלם חדשים: עתקתי לך מכתב על האמת ועזרתי לו וכלמה מצאתי בו מן חסור ומן עדוף ועשיתי יתון: d. h. „**Alle** Hss. in der **Gemeinde** sind neu. Ich habe dir eine wahre Abschrift gemacht und habe sie nochmals durchgesehen und, was zuviel oder zu wenig 15 war, korrekt hergestellt." Also er hätte alle Handschriften in fremden Händen kollationiert und als Resultat wäre diese Handschrift entstanden. Er hat auch in der Tat einige Radierungen und bessere Lesarten vorgenommen und einige Sätze mit roter Tinte zwischen den Zeilen oder am Rande nachgetragen. Wie konnte 20 er, wenn er der Verfasser wäre, überhaupt von Kollationierung von Texten schreiben? Am 5. Nisan schreibt er, er hätte einen alten **arabischen** Text des Buches Josua gefunden und bietet mir die Handschrift zum Kaufe an. Am 21. Nisan preist er diese Handschrift wieder und schreibt: ולא ימצא בין עדתי כמו זה לא עברי ולא 25 ערבי „In meiner Gemeinde gibt es kein Buch wie dieses, weder hebräisch noch arabisch". Er bietet sich an das Buch für mich zu übersetzen und fügt zum ersten Male hinzu: כי המכתב אשר תרגמתי אתו מן ששה שנים לית כלו „Denn das Buch, welches ich vor sechs Jahren übersetzt habe, ist nicht vollständig". Mir kam diese 30 etwas zweideutige Bemerkung sehr verdächtig vor, denn aus der Korrespondenz hatte ich mich überzeugt, wes Geistes Kind der Hohepriester sei, und daß er offenbar überhaupt keinen korrekten hebräischen Satz schreiben, geschweige denn ein Werk wie das Buch Josua in dieser Weise „bearbeiten" konnte. Um mir Klarheit 35 zu verschaffen und um mich noch genauer zu überzeugen, was die Samaritaner leisten könnten, bestellte ich die Übersetzung des Kitāb-al-Kāfi des Jusuf el-Askari, von dem sie mir eine Abschrift in samaritanischen Buchstaben gemacht hatten[1]. Am 13. Iyar schreibt

---

1) Die Sprache dieses Werkes ist einfach und mit dem Inhalte ist er als Hoherpriester sehr gut vertraut. Er zog nun — wie er in dem Kolophon zu der Übersetzung (jetzt mein cod. 878) angibt — drei der gelehrten Mitglieder seiner Gemeinde (נבונים) zu Hilfe. Und hier ist ein alles besagendes Specimen von dem Resultate der gemeinsamen Leistung der „gelehrten" Samaritaner: פרק העשירי פי הצרעה ומשפטיו ופלגיו: לפנים טרם נזכר משפטיו ופלגיו נזכר הגלל להיות זה המחץ על כל איש באמת בגלל אש־

der Hohepriester: היא ידע גדלות ורזות וקשות התרגום מן הערבי אל העברי, ich soll also dafür schwer zablen und jener arabische Josua sei viel hesser! Auf meine Anfrage bezüglicb ibrer andern Bücher, die ich nocb nicht erworhen, vergißt er, daß er mir das דברי הימים verkauft hat und schreiht am 9. Tammuz darüber, als ob es arabisch wäre, und fragt an, oh ich eine Übersetzung dieses Buches verlange, natürlicb gegen einen sebr boben Preis — als ob es nicbt stets als hebräiscbe Schrift von ihnen erwäbnt und zitiert worden sei. Sie wollten mir also die Abschrift ihrer alten Chronik als ibre eigene, nagelneue Übersetzung verkaufen, denn sie verlangen in solchen Fällen einen hedeutend höheren Preis als für einfaches Kopieren, und dann fügt er hinzu, daß er mir das Original אקר des Josua, den er vor sechs Jahren übersetzt haben will, schicken würde: אשר תרגמתי לו מטרם ששה שנים. Inzwischen erfahren die Samaritaner, daß das Buch für mich von großem Werte ist, und da ich keine alte Handschrift davon geseben batte, so fangen auch andere an, sich als Verfasser aufzuspielen, denn am 11. Tammuz erbielt icb ein Schreiben von einem andern Samaritaner, einem gewissen Abrabam hen Pineḥas ha-Coben, der hehauptete, der Hohepriester hätte gelogen, wenn er sich als Übersetzer ausgähe. Der wirklicbe Übersetzer sei sein Vater Pineḥas gewesen, der auch eine arabiscbe Cbronik abgescbriehen habe und der nun schon seit 11 Jahren tot sei. Er schreiht: ספר הימים אשר אצלנו מימי יהושע בן נון .... מצאתי זה ספר הימים אצל אחד מבני קהלתי והוא מן תרגום פנחס אבי ומת מן קדם אחד עשר שנה. Der Hohepriester erfährt davon, und sechs Tage nach dem letzten Brief, in dem er hehauptet, der Verfasser zu sein, schreiht er ärgerlich üher meine Korrespondenz mit נערים und fügt hinzu: ומכתב יהושע אשר לקח אדון ממני שני פעמים מבתר בקרתי מצאתי אתו ליתו על שרש, also er habe das Buch, das ich zweimal bekommen, nun genau untersucht und gefunden, es sei wertlos. So scbreiht er acbt Tage später, nacbdem er es wieder angepriesen und sicb als Verfasser gebrüstet batte! Letzteres vergißt er also, und er will mir den

אתקדם ממנו: מכן כחשת הנעמה אשר יגעת לו מאת השם ברוך הוא ומוסר ומיקין לו אולי ישוב: וכן משום הרס הבית: ואם לא יתיקין יתעתק זה אל הבגד: דילבש אתו על בשרו: ואם לא יתיקן עוד יתעתק זה והגיע אל בשרו ומן גללי זה המחין אשר יעד על רעהו היטראלי ועל זולתו בשקר ובכזב: ואשר יוליך הרבילה בין עמיתו: ואשר יעשה גלל פרעת אויב ואשר יגלי מי ייטיב כסיהו: והודיע בכן בדבר מרים כאשר בא בתורה הקדושה ותדבר מרים אמר: והנה מרים מצרעת: Ich habe dieses Beispiel deshalb herausgegriffen, weil der arabische Text in Eurepa zugänglich ist, herausgegeben von N. Cehn (Zarâath-Gesetze, Frankfurt 1899, p. I) und semit leicht verglichen werden kann. Es genügt, glauhe ich, um die abselute Tatsache zu konstatieren, daß die jetzigen „Gelehrten“ der Samaritaner vom Hebräischen wirklich keine Ahnung haben und daß etwaige Ansprüche, die von anderer Seite gemacht werden, von vornherein abzuweisen sind.

alten arahischen Text verkaufen, und daher soll jetzt jener gar nichts mehr taugen, und er erheht keine weiteren Ansprüche darauf der Verfasser zu sein. Nun kommt es noch hunter. Am 22. Tammuz[1]) schreibt er: ויזכר בטוב בין אהביו ושנאיו כי מכתב יהושע הישן הזה לא אחד תרגום לו: והמתרגם אשר אצלך הוא אקרו מן ספר הימים אינו מן ספר יהושע, also es möge unter meinen Freunden und Feinden hekannt gemacht werden, daß Niemand das alte Buch Josua übersetzt habe und die Übersetzung, die in meinem Besitze ist, gehöre ursprünglich der Chronik an und sei nicht dem (alten arahischen) Buche Josua entlehnt. Der Hohepriester hat also die ganze Zeit hindurch einfach gelogen. Und wenn e r so etwas tun konnte, was kann man erst von andern Samaritanern in niederen Stellungen erwarten? Die Wahrheit wird aher doch allmählich herauskommen und unhedingt zu der Tatsache führen, daß mein Buch Josua eine moderne Ahschrift des alten דברי הימים ist, welches mit zu den ältesten Monumenten der samaritanischen Literatur zählt, und daß es a l t und e c h t ist.

Das als Antwort für Herrn Dr. K a h l e, der der Behauptung des Hohenpriesters augenscheinlich vollen Glauhen schenkt. Man heachte, daß er diesen erst gesprochen hat, nachdem diese Korrespondenz zwischen uns vor sich gegangen war. Daß die Samaritaner ihr Versprechen mir zu schreihen, das sie Herrn Dr. Kahle gahen, nicht gehalten hahen, hrauche ich nicht hinzuzufügen.

Auf die Beteuerungen der Samaritaner etwas zu gehen, darauf habe ich längst verzichtet; i c h kenne sie ehen ganz genau. Schon das Faktum, daß Ahischa eine Kopie des Buches Josua (*cod. A*) genau in derselhen Weise ahschreibt wie andere a l t e Handschriften, die ich von ihm erworhen hahe, ohne im mindesten darauf hinzuweisen, daß es eine Ahschrift eines modernen Textes sei, hat mich an der Wahrheit der Behauptungen des Hohenpriesters gleich zweifeln lassen. Wie konnte ein anderer ohne weiteres ein Werk des Hohenpriesters abschreihen und hessere Lesarten hahen als das vermutliche Original des Hohenpriesters, und wiederum, wie kam der Hohepriester dazu, das Werk Anderer ahzuschreihen und es dann als eigenes auszugehen, es sei denn, daß sie, wie ich vermute, auch in diesem Falle eine a l t e Handschrift gemeinsam henutzten, die jeder von ihnen nach Beliehen ahschrieh. Sie spielen sich gern als Gelehrte auf, wo sie glauhen es ungestraft tun zu dürfen, und schrecken auch vor keiner absichtlichen Täuschung zurück. Ein schlagendes Beispiel dafür dürfte genügen. Vor einigen Jahren erwarh ich von ihnen zwei Pentateuchhandschriften, die die „Gelehrten“ unter ihnen angefertigt hahen sollten und die mir durch ihre Eigenartigkeit sehr imponierten. Sie enthalten nämlich auf

1) Voriges Jahr war bei den Samaritanern ein Schaltjahr. Infolgedessen stimmen die Monate nicht mit den jüdischen überein und Tammuz Sam. ist ungefähr: August!

jeder Seite die beiden Rezensionen des Pentateuchs, die samaritanische und die massoretische, die in zwei Kolumnen sich gegenüberstehen und deren Plus und Minus dnrch leere Ränme kenntlich gemacht werden. Die kleineren Varianten sind mit roter Tinte geschrieben. Die Samaritaner gaben diese Handschrift, wie oben bemerkt, als ihre eigene Arbeit aus, eine nicht unbedeutende Leistung, wodurch sie ursprünglich mein Vertrauen gewonnen hatten. Wie groß war daher mein Erstaunen, als ich voriges Jahr in der Kinscha an dem Gottesdienste teilnahm und auf meinen Wunsch, eine Bibel zu erhalten, um dem Vorlesen aus der Thora zu folgen, eine alte Handschrift in die Hände bekam, die genau so wie meine Handschriften in parallelen Kolumnen beide Rezensionen enthielt. Als ich daraufhin die Samaritaner zur Rede stellte, wie sie dazu kämen, Abschriften als eigene Arbeiten zu verkaufen, lachten sie und sagten, es käme nicht gleich jeder in ihre Kinscha, um an ihrem Gottesdienste teilzunehmen und dem Vorlesen der Thora aus ihren Handschriften zu folgen. Daran erinnerte ich mich auch, als ich jetzt hörte, daß der eine oder andere der „gelehrten“ Samaritaner sich als Verfasser oder Übersetzer dieser Chronik inkl. des Buches Josua aufspielt. Siehe jetzt auch „Times“ 5. Okt. 1908.

Ich gehe jetzt zu der Arbeit des Herrn Dr. Yahuda über, der, nach dieser zu urteilen, noch weniger ein Recht hat, in samaritanischen Sachen mitzusprechen als die unzuverlässigen Samaritaner. Er teilt mit ihnen die Charakteristik der Unklarheit, und wenn diese wenigstens in ihrer eigenen Literatur gut bewandert sind, so muß Dr. Yahuda das gleiche erst noch beweisen, und wenn ferner jene vielleicht Abschriften alter Chroniken und Fortsetzungen derselben als eigene Arbeit in Anspruch nehmen und dadurch unbewußt sich und andere täuschen, so hat man das Recht, an die Leistung eines Mannes, der auf wissenschaftliche europäische Durchbildung Anspruch erhebt, einen andern Maßstab anzulegen. Zunächst erwartet man von ihm eine gründliche Durchforschung aller Quellen und mindestens die Kenntnis von allem, was von mir zum Buche Josua bisher noch anderweitig (in „Times“ und „Journal of the Royal Asiatic Society“) veröffentlicht worden ist. Auf höflichen Ton kann ich verzichten, aber auf Kenntnis der einschlägigen Literatur und Klarheit in der Darstellung muß ich bestehen. Ich hätte diese Arbeit vollständig ignoriert, die durch innere Widersprüche und vage Behauptungen den Leser nur verwirrt und tatsächlich kein abschließendes Resultat bietet, wenn der Nestor der semitischen Philologie, Herr Professor Nöldeke, nicht Patenstelle bei ihr vertreten und die Akademie der Wissenschaften ihr nicht die Ehre erwiesen hätte, ihr einen Platz in ihren Verhandlnngen zu gewähren. Hätte der Verfasser auch nur darauf gewartet, meinen Vortrag, der schon in der Julinummer des Jonrnal of the Royal Asiatic Society p. 795—809 erschienen ist, zu lesen, dann hätte er gefunden, daß ich die literarhistorischen Probleme, von denen er

keine Ahnung zu haben scheint, eingehend erörtert habe. Ich habe dort zuerst konstatiert, daß wir es mit einer Chronik zu tun haben, in welcher das Buch Josua nur die ersten Kapitel bildet, daß das einzige Verdienst der Samaritaner bisher in getreuer Abschrift ihrer alten Dokumente zu suchen ist, daß das in allen Chroniken und Schriften zitierte „Dibrei Hajamim", von welchem das Buch Josua nur einen Bestandteil ausmacht, das einzige Buch zu sein scheint, welches mit Ausnahme des Pentateuchs sich bei ihnen hebräisch erhalten hat, daß sie seit Jahrhunderten, ja, mindestens seit einem Jahrtausend nichts Selbständiges geleistet haben und daß ihre historische Literatur darauf hinausläuft, daß jeder nachfolgende Schreiber wörtlich das Werk seiner Vorgänger ausschreibt, ohne sie zu nennen, um dann am Schlusse noch Eigenes hinzuzufügen. Daß die Samaritaner nie positiv behauptet haben, das Buch Josua in hebräischer Sprache nicht zu besitzen, daß sie im Gegenteil in ihrem Briefe an Scaliger von 1590 rundweg ablehnen, es herauszugeben, muß als bester Beweis dafür gelten, daß sie es besessen haben. Ich habe ferner auf den innigen Zusammenhang hingewiesen zwischen diesem Samaritanus und den arabischen Versionen und das Verhältnis zu denselben eingehend erörtert; ich habe auch den tiefgehenden Unterschied zwischen beiden nachgewiesen und auch die Zwecklosigkeit einer Rückübersetzung ins Hebräische. Seit Jahrhunderten hat kein Mensch nach dem hebräischen Josua gefragt, und als sie ein unvollständiges Exemplar an Luncz verkauften (vgl. meine Erklärung in J. of R. A. S. p. 797) und mir ein Exemplar und eine Chronik, da behandelten sie diesen Text mit der größten Gleichgültigkeit und legten ebenso wenig Gewicht darauf als auf die andern Abschriften, die sie mir verkauften. Merkwürdig jedenfalls, daß wenn es, wie Yahuda p. 908 behauptet, durch die Nachfrage von europäischen Gelehrten entstand, es bis jetzt geheim gehalten worden ist. Wie wurde dadurch der Nachfrage der Gelehrten Genüge getan? Alles das und noch mehr steht in meinem Vortrage und macht die historischen Argumente von Dr. Yahuda hinfällig. Am 30. Juli 1908 läßt Herr Yahuda seine Arbeit der Berliner Akademie vorlegen und wiederholt in eigenem Namen dieselben Argumente, aber mit veränderter Tendenz. Diese zu widerlegen, lohnt sich nicht der Mühe. Ich will nur ganz besonders hervorheben, daß er mit mir darin übereinstimmt, daß er die heutigen Samaritaner nicht für fähig hält ein solches Buch zu kompilieren, daß das Buch eine Chronik sei und daß Abschreiber im Laufe der Zeit späte Formen und Arabismen eingeführt haben können. Aber darin unterscheidet er sich von mir, daß er das Buch als eine Übersetzung aus dem Arabischen betrachtet und in ganz unbestimmter Weise die Zeit der Abfassung zuerst durch die Erwähnung der Abischarolle zu bestimmen sucht und dann durch die Notiz des Schallum im Juḥassin. Seinen Ausführungen gemäß könnte man glauben, daß ich

die arabischen Texte ignoriert hätte, während ich nicht nur darauf hingewiesen, sondern sogar im Text selbst regelmäßig am Rande das entsprechende Kapitel des *ältesten* arabischen Josuabnches angemerkt habe. Es ist doch jedenfalls sonderbar, daß Herr Yahuda
5 dieses verschwiegen und sich nicht die geringste Mühe gegeben hat, ein Bnch aufzutreiben, das noch heute auf dem Markt ist und für 6—7 Mk. gekauft werden kann, ungleich den Kosten und der unendlichen Mühe, die ich den Samaritanern in Nablus gegenüber aufgewandt habe. Dagegen hat Herr Yahuda seinen angeblichen
10 Nachweis einer ganz modernen arabischen Kompilation als direktes Original des Buches Josna als eine große Entdeckung aufgebauscht. Es genügt nicht in einer Fußnote zu sagen: „Aus Mangel an handschriftlichem Material muß ich von einer Quellenuntersuchung über die Chronik des Pineḥas absehen" p. 895 (NB. Pineḥas war nie
15 Hohepriester, wie Herr Yahuda behauptet). Wenn er wenigstens die moderne Abschrift des Pineḥas mit Abu'l-Fatḥ allein — von der älteren Chronik ed. Juynboll, die ihm doch gewiß wenigstens in der hebräischen Übersetzung von Kirchheim „Carme Schomron" zugänglich war, zu schweigen — verglichen hätte (denn es gibt kein
20 anderes handschriftliches Material), dann hätte er sich nicht zu der Behauptnng verstiegen (p. 903): „Nachdem wir die absolute Abhängigkeit des samaritanischen Josua von den Annalen des Abu'l-Fatḥ und anderen vom erwähnten Pineḥas ben Isḥāq benutzten arabischen Chroniken erwiesen und auch seine große Unselbständigkeit
25 im Übersetzen znr Genüge charakterisiert haben" ..... Welche Chroniken sind das denn eigentlich? Denn Yahnda zitiert ja nur die Chronik des Pineḥas, und alle dieser entnommenen arabischen Zitate, die er dem samarit.-hebr. Josua gegenüberstellt, beweisen nichts, gar nichts. Sie stimmen mit dem Hebr. nicht
30 überein, und dieser Text kann daher nicht als Quelle für Sam.-Hebr. gelten. Nicht Pineḥas' ungenane Abschrift, sondern Josuae Lib. stimmt viel genauer mit Sam. Jos. überein. Und zwar: p. 899, cap. III, 9 ff. findet sich ausführlicher und voller und dem Hebräischen genauer entsprechend in Jos. Lib. cap XV, Ende, und ebenso
35 stimmt cap. V, 3 ff. näher mit Jos. Lib. cap. XVI als mit Pineḥas, mit dem das Hebr.-Sam. von 18 Versen nur in vier oder fünf Halbversen übereinstimmt. Weiter: cap. XIII, 5 ff. findet sich wörtlich genau in Jos. Lib. am Schluß von cap. XXIV, findet sich aber nicht in Abu'l-Fatḥ, ebensowenig als die andern bisher zitierten
40 Stellen. Nur cap. XVI, 5 stimmt Pineḥas genauer mit Abu'l-Fatḥ überein (Heidenheim, DVJ. II, p. 330—331). Wie wenig aber diese Stelle dem Hebräischen entspricht, davon weiter unten. Cap. XVIII, 1 ff. ist Pineḥas eine Abkürzung von Jos. Lib. cap. XXIX, den er wörtlich abschreibt. (Sogar die fehlerhaften Lesarten im
45 Arabischen, die Juynboll korrigiert, sind dieselben im Pineḥas und Jos. Lib.) Ferner ist cap. XIX, 1 ff. eine wörtlich genaue Abschrift von Juynboll, Jos. Lib. arabischer Text, p. 29 Zeile 4—12,

und wie die Punkte in dem Zitate aus Pineḥas (ibid.) andeuten, hatte auch er große Teile mehr und unterscheidet sich dadurch prinzipiell vom hebräischen Text. Und schließlich cap. XX, 1 ff. stimmt Pineḥas mit Abu'l-Fatḥ p. 438 Zeile 4—9 wiederum überein. Die Gegenüberstellung bei Yahuda ist also dazu angetan, Leser, die des Arabischen nicht mächtig sind, irre zu führen, denn zumeist laufen sie nur in kleinen Teilen inhaltlich parallel. Von einer wörtlichen Übereinstimmung und daher: „Übersetzung" ist keine Rede und das ganze Buch Josua hätte in derselben Weise abgedruckt werden können. Aber dann hätte es sich noch deutlicher gezeigt, daß wir es mit zwei verschiedenen Texten zu tun haben. Wie verhalten sich nun diese arabischen Texte zu den samaritanisch-hebräischen? Wie ist also nach Yahuda das Verhältnis des samaritanischen Josua zu den angeblichen arabischen Versionen des Josuabuches?

Das Buch ist nach Yahuda p. 898 eine Übersetzung aus dem Arabischen, mit der Einschränkung (p. 895), daß nur „jene Zusätze des samaritanischen Josua aus dem Arabischen übersetzt sein müssen." „Nur kann nicht sein ganzes Material den Annalen des Abu'l-Fatḥ entstammen" (ibid.). „Er hat noch eine ältere arabische Quelle benutzt" (ibid.) — und diese findet Herr Yahuda in der Chronik des Pineḥas, der 1895 gestorben ist! (ibid.). Außerdem „steht die Abhängigkeit des Samaritanus vom Massoreticus fest" (p. 904), und angeführte Beispiele sollen zeigen, „mit welcher Verständnislosigkeit der Verfasser des samaritanischen Josua dem massoretischen Texte gegenüberstand" (ibid.). „Es ist ein Kompilator, dem nicht einmal die Qualifikation eines guten Abschreibers zugesprochen werden kann. Er folgt blindlings seinen Quellen ..... und benutzt den massoretischen Text nur subsidiär" (905). „Das Abschreiben vom Hebräischen kostet ihm weniger Arbeit, als den arabischen Chronisten die Übersetzung ins Arabische" (p. 906). „Aus Bequemlichkeitsgründen" (ibid.) schmückt er sogar bestimmte Vorgänge aus — trotz Verständnislosigkeit und blinden Folgens der Quellen — und die Übereinstimmung mit Josephus (§ 48 ff.) erklärt Yahuda so, daß „beide, Josephus sowohl als auch die Samaritaner, ihre gemeinsamen Quellen in alten jüdischen Midraschīm und mündlichen Legenden haben" (p. 911). Wo ist die uralte Quelle, die beiden zugänglich war, dem Josephus im ersten Jahrhundert und dem samaritanischen verständnislosen Kompilator im 17. Jahrhundert resp. später? Demselben Zeitalter werden wohl auch die andern Quellen angehören, für die Yahuda keinen Nachweis liefert. Er schaltet aus seinen Untersuchungen alles aus mit Ausnahme der Schobachlegende und einiger liturgischer Hymnen. Diese seien direkt aus dem Arabischen übersetzt und in ein Buch eingeschoben und damit verquickt worden, welches ein verständnisloser, unwissender Mensch aus dem Massoreticus zusammengestoppelt hat, der nach der Annahme Yahuda's nur

durch Willkür und das Prinzip der Bequemlichkeit in der Auswahl des rein massoretischen Bestandteiles des Buches Josua geleitet worden sein kann. Eine direkte Vorlage, die diesem Teil der Chronik wörtlich genau entsprechen würde, kann sogar Yahuda nicht nachweisen, und seine ganze Argumentation beschränkt sich auf jene Interpolationen, die ursprünglich arabisch verfaßt sein sollen und erst nachträglich in unbestimmter Zeit stümperhaft übersetzt worden sind. Er gibt zwar die Möglichkeit zu, daß manche der sog. Arabismen von unwissenden Abschreibern herrühren könnten. Trotzdem soll dieser Teil einen arabischen Charakter tragen, so daß Yahuda die ganze Abfassung der Schobachsage ins 11.—12. Jahrhundert verlegt, sie mit arabischen Ritterromanen vergleicht und behauptet, man könne manche Stellen daraus nicht verstehen ohne eine Rückübersetznng ins Arabische, ja, an einigen Stellen soll der Übersetzer, von dem man doch mindestens Kenntnis des Arabischen voraussetzen sollte, sogar den arabischen Text selbst nicht verstanden (wie z. B. die Stellen p. 896—897) und grobe Schnitzer in der Übersetzung gemacht haben. Welches ist nun das richtige Verhältnis? Haben wir es hier mit einer hebräischen eklektischen und fehlerhaften Übersetzung aus dem Arabischen zu tun, wie es Yahuda annimmt und es doch nur für die Interpolationen mit aller Schärfe vertritt, oder ist die arabische Version des Buches Josua, die sich in dem Chronikon in, soweit bekannt, ältester Form erhalten hat, umgekehrt aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt, wie ich es behaupte, so daß sich die Übereinstimmung zwischen dem Hebräischen und Arabischen daraus am leichtesten erklären würde?

Mit dieser Frage weiß Yahuda nichts anzufangen. Er spricht von angeblichen arabischen Versionen, erklärt: „die Zweifel an der Existenz eines echten alten hebräischen Josua erweisen sich als richtig“ (p. 909) und meint, daß in der Schobachsage „hetzerische Redensarten“ und „wilder Ton“ vorkommen, ja sogar Koranverse würden zitiert Er vergißt aber zu bemerken, daß sich im hebräisch-samaritanischen Josua keine Spur von Koranversen und wildem Ton etc. findet, und zitiert p. 911 wiederum Shallum, wonach diese ganze Sage „einem alten jüdischen Midrasch entnommen worden sei“. Man müßte denn voraussetzen, daß ein jüdischer Midrasch einmal in arabischer Sprache abgefaßt worden sei, andernfalls würde dieser Hinsweis schon allein genügen, um dem arabischen Ursprunge der Schobachsage den Garaus zu machen. Aber von entscheidender Bedeutung ist die Behauptung des Verfassers des Chronicon J. L. ed. Juynholl, das Yahuda unglücklicherweise weder in Berlin noch sonstwo einsehen konnte (während er doch darauf p. 908 verweist), daß er die Geschichte Josua's aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt habe, und alle orientalischen Forscher, die Juynboll p. 14 aufzählt, sind einstimmig derselben Meinung, daß der Text direkt aus dem Hebräischen geflossen ist. Wenn wir

uns nun hier die Sprache genauer ansehen, so zeigt sich dieselbe merkwürdige Tatsache, die Yahuda für Abu'l-Fatḥ konstatiert, daß, „wo Abu'l-Fatḥ den Berichten der Bibel folgt, er sich vom Einfluß der hebräischen Sprache nicht ganz frei machen kann"; während er in den andern Erzählungen gutes Arabisch schreibt (p. 894/895). Nun muß man aber wissen, daß, wie de Sacy bereits bemerkt und Juynboll nach ihm, Abu'l-Fatḥ vollständig abhängig vom Jos. Lib. ist. Und unter seinen Quellen nennt Abu'l-Fatḥ auch ausdrücklich ein Buch Josua. Gegen die Insinuation des Herrn Yahuda (894), daß ich nur deshalb die betr. Stelle im Abu'l-Fatḥ nicht gesehen hätte, weil Vilmar sie in der Einleitung unübersetzt gelassen, muß ich energischen Einspruch erheben. Bei Payne-Smith ist diese Stelle auch korrekter übersetzt, als von Yahuda, wohl weil Yahuda diese Stelle nicht versteht. Das arabische مجلّد heißt „eingebunden", und der Ausdruck bedeutet nur, daß zusammen mit dem Buche Josua eine Chronik mit eingebunden war, die in arabischer Sprache und Schrift abgefaßt war. Jedenfalls existierte ein Buch Josua vor Abu'l-Fatḥ und dieses Buch Josua ist aus dem Hebräischen übersetzt. Es ist doch ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß sowohl in den arabischen Versionen als auch in dem samaritanischen Josua die Sprache nicht einheitlich ist und die verschiedenen Teile genau in demselben Verhältnis zu einander stehen. Würde es sich hier um eine späte moderne Rückübersetzung ins Hebräische handeln, so müßte die Sprache doch einheitlich sein, und eine solche sprachliche Scheidung, die bis auf die kleinsten Verse sich erstreckt, könnte unmöglich von einem verständnislosen Kompilator herrühren, der mit solch einer Genialität aus dem massoretischen Josua einen verkürzten herausschält, der den letzten Resultaten der höheren Bibelkritik entspricht, und dann, trotzdem er nicht einmal die Qualifikation eines guten Abschreibers haben soll, aus den entlegensten und bisher nicht nachgewiesenen Quellen Incidente schöpft, große Erzählungen kürzt, kurze ausschmückt und so ein Machwerk konstruiert, „das der Vergangenheit des Unvolkes von Sichem sich würdig anschließt". Offenbar muß das hebräische Buch, das dem Chronikon J. L. usw. zugrunde liegt, genau denselben Umfang gehabt haben und kann nicht in einheitlicher hebräischer Sprache abgefaßt gewesen sein; sonst ließe sich nicht erklären, wieso es kommt, daß bestimmte Kapitel in der arabischen Version sich so eng an den hebräischen Sprachgebrauch anschließen, während andere davon abweichen. Hätte sich uns der hebräische Text in einheitlicher Sprache erhalten, so wären Zweifel an seiner Echtheit berechtigter als jetzt, wo die Sprache der Interpolationen sich eher den neuhebräischen und aramäischen Formen anpaßt als derjenige Teil, der auf derselben Grundlage beruht wie der Massoreticus.

Wie ist nun tatsächlich der sprachliche Charakter der arabischen

Versionen, sogar in den Teilen der Schobachsage? Ich beschränke mich auf die wenigen Zitate, die Yahnda veröffentlicht hat. Und da muß ich an das Urteil anerkannter Arabisten appellieren, die sich in dieser Frage vollständige Unbefangenheit bewahrt haben. Von solchen Arabisten hier ist mir einstimmig gesagt worden, daß überall der hebräische Text durchschimmert, und das ist ja auch das entschiedene Urteil Juynboll's und aller anderen Orientalisten, woranf ich schon vorher hingewiesen habe. Die Wendung in dem Briefe von Josua (p. 902, cap. XIX, 2 meines Textes) ist nicht nur ein Satz. der in dem wichtigsten Gebete der Samaritaner in ihrem Glaubensbekenntnis vorkommt (ואתפניתי בפני אל המקום המבחר הר גריזים בית אל לוזה הר המנוחה והנחלה והשכינה מכון לשבתך. יג'), sondern er wird schon im 4. Jahrhundert von Marḳah ausführlich kommentiert (mein cod. 825 f. 123 u. 125 a). V. 8 b aus demselben Kapitel ist ein direktes Zitat aus Deut. IV, 28, und in demselben Briefe finden sich noch andere direkte Anklänge an das uralte Gebet. Welcher von beiden Texten wird demnach wohl das Original sein? Der arabische Text kann nur aus dem Hebräischen übersetzt sein, und wenn sich darin Samaritanismen finden, so erklärt es sich leicht daraus, daß die Abschreiber den Text an die ihnen geläufigen Formen angepaßt haben, so die einzelnen Formen, die p. 907 angegeben werden. Zu השיגו לו, s. Zitat aus Schallum p. 907 ונשיג עדיך, und zu נקואים = נקיים bemerke ich, daß sich dieselbe Lesart im Pentateuch findet, an den beiden Stellen, wo das Wort vorkommt und zwar Gen. 44, 10 und Num. 32, 22. Zu (903) אל אצל vgl. das Zitat in Anhang I: טבאצל. מגיב ist aramäisch. Und so läßt sich für alle diese arabischen Texte nachweisen, daß sie nicht im arabischen Geiste geschrieben, sondern dem hebräischen Texte angepaßt sind. Ist z. B. تحت اذرعتة oder قتل لكافرين überhaupt gutes Arabisch? Warum darf die Bibel schreiben זאב יטרוף „ein Wolf, der zerreißt" (Gen. 49, 27) und דב אורב „lauernder Bär" (Klagel. 3, 10) und Josua nicht זהב מכה XVI, 8 (p. 892)? Muß es arab. قاتول sein? Ist das ein arabisches Bild? — Warum ist عن لسان besser als hebr. על פיו XVI, 1 (ibid.)? Wenn Verf. על לשונו geschrieben hätte, dann wäre es anders gewesen. בארשינו (p. 901) ist ein uraltes samaritanisches Wort und ist = hebr. בראשינו = „unsere Häupter, Ersten", so Marḳah (f. 271 a): ארשי זכותא אברהם. Das aber weiß Yahuda nicht und korrigiert schnell בארצינו. Er ist überhaupt rasch bei der Hand im Korrigieren und zeigt, wie wenig er von allem versteht. So wenn er תחרית gar nicht kennt und p. 909 תראיה (!) daraus macht, obschon es so in der Ketubah und Marḳah (ed. Baneth, 22. Buchst. p. 22) usw. vorkommt. So soll (p. 898) גאו nach ihm גאותו sein. Aber Marḳah hat f. 126 b אשר בגאו הצילם. המתודעים p. 901 ist natürlich samaritanisch für המתועדים, wie יועד, da ע nicht ausgesprochen wird, und bedeutet: „die sich versammelt haben" und hat selbst-

verständlich nichts mit הידועים = „die sich zu erkennen geben“ (Yahuda) zu tun. P. 889 (I) soll שלום ה׳ עליו arabisch sein, weil es bei den Arabern auch vorkommt. Yahuda weiß aber nicht, daß diese Formel sich schon auf den jüdischen Grabinschriften in Süditalien findet, die bis vor das 5. Jahrhundert hinaufreichen (vgl. E. Diehl, Lat. christl. Inschriften, Bonn 1908, Nr. 231), wo der Name Gottes, wie auf allen alten Grabinschriften, ausgelassen ist. Über לית אלה אלא אחד, das schon bei Markah vorkommt (ed. Baneth p. 304, häufig in meinem cod. 825) und schwerlich von späteren Kopisten eingetragen worden ist, ließe sich viel schreiben und der Beweis erbringen, daß dieser Ausruf, der nur zweimal im Koran vorkommt und dann nur nebensächlich, wohl auf die Bibel zurückgehen kann und zwar auf Deut. 4, 39, vgl. 7, 9 (s. auch Jer. Targum ad loc.), und einen Bestandteil des wichtigsten samaritanischen Gebetes bildet. P. 890 לקח . . לעשות, עמד . . . ישיר usw. sind gewöhnliche Konstruktionen und kommen im Hebräischen sowohl als im Syrischen und Mandäischen vor und beweisen absolut Nichts (vgl. Gesenius-Kautzsch 1902, § 120; Nöldeke, Mand. Gramm., p. 442). אשיר wie אגדל usw. sind einfache Samaritanismen, die in jeder sam. Hs. vorkommen. א und ה und ע und ח und ק gelten als ein Laut, und es ist ein Wunder, daß in diesem Texte verhältnismäßig so wenige Fehler darin gemacht worden sind. Der samaritanische Pentateuch ist voll gerade von solchen Fehlern. וסבו בנו soll aus dem arab. واحاطوا بنا herkommen. Hätte Yahuda den Mass. nachgesehen, so hätte er an dieser Stelle (7, 9) gefunden: ונסבו עלינו. Es ist nicht unmöglich, daß im Sam. die beiden Worte als eines gelesen werden sollen und zwar וסבבונו, was einen vorzüglichen Sinn gibt und besser ist als Mass. Warum muß הפאתים = arab. جهات sein (ibid.)? Num. 24, 17 haben wir פאתי מואב, das von dem Sam. als Plur. stat. constr. gelesen wird. Absolutus ist dann richtig פאתים. Ibid. XIX, 1 זכרתם: Die Samaritaner lesen = אזכרתם, und das ist = Hiphil. In vielen Fällen fällt das prothetische ה = א fort und wird in modernen Abschriften häufig durch einen Strich ersetzt = ׳זכרתם. Das ist also: „Ihr habt erwähnt!“ Ibid. IX, 13 ונצבו את אהל soll arabisch sein; im sam. Targum Gen. 12, 8 lesen wir genau entsprechend: ונצב משכנה בית אל. XIX, 6. מנצרים ליחידאתו: „vertrauen“ und „anbeten“ ist ein gewöhnliches samaritanisches Wort, vgl. Heid., B. S., p. 140 (Markah?) בנצירו בקשט . . נימר . . תשבחהא oder p. 136 בנצירו . . אנן קענין . . . XVI, 7. ועליך השלום: der Friedensgruß soll arabisch sein. Hat Yahudah gar keinen alten Brief gelesen? Wie schließen die einleitenden Formeln in den Briefen in der Bibel? Ezra 4, 17: שלם וכענת, in dem Briefe des Königs an die Samaritaner, und in ihrem Briefe an Darius, ibid. 5, 7: לדריוש מלכא שלמא כלא. XXIII, 12. חליפתו „Nachfolger“ ist nicht ursprünglich arabisch. Es findet sich so schon in Ben Sira und wahrscheinlich schon Ijob,

aber auch häufig bei Markah mit genau derselben Bedeutung; so im Gebete Josua's (s. § 67) כל ימי דרות וחליפותם נשבחך. Die Partikeln עד, הן und אז sind samaritanisch und brauchen vom Arabischen gar nicht abhängig zu sein. Der Gleichlaut hat dann dazu beigetragen ihnen eine dem Arabischen ähnliche Bedeutung zu geben. XIII, 8. להראות ist לְהֵרָאוֹת = להתראות zu lesen und die Variante את נערי בני ist die ältere und richtigere und bedeutet: „sich mit den Jünglingen unterhalten“. Warum لينظر besser und ursprünglicher sein soll, muß erst bewiesen werden. Inhaltlich vgl. Jer. Targum zu Deut. 32, 4. X, 3. Warum soll קריתים, das doch eine Stadt der Gibeoniter ist, falsch sein? Der Araber hat eben den Namen der Stadt mißverstanden und القرى übersetzt. XIII, 10. כל מאום bedeutet stets bei Markah „etwas“ und ist gewiß älter als Markah. Als Übersetzung von شىء hätte es, da es nach Yahuda im Hebr. „nichts“ bedeutet, gar keinen Sinn. Markah (mein cod. 825 f. 112a): עשה כל מאומות. ומאום לא ידמי לך. V. 14 מכונות soll arab. مكانات sein. Yahuda hat übersehen, daß es Plur. von מכון (Exod. Fem. מכונה) „Sitz, Platz“ usw. ist. XII, 10. אה ist als Interjektion im Hebräischen gar nicht bekannt: so Yahudah p. 893. Es erscheint aber Jos. 7, 7; Richt. 6, 22 usw. in der Form אהה, die der Samaritaner doch nur als אה auffassen konnte. VIII, 147 (p. 896) המעלה soll der Samaritaner nur nach dem arab. خيانة „Schuld“ zum Fem. von מעל umgeformt haben. Wie steht es um das Neuhebr.? Vgl. מעילה, welches gerade als Term. techn. für diese Art von „Sünde“ ausschließlich gebraucht wird. VIII, 1: מבית כלמי את. Hier stört das את und Yahudah erklärt, daß כלמי von einem späten Abschreiber nach arabischem Vorbild mit der Fem.-Plur.-Endung את versehen wurde. Mindestens eine sonderbare Erklärung! Die Partikel את wird in diesem Texte in einer sonst nicht vorkommenden Weise gebraucht. XIII, 2 (p. 897) soll der Übersetzer das arabische Wort مسح nicht verstanden und ויכרתו dafür gesetzt haben, trotzdem er es gleich darauf im nächsten Verse mit וימשחו übersetzt! Also anstatt daß der Berggipfel abgeschnitten d. h. geebnet wurde, um darauf den Tempel zu errichten, soll Josua ihn zweimal gesalbt haben! So Yahuda. Es liegt aber wohl in dem Ausdruck eine Anspielung auf die Volksetymologie des Namens גריזים von $\sqrt{}$ גזר = „der abgeschnittene oder stumpfe Berg“. Zum Schlusse noch ein Wort über אניר, von dem (p. 900) Yahuda sagt: „Auch dieses ist arabisch“. So aber schon Targum, Priestersegen Num. 6, 25: יניר יהוה אפיו לידך Cod. 810 f. 246 b und Jer. Targ. ונהר; so bei Ben Manir, der ein Gebet beginnt: בנור מניר כל לב (H. Bd. II, p. 194) und unzähligemal in den Gedichten des Markah.

Ein Verdunkeln des Problems wird, wie ich hoffe, Yahuda's Schrift nicht herbeiführen, und er hat auch nicht einen zwingenden Beweis für ein arabisches Original dieses Josua erbracht. Daß

die Samaritaner den arabischen Josua kennen, steht außer Zweifel, und daß Abschreiber hin und wieder diesen Text aufgefrischt haben mögen, ist nicht ausgeschlossen. Aher merkwürdig bleibt es doch, daß sich k e i n e i n z i g e s unzweifelhaft arabisches Wort in unserm Texte findet, trotzdem doch so viele arabische Wörter sogar in ihr Targum eingedrungen sind. — Den g e n a u e n Nachweis aller Parallelen bei Marḳah und in der älteren Liturgie halte ich bereit zur eventuellen Veröffentlichung.

Auf die Note über die Abischarolle p. 913, die eine elementare Unkenntnis der Literatur und der vorhandenen datierten Rollen hezeugt, gehe ich überhaupt nicht ein. Es genügt zu bemerken, daß sie schon in den Tolidoth, die 1148 verfaßt wurden und eine der Quellen von Abu'l-Fatḥ sind, ausdrücklich und ausführlich erwähnt wird (ed. Neubauer p. 11). Ich schreibe sowohl darüber als auch über den alten Wunsch der Samaritaner ein Buch Josua von ihren vermeintlichen Brüdern in Europa zu erhalten ausführlicher in der Oktober-Nummer des Journ. R. Asiat. Soc. p. 1148—56.

Aher noch eins muß konstatiert werden, nämlich daß die Samaritaner ein hebräisches Buch Josua noch bis nach 1688 hesessen haben müssen. Sie schreihen wörtlich an Ludolf: ולא נקרא אלא התורה מן בראשית אל לעיני כל ישראל: ועמנו ספר יהושע בן נון ולא נקרא ספרי נביים היהודהים „Wir lesen nur die Thora von Anfang his zu Ende. Und wir besitzen auch das Buch Josua des Sohnes Nun und wir lesen nicht die Prophetenbücher der Juden.“ Hier ist nicht von arabischen, sondern nur von hebräischen Werken die Rede, und unter diesen zählen sie auch das Buch Josua auf! Von 1688 bis heute kann es unmöglich bei den Samaritanern verloren gegangen sein.

Die maßvolle und sachliche Kritik des Herrn Prof. S. F r a e n k e l in der „Theolog. Literaturzeitung“ vom 15. August 1908 sticht wohltuend ab von der Behandlung des Buches Josua durch Yahuda. Als eine Übersetzung aus dem Arabischen scheint Herr Professor Fraenkel das Buch nicht anzusehen.[1]) Ihn befremdet nur die Sprache und der Gedankengang in zwei Hymnen und der enge Anschluß an den Massoreticus. Hier muß ich wieder auf Marḳah zurückgreifen, dessen Gedichte und Werke sich inhaltlich mit diesen Hymnen decken, so daß letztere auf ein höheres Alter Anspruch erheben dürfen als ihnen wegen ihrer Ähnlichkeit mit mohammedanischen und hebr. mittelalterlichen Gedichten zuerkannt wird. Auch sie sind nicht die Schöpfer der Gedanken, die sie poetisch zum Ausdruck bringen. Daß Gott die Welt umfaßt und nicht die Welt

---

1) Seine geistreiche Gleichung: עכן = عيكان = עילן scheitert an der Tatsache, daß der Name s t e t s mit hebräisch-samaritanischen Buchstaben geschrieben wird, wie fast alle biblischen Namen, und die Form bei Abu'l-Fatḥ p. 14 auch איבן (אֵיבַן) ist, sowohl mit בּ als auch בֿ. J. L. אילן mit ל. קים = ar. قوم ist verschrieben aus קמו und so lautet auch Massoreticus.

ihn, steht schon im Targum, und der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, auf den ich hingewiesen habe, gibt ein genügendes Vorbild. Die späten Sprachformen in den Interpolationen sind, wie Prof. Fraenkel auch richtig auffaßt und wie ich oben gezeigt habe, meist s a m a r i t a n i s c h e n Ursprungs. Es sind merkwürdigerweise zumeist dieselben Beispiele, die bei Yahuda den Beweis eines a r a b i s c h e n Ursprungs erbringen sollen. Der enge Anschluß an den massoretischen Text läßt eine andere Erklärung zu, als Herr Prof. Fraenkel vermeint. Tatsächlich beruht ja der Pentateuch auch auf einem Text, der nur in unwesentlichen Punkten von dem Massoreticus abweicht, und als M o r i n u s ihn zum ersten Male herausgab, behauptete C a p e l l u s, daß er direkt vom massoretischen abgeschrieben sei, daß — wie dies jetzt bei Josua behauptet wird — Interpolationen dogmatischen Charakters eingeschoben und daß er von unwissenden Abschreibern korrumpiert worden sei. Ich will jetzt auf die Geschichte des samaritanischen Pentateuchs nicht weiter eingehen. Ich berühre sie nur, um auf eine Tatsache hinzuweisen, die den Bibelforschern unbekannt sein dürfte. Die ältesten Handschriften der Samaritaner, Rollen sowohl als Buchformen, soweit ich mich überzeugen konnte, mit Ausnahme der Abischarolle, geben nicht über das 10. Jahrhundert zurück, sind also jünger als die massoretischen Codices und wurden nicht mit derselben Sorgfalt abgeschrieben wie die letzteren. Es ergibt sich nun aus der eingehenden Untersuchung, die ich in dieser Beziehung vor mehreren Jahren angestellt und seitdem fortgesetzt habe:

1. daß die Samaritaner mit bestimmten Vorschriften der halachisch-massoretischen Tradition genau übereinstimmen, und

2. was noch viel wichtiger ist, daß, je älter eine samaritanische Handschrift und je sorgfältiger sie geschrieben ist, desto geringer die Unterschiede zwischen ihren Lesarten und denen des Massoreticus werden. Das zahlreiche häufige Abschreiben hat also beim Pentateuch korrumpierend auf den Text gewirkt. Wenn man nun den Josua, wie ich voraussetze, nur als einen Teil der profanen Literatur behandelte, die keinen Platz im Gottesdienste hatte und daher selten abgeschrieben wurde, so ist es nicht unmöglich, daß sich infolge davon der Text, den man vielleicht noch später übernommen hat als den Pentateuch, in einer besseren Form erhalten hat. Die Samaritaner sind eben sehr sorgfältig beim Abschreiben ihrer Handschriften, besonders bei einem Texte, der ä u ß e r s t selten abgeschrieben wurde. Ich habe Gelegenheit gehabt ein Gedicht von Markab (meinen cod. 830, der vor einigen Jahren geschrieben worden ist) mit dem ältesten Gebetbuch der Samaritaner, das sich erhalten hat (im Brit. Mus. Orient. 5034 aus dem Jahre 1266), zu vergleichen und habe die beiden Texte so überraschend ähnlich gefunden, daß man kaum einen Altersunterschied von mindestens 600 Jahren zwischen beiden vermuten

würde. Analog könnte der Fall mit dem Buche Josua sein, welches, auch wenn es lexikalisch den Erwartungen einer bestimmten Schule der Bibelforschung nicht entspricht, die im Text andere Lesarten voraussetzt (wie geringfügig sind übrigens die Varianten zwischen Massoreticus und den LXX, kaum nennenswert!), doch der Quellen- 5 forschung einen Beitrag liefern dürfte.

Inhaltsverzeichnis.

Zum hebräischen Buch Josua der Samaritaner.

Von

P. Kahle.

Zu dem von Gaster p. 209—279 in diesem Bande der ZDMG. veröffentlichten und besprochenen „Buche Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension" habe ich zweierlei zu bemerken: 1. ist der Text nicht von ihm entdeckt, noch auch von ihm zum ersten Male herausgegeben worden. In der in Jerusalem erscheinenden Zeitschrift „Jernsalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen und des alten Palästinas, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern im heiligen Lande und außerhalb desselben von A. M. Luncz" in Band VI, Heft 2 und 3 (1902 bezw. 1903) hat Herr David Yellin dieses Buch p. 138—155 veröffentlicht und p. 203—205 in sehr besonnener Weise die sich daran knüpfenden Fragen erörtert; 2. aber ist, trotz aller Bemühungen Gaster's das Gegenteil zu beweisen, nnn doch unleugbar, daß das hebräische „Buch Josna der Samaritaner" ein modernes Fabrikat ist. Als ich in diesem Jahre am 11. Juli zu einem längeren Aufenthalte nach Nablus kam, wurde mir von englischen Freunden eine Nummer der „Times weekly" gezeigt, in der Gaster in einer Zuschrift an den „Editor" von seiner Entdeckung spricht, und das Erscheinen des Buches in einer deutschen orientalischen Zeitschrift in Aussicht stellt. Eine Notiz darüber enthielt auch eine Nummer des „Spectator", die mir gleichfalls gezeigt wurde. Ich stellte darauf sogleich die Samaritaner zur Rede. Sie gaben zunächst unumwunden zu, daß dieser hebräische Josua nicht alt, sondern vor sechs Jahren von dem jetzigen Hohenpriester Jakub ibn Harun angefertigt sei. Und zwar unter Benutznng von Abu'l-Fatḥ, dem arabischen Buche Josua, dem hebräischen Buche Josna der Juden nnd dem, was sonst an Chroniken nnd Werken bei ihnen vorhanden ist. Auf meine Vorhaltungen darüber, wie sie denn Gaster so hätten hinters Licht führen können, erwiderten sie mir, daß es ihnen gar nicht eingefallen sei, dies „Buch Josua" als alt zu verkaufen. Gaster habe es eben mit andern Handschriften gekauft, und er, der Hohepriester, habe dann, auf Gaster's Bestellung hin, noch eine neue Handschrift dieses Buches, Gaster's Handschrift

C, deren Unterschrift dies ja auch besonders besagt, angefertigt. Gaster schreibe immer nach einer alten Handschrift dieses Buches, eine solche könne es natürlich nicht geben, und sie wollten dies an Gaster schreiben. Ich schärfte ihnen noch ein, doch ja an Gaster zu schreiben, daß der samaritanische Josua ganz 5 neuen Datums sei, und sie versprachen mir feierlich, das zu tun.

Ich habe diesen Bemerkungen nichts weiter hinzuzufügen. Ich bedaure die Mühe, die Gaster auf dies moderne Elaborat verwendet hat. Ich kann ihn freilich von dem Vorwurf nicht frei sprechen, daß es sehr leichtsinnig war, ein Werk, dessen Alter, wie er meinte, doch über 2000 Jahre betragen sollte, nach drei Handschriften zu 10 veröffentlichen, deren älteste aus dem Jahre 1905 stammt, ohne sich auch nur nach einem „Original" erkundigt zu haben. Wer die Samaritaner ein wenig genauer kennt, wird wissen, wie besonders notwendig das gerade hier ist.

Quadrapulus.

Von

W. E. Crum.

Den verschiedenen Kirchen Roms wurden bekanntlich von den Päpsten des 8. und 9. Jahrh. reichliche Schenkungen an Textilstoffen (Altardecken, Vorhänge usw.) gemacht, deren Aufzählung einen wichtigen Zug der gleichzeitig verfaßten Abschnitte des „Papst-
5 buches" bildet. Unter den vielen noch immer dunkeln Benennungen solcher kostbaren Erzeugnisse ermangelt keine mehr einer passenden Erklärung als das die Überschrift dieses Aufsatzes bildende, ausschließlich, soweit ich sehe, im Papstbuche vorkommende Wort[1]). In der *Vita* Hadrian's (772—795), sowie in der Paschalis' I.
10 (817—824) und Gregor's IV. (827—844) liest man wiederholt: *vestem de quadrapulo*, *periclisin de q.*, *velum ornatum de q.*, *vela ornata de fundato atquē q.*, *cortinam holosiricam de q. et fundato*, *vela de fundato de stauraci et q.*, *rotas ornatas de q.*, sowie adjektivisch: *de palliis quadrapulis*, von Geschenken, welche
15 die Stadtkirchen vom Papste bekamen.

Handschriftlich scheint das Wort beständig als *quadrapulus*, resp. *quadrapolus* überliefert zu sein, was ältere (auch neuere) Herausgeber in *quadruplus*[2]), unter Heranziehung des ebenfalls dort vorkommenden *octapulus*[3]), umzudeuten bestrebt gewesen sind.
20 Darin haben dann einige einen der betreffenden Gewebeart entnommenen Stoffnamen gesehen[4]), andere einen Hinweis auf die

1) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 499, II, 55, 61, 76, 77 u. ö. Eine längere Liste der bezüglichen Stellen bei Du Cange (nach der Ausgabe Fabrotl's, 1649), s. v.

2) Fabroti a. a. O., 109. Vgl. Beissel, *Bilder a. d. Gesch. d. altchr. Kunst*, 1899, 269.

3) Von Duchesne stets *obtapulus* gelesen; vgl. Beissel a. a. O.

4) Beissel a. a. O.

Form, bezw. die Anzahl der darauf gearbeiteten Ornamente[1]). Du Cange bekennt sich zum Nichtwissen, indem er auf jede Etymologie verzichtet.

Im Verlaufe meiner Bearbeitnng der koptischen Handschriften der nnnmehr Rylands'schen, vormals Crawford'schen Sammlnng stieß ich auf ein höchst interessantes Verzeichnis textiler und sonstiger Gegenstände, welches Nr. 243 meines demnächst erscheinenden Katalogs bildet. Die betreffende Handschrift stammt angeblich aus Aschmnnēn, im unteren Ṣa'īd, ist aus Papier und gehört, nach dem Schrifttypus zn nrteilen[2]), etwa dem 10—11. Jahrh. an. Der Text ist ungewöhnlich reich an arabischen, mit koptischen Buchstaben umschriebenen Ausdrücken. Darunter finden sich folgende zwei Passus: ⲟⲩⲁⲣⲣⲓⲧⲉ, ⲁⲩ ⲟⲩⲕⲁⲗⲗⲁⲥⲉ ⲛⲁⲧϯⲡⲁϭ, ⲁⲩ ⲟⲩⲁⲗⲕⲁⲧⲣⲁⲡⲟⲩⲗⲗⲓ, ⲟⲩⲡⲱⲣϣ ⲛⲁⲧϯⲡⲁϭ — ⲟⲩⲁⲗⲙⲓϭⲁⲣ ⲛⲁⲗⲕⲁⲧⲣⲁⲡⲟⲩⲗⲗⲓ, d. h. „ein Mantel (الرداء) und eine Mütze (قلوسة, قلسوة) ans Brokat (الديباج), und ein [Kleid von ?] *Ḳaṭrabbul*-Stoff (resp. -Arbeit), eine Decke ans Brokat (الديباج)" — „ein Kopftuch (المعجر) von *Ḳaṭrabbul*-Stoff (resp. -Arbeit)".

Mir scheint, an der Dentung des uns hier interessierenden Wortes ist kanm zu zweifeln. Auch glanbe ich nicht zu irren, wenn ich im lat. *quadrapulus* das lantgetreue Seitenstück znm arab. قطربلى[3]) erblicke. Es ist mir allerdings noch nicht gelungen, im Arabischen eine genau entsprechende Anwendung dieser Adjektivbildung ausfindig zu machen, die nur in Bezug auf eine Weinart 'Irāḳ's belegt zu sein scheint[4]).

---

1) Fr. Michel, *Recherches* I, 10, 11 (den F. Bock, *Lit. Gewand.* I, 6, wörtlich zitiert, doch ohne ihn zu nennen!), *Acta SS.*, Maii III, 394. Dagegen Gregorovius, *Gesch.*, II[4], 390 Anm. (diesen Hinweis verdanke ich G. F. Hill) nnd H. Grisar, *Gesch.*, I, 377, wagen keine Erklärnng. Die von P. Blanchet (Tissues 33) zitierten *Nouvelles* Barbier de Montanit's sind mir unzugänglich.

2) Er ähnelt dem der 9. Klasse Zoega's.

3) So nach Jāḳūt IV, 133, wo auch die Aussprache *Ḳaṭarabbul* gegeben wird. Daß im Koptischen das *Teschdīd* an anderer Stelle steht, ist wohl nicht wesentlich. Es scheint Name des an den Nordwesten Bagdād's angrenzenden Unterbezirks طسوج zu sein (vgl. Le Strange, *Eastern Caliphate* 79). Offenbar Fremdname (so auch Jāḳūt); G. Hoffmann, *Auszüge* 41, Anm., schlägt „Nikatoropolis" vor. Eine Stadt gleichen Namens lag in Dyārbekr (Jāḳūt a. a. O.).

4) Richardson, *Dictionary*, 1137, ohne Belegstelle. Karabacek, *Mittelalt. Gewebe* (1882), nennt das Wort nicht, doch bespricht er (SS. 6, 28)

Erwägt man den Zeitraum, in welchem unser Wort in Rom geläufig (oder doch wenigstens bekannt) gewesen zu sein scheint (etwa 770 bis 850), so ergibt sich, daß wahrscheinlich die Verfertigung von *Ḳaṭrabbul*-Stoff in der Landschaft gleichen Namens 5 doch weiter zurück als die Gründung Bagdād's (762) geht. Über Export von Mesopotamien nach dem Westen zu jener Epoche habe ich freilich nichts hierher bezügliches ermitteln können; doch ist anzunehmen, daß, entweder über Ägypten oder direkt über Syrien, die Fabrikate Persiens und der Zweistromländer schon bedeutend 10 früher auch in Alt-Rom zur Berühmtheit gelangt waren.

---

andere Textilprodukte Bagdād's. Siehe auch den *Rainer-Führer* (1894), Nr. 738. Auch von den Beschreibern des *Sancta Sanctorum*-Schatzes wird es nicht erwähnt (s. P. Lauer, Fond. Piot, *Monum.* XV, 109, 113, H. Grisar in *Civil. Cattol.* 1907, 169).

The Pahlavi Text of Yasna LXVI, LXVIII (Sp. LXV, LXVII) with all the MSS. collated*).

By

L. H. Mills.

To the Ahurian One of Ahura.

1 *Pavan ahārayīh*[1] *barā yehabūnam*[2]**) *denā żōharak*[3]***) *ī hōm(-āō-)mand*[4] *ī bisrayā(-āō-)mand ī haδnapāk(-āō-)mand ī*[5] *pavan aharāyīh lālā yehabūnt*[6]†)

2 *av' lak ahūrānīh*[1] *ahurahya*[2]††)

3 *pavan šnāyēnītārīh ī Aūharmażd*[1] [*ī rāye(-āō-)mand*[2] *ī gadā(-āō-)mand va*] (*ī*)[3] *amešaspendān' va*[4] *srōš ī aharūv'*[5] *va*[6] *ātaχš*[7] *ī*[8] *Aūharmażd va*[9] *rat' ī buland man'* (*ī*)[10] *aharāyīh* . . .[11]†††).

Yasna LXVII (Sp. LXVI).

This chapter is included within other sections.

Yasna LXVIII (Sp. LXVII).

Prayers for Friensbip, Health and Happiness.

1 *Aētōn*[1] *lak*[2] *ahurānih*[3] *ahurahya*[4]*†) *at pavan żay*[5] (*ī*) *aiyyārīh yehabūnam.*

2 *man*[1] *am lak*[2] *bēšit* [*havēt* (? *havāt*) *kolā aīš*][3] *bēšit' yegavīmunēt' aeγaš*[4] *denā milayā*[5] *dīst'barīhā gūft'*] *hanā zōhar mē'im av'*[6] *lak yehemtūnāt'* [*čēgōn gūft'*][7].

---

*) For translations with paraphrase and commentary see JRAS. for July 1907.

) So A, B. *) So A.

†) *Pavan ahurāyīh lālā yehobūnt* shows that *ašaya* was not personified.

††) Written in Av. char. in B, E solving the obscurity; or was this form accidental, though recurring; but in any case '*-ahẹ*' should not be pronounced; the word is '*-ahya*'.

†††) See Yasna VII, 16—51 (Sp.); Yasna XXII, 24—33 (Sp.) etc.

*†) B here reverts to the usual Pahlavi signs.

3 *av' lak*[1] *ahūrānīh*[2] *ahurahya*[3]*) *ī*[4] *hōm(-āō-)mand ī bisrayā(-āō-)mand ī hadnapāk(-āō-)mand*;

4 *I šīrīnīh*[1] *va čarpīh*[2] *līč*[3]**) [*man'*][4] *zōt'* [*havam*][5] *mē'im yehemtūnāt'****).

5 5 *pavan durūstīh va'*[1] *bešāžēnešnīh*[2] *frēhdahešnīh*[3] *va*[4] *vārešnyehabūnešnīh*[5]†) *hūaχūīh*[6]††) (sic) *va aharūvīh*[7] *va*[8] *hūsrōvīh va χūp-rūvānīh va pērōž(č)garīh va frēh-dātar*[9] *ī gēhānīh*[10] (or '*-aš*').

Interior Sincerity in the Sacrifice.

6 *Yežbeχūnam lak ahūrānīh ahurahya*[1]†††) *pavan žag ī šapīr*[2]
10 *mēnešnīg*[3] *žōhar*;

7 *yežbeχūnam lak ahūrānīh ahūrahya*[1]†††) *va*[2] *pavan žag ī*[3] *šapīr gōvešn' zōhar*;

8 *yežbeχūnam lak ahūrānīh ahurahya*[1]†††) *pavan žag ī* (*nafšā*)[2] *šapīr*[3] *kūnešn' žōhar*,

15 9 *pavan rōšan' mēnešnīh va pavan'*[1] *rōšan gōvešnīh va pavan*[2] *rōšan' kūnešnīh*[3] [*avē-gūmānīh*[4] *ī pavan mindavam ī*[5] *yažatān'*].

10 *hūaχūīh*[1]*†) *ī rūvān' va*[2] *frēh-dahešnīh ī gēhān' av'*[3] *hūaχūīh*[4]*†) *ī*[5] *aharūvīh* (*min žag*)[6].

· For Heaven, and for a Good Offspring here.

20 11 *Yehabūn*[1]*††) *av' lī ahūrānīh*[2] *ahūrahya*[3]*†††) *žag*[4] *ī*[5] *pāhrūm aχvān' ī*[6] *aharūvān' ī rōšan' ī hamāk*[7]*-χvārīh*;

12 *yehabūn'*[1]*††) *av lī ahūrānīh*[2] *ahurahya**†††) *žag*[3] *ī*[4] *gabrāān' žag* (*ī*) *asnūtak'* (*asn'tak?*) *faržand*[5]†*).

---

*) B here again reverts to the usual Pahlavi signs: see below. Did he use the fuller Avesta forms owing to the deeper sentiment at times present?

**) B's *lakič* would be a striking blunder with *havam*; did B mean *žagič*?; *līč* (so) first certified for us *māvayača* as = 'to me'.

***) I must correct my oversight in JRAS. 584 note 6 in not having followed the Avesta text of B, which reads correctly *jamyāt*; this pahlavi *yehemtūnāt* in E also seems to point to a needed correction of *jamyâ*.

†) C translated *pušti* for *vārešn'*, throwing much light.

††) C also decides the question as to *havanhāi*; a '*v*' has fallen out; see *nīk-sāhibī* here, and *nīk-aχūī* at Yasna XI, 26.

†††) So B again writes in full, but we should always read *-ahya*, never *-ahe* as gen. sg. masc., or. neut.

*†) See above

*††) B has *yehabūn* in 11 and 12; but A has *yehabūnīh* in 11 and *yehabūnīh* in 12; see the forms in *-īh* elsewhere imperatively used. This apparently similar use of *yehabūnīh* and *yehabūn* in two important MSS. is corroborative proof of their equivalence elsewhere.

*†††) B again reverts to the Pahlavi signs in 11; so again in 12.

†*) Notice that the smaller sign in '*faržand*' must equal 'ž', the reading '*d*' is fatuous.

13 *man' žag' ī lī frāχūēnāt*[2] *mān' va vīs*[3] *va zand va*[4] *matā va*[5] *rōstāk*[6*]).

14 *Lak ahūrānīh yežbeχūnam; zrēh*[1] *ī*[2] *frāχūkart'*[3] *yežbeχūnam'.*

To the Mythic Sea, the Caspian (?), or —?

15 *Harvisp' mayā yežbeχūnam man'*[1] *pavan damīg mē'īm*[2] *va*[3] *žagič ī arměšt' mayā*[4] *va žagič*[5] *ī frāž-tačāk mayā*[6] *va žagič ī*[7] *pavan χān' [va*[8] *bun' χān'] va žagič ī gīrān*[9**]), *tačešn'*[10] *va katasīg*[11***]) *va paršuk'*[12]†) *va vārānīg*[13]††) 5

16 *pavan zīč'* (? so) *žag* (ī) *yažešn' va nīyāyešn'*

17 *šēgōn valāšān [apān]*[1] *aīt' datīhātūm*[2] *[bayen tan' ī martūmān' man' yehabūndak*[3]*] va yažešn' va nīyāyešn' va min aharāyīh ī*[4] *pāhrūm [čēgōn min dēn' pētāk]* 10

18 . *Mayā ī šapīr ī*[1] *pāhrūm ī*[2] *Aūharmažd-dāt' ī*[3] *aharūv'*[4] *yežbeχūnam;*

19 *apānič ī šapīrān' yežbeχūnam;* 15

20 *šīrīn'īh va' čarpīh yežbeχūnam,*

21 *ī*[1] *min*[2] *tačešn' ī*[3] *mayā*[4] *va vaχšešn' ī*[5] *aūrvar [barā, yehabūnt'*[6] *yegavīmūnēt'*[7]].

Repulsions; the Mūš, the Ašemaoγ.

22 *Āž' ī šēdayān yehabūnt'*[1] *hamēstārīh*[2] *rāī,* 20

23 *žag mūš žag parīg*[1] *rāī*[2],

24 *avāj*†††) *asteśnīh' rāī [aeγ vadaš*[2] *vīnās al*[3] *tūvānēnāt'*[4] *kartan'*[5] *havet (havāt?) aētōn avāyāt' gūftan' žag*[6] *mūš ī parīg*[7]] *laχvār nasēnešnīh*[8] *rāī [aēγ vadas*[9] *pavan aē barā avasī-hed*[10]]*†) *laχvār barā*[11] *tarpešnīh*[12]*††) *rāī [aēγ vad akār*[13] *barā yehvūnāt'*[14] (B om. this, and ins. *aēγ zag ī bayen rās yegavīmūnāt havāt laχvār (barā) yehvūnāt'*[15])] *va patīrak' rasēšnīh īč* (so) *ī bēš rāī*[16] *[aēγ vad min bun' barā lā sātūnāt']*[17], 25

25 *va aharmōkān'īč ī*[1] *anaharūvān' rāī va*[2] *sāstārīč*[3] *ī pūrmarg*[4] *rāī [aēγ vad*[5] *ī anākīhīč*[6] *ī*[7] *min*[8] *valāšān' laχvār yaχsenūnāt*[9]]. 30

---

*) So the Pers. but translates *va deh*; but B reads *rōdastāk* (sic).

**) Persian translates *guhān*; B has *gīrān*.

***) Persian translates *kārēz* (so).

†) Persian translates *barf*.

††) So the Pers. *bārān*. For notes upon 15 see JRAS., July, 1907, p. 586.

†††) This 24 is erroneously referred by the Pahl. translator to the *Mūš Pairika*.

*†) B seems meant for *nāsī-hed*, (sic), but possibly an initial '*a*' has fallen out.

*††) B has *tarpešnīh*, but it may well be read *tarvešnīh*.

26 *pavan żag (ī) avāj astešnīh ī żag*[1] *ī šēdān*[2] *bēš, va żagič*[3] *ī min anšūtāān*[4] [*ī*[5] *vātak'*].

Reiterations, Invocations.

27 *Niyōkšīh'**) *żag ī lanā yażešn'*[2] *ahūrānīh ahurahya*[3]**) *hūšnūt'*
5 *havīh*[2] *pavan żag ī lanā yazešn' ahūrānīh*[5] *ahūrahya*[6]**),

28 *va*[1] *mē'im żag ī*[2] *lanā yazešn' yetībūnīh*[3] [*aēγ gōš yaχse-nūnīh*[4]***).

29 *żag ī*[1] *lanā yehemtūnāt'*[2]†) *av' aiyyārīh pavan*[3] *kabed*[4]††) (= *aša* (*arša*)) *yażešnīh*[5] [*ī*[6] *zōharān' pavan marak'*] *va χūp'*
10 *yażešnīh*[7] [*ī*[8] *zōharān' pavan nirang*[9]] *va χup' frāż barešnīh ī zōharān'* [*min mindavam ī nafšā*].

Rewards to the Faithful and Punctilious.

30 *Man' lekūm mayā*[2] *ī šapīr yeżbeχūnāt'*[3] *ahūrānīh ahū-rahya*[4]†††)

15 31 *pavan żag ī pāhrūm zōhar*[1] [*ī tōrāān*[2]] *pavan żag ī*[3] *nēvak' żōhar va*[4] *pavan żag ī dāhmān' nikīrīt'*[5] *żōhar* [*aīt' man' dāhmān' pālūt' yemalelūnēt'*]

32 *av*[1] *valā**†) *raī*[2] *va*[3] *gadā va*[4] *av' valā*[5] *tān' durūstīh*[6] *rōvešnīh*[7]*††),

20 33 *av' valā*[1]*†) *tan'*[2] *żīvarīh*[3] *av' valā tan' pērōżgarīh*[4],

34 *av' valā*[1]*†) *īšt*[2] *ī pūrχvārīh* [*χvāstak'*[3]],

35 *av' valā*[1]*†) *żag*[2] *ī asnūtak'* (*asn'tak?*) *farżand*[3]*†††) *av' valā*[4] *żag ī dēr va dēr-żīvešnīh*[5],

---

*) The form in A is *niyōkšešn'*, as if an infin. for the imperative had been intended . Notice the certified imperative force of the forms in *-ih*; see also the forms in *-nih* in 28.

**) B here reverts to the Pahlavi signs, so, twice.

***) In B at 28 a rubric is found; *żōhar levatā III + XXX* (?) *kūnešn'*; otherwise *dīg* (ī) *lak* (?) for *III + XXX*. The first impression made by the signs is '*s-k-ō-r-k*; *sad*' is not probable.

†) *yehemtūnāt* seems erroneous for *jamyā*; or did the pahl. translator here conceive of an emendation; recall, however, the supposed 3rd. singulars in *ā* = *-ās* in Av. and in the Rk.

††) Notice that Av. *aš* is here correctly explained as *kabed*; *aš* (as I hold) is *aša*, or better *arša*; *š* with inherent *a*, cp. the equivalent Av. forms in *arš-*; see the notes in JRAS. at the place; see also AJP.

†††) It seems natural to connect here with *yehemtūnāt*, false free or changed from *yamyā*; but it should properly be correlated to *av' valā*.

*†) C, the Pers. MSS. has the interesting variant *roman* = *lanā* = our riches and glory; so below in 33, 34, 35.

*††) *rōvešnih* apparently refers to the suffix *ātem*, to *i*, *āe*.

*†††) Notice the smaller sign in *farżand* for '*ż*' in A, M as '*-d*' would be fatuous.

36 *av' valā*[1] *ī*[2] *žag ī pāhrūm*[3]*) *aχvān' ī*[4] *aharūvān' ī*[5] *rōšan' ī hamāk*[6]*-χvārīh*[7].

37 *yehabūnēt'***) *žag ī šapīr mayā av' lī man' zōt' yaštār*[2] *havam* (*-vām?*) —

Response to the Attending Worshippers. 5

38 *va*[1] *av' lanā'č man'*[2] *maždayašt'*[3] *ī frāž*[4] *yaštār*[5] *havēm va dōstān' hamχākān'*[6],

39 *va aērpatān'*[1] *va hāvištān'*[2] *va*[3] *zakarān' va nairigān*[4] (*nair-*) *va aperenāyugān'*[5] (*apūr-*) *va kanīgān' ič*[6] *ī kārvaržītārān'*,

40 *man' šapīr aharāyīh*[1] *rāī*[2] *frāž mēnēnd*[3] [*aēy*[4] *mān*[5] *kirfak' yehvūnāt'*[6]] *pavan barā tarvēnešnīh*[7] *ī*[8] *tangīh va*[9] *mē'im pavan*[10] *tarvēnešnīh ī*[11] *bēš*[12] *va*[13] *barā hen'* [*vebedūnd*[14]] *va vōīy'*[15] [*va*[16] *rānēnītār; lōit****) *mindavam*[17] *aš*] *va*[18] *barā*[19] *žag ī*[20] *adōstān'*[21] *ī*[22] *bēšītār*,

The Straightest Path. 15

41 *žag ī rajistak*[1] *rās bavīhūnešn'*[2] *va vāžešn'*[3] (is it *vaeδešn'*[4]?) *man'*[5] *ait' žag ī*[6] *rajistak'*[7] *ī*[8] *aharāyīh žag ī pāhrūm*[9] *aχvān*[10] *žag*[11] *ī*[12] *aharūvān' ī rōšan' ī*[13] *hamāk χvārīh*.

The Priest Resumes — Home Amenities.

42 — *ī*[1] *hūmānešnīh*[2] *va rāmešn'-mānešnīh*[3] *va dēr mānešnīh av'* 20 *valāšān' harvisp'*[4] *vis āfrīnēnam*[5] *man' min* (*valāšān*) *denā zōhar* [*barā yansegūnānd*];†)

43 *hūmānešnīh va rāmešn'-mānešnīh va dēr-mānešnīh av'*[1] *harvisp' vīs*[2] *ī maždayaštān*[3] *āfrīnēnam*[4];

44 *hūbarešnīh' va nēvak barešnīh*[2] *va*[3] *aiyyār-barešnīh*[4] *av'* 25 *ātaχš āfrīnēnam*,

45 *χūp'-yažešnīh av'*[1] *lak ahūrānīh ahūrahya*[2]††) *āfrīnēnam*;

46 *rāmešn'*[1] *χvārūm av' valāšān' matāān*[2] *āfrīnēnam*[3],

47 *durūstīh va bēšāžešnīh āfrīnēnam' man' lekūm dāhm gabrā ī aharūv'*, 30

48 *ī*[1] *harvisp-gōn*[2] *gabrā*[3] *ī*[9] *aharūv'*[5] *āfrīnēnam*[6].

*) Is the supposed *pahrūm* or *pahlūm* simply a '*veh 'ūm*' for '*veh 'tūm*'? or has it some reference to Parthians (sic)? or possibly the '*r*' or '*l*' may have come over from a comparative.

**) A's *-nēt* in 37 should express a second pl. = *dāyata*.

***) See JRAS., July 07 p. 590, note 4.

†) A corrected to *yansegūnt*.

††) Not in B.

49 *man' aīt' šapīr ī*[1] *aharūv' ī*[2] *andarg damīg va asmānič?**);

50 *pavan ray' bēšāžešnīh va*[2] *bēvar bēšāžešnīh*[3]*).

A Gloria to Ahura.

51 *pavan kāmak' ī lak' Aūharmažd pavan nēvakīh*[1] *pāt'χšahīh*[2] *ī*[3] *χvadīyān*[4] *dāmān aēγ*[5] *pavan*[6] *nēvakīh aētōn' šalītā*[7] *barā vebedūn*[5]**) . . . [*aētōn' čēgōn nipišt' vad 'drvatō stōiš'*[9]***).

52 *aētōn' yehemtūnāt' čēgōn mān' āfrīnēnīt'* [*čēgōn mān' gūft'*],

53 *hūmatan'*[1] *va*[2] *hūχtān' va*[3] *hūvarštān* [*aēγ*[4] *latamā' ā'č*[5] *dahešn' afaš pavanič žag ī žagāi dahešn' aēγaš latamā va tamā'č*[6] *nēvakīh ažaš*[7], etc.†)

54 *žagič ī*[1] *šapīr dahešn' ī latamā va*[2] *žagič (ī)*[3] *šapīr tarsākāsīh*[4] [*ī tamā*].

55 *žagič ī*[1] *yemalelūnam* [*benafšā*[2] *va*[3] *barā'č*] *yemalelūnam* [*av' aišān'*[4]].

56 *Pavan afžūnīg'*[1] *āyūžam*[2] [*āfrīnēnam*[3] *vāj'*[4]] *aētōn' yežbeχūnam va mīn'*[5] *lekūm man'*[6] *šapīr* [*havēt'*[7]] *mayā*[8] *zai(d)yam*[9]††) *lanā*[10] *afmān*[11] *yehabūnēt lekūm*[12] *man'* [*šapīr*][13] *šalītā havēt rāi va gadā* [*barā yehabūnēt*]. [(*mīn' vaṅuhīnām vad vā šrīšāmīrūtīg*[14]†††) *gōvešn'*[15])].

57 *mayā yehabūnēt' av'*[1] *lanākān'*[2]*†) *žag nēvakīh*[3] *zīmān' mīn lekūm pēšič mān'*[4] *frāž vindīt'*[5] [(*pavan yašt' ī*[6] *pavan ātaχš rōēšā gūft man' pavan yašt' ī*[7] *pavan mayā bun' gūft'*[8])].

Praises to Ahura and His Leading Creatures. Here in Dialogue.

58 *nemāž av' Aūharmažd* [*Aūharmažd*[1] *gūft' aēγ nīyāyešn' av' lī valā kart' yehvūnēt'*[2] *man' šapīrān'*[3] *fravartārtūm'*[4] *va*[5] *saritārān' zadārtūm*[6]].

59 *nemāž av' Amešaspendān'*[1]*††) [*Amešaspendān' guft' aēγ*

*) B is as follows from . . . *asmānič* ✣ *hazanrem* ✣ *mayā bayen kūnešn* ✣ *baešanām* (sic) ✣ *mayā bayen zōhar kūnešn* ✣ *baēvare* ✣ *mayā bayen kūnišn* ✣ *baēšažanām* ✣ *mayā bayen zōhar kūnešn* ✣ *hazār* ✣ *bēšāzešnīh* ✣ *va bēvar* ✣ *bēšāzešnīh*.

**) B *vebedūnānd*.

***) See Yasna VIII, 10—18 (Sp.).

†) See Yasna XXXV, 4, 6 in ZDMG., Jan. 1905, and in JRAS., Jan. 1905, p. 56.

††) Notice this curious division for *jaiδimnā̊* = *jaiδyamanā̊*; also '*i*' is Pahl. '*y*' with inherent vowel, or does this Pahl. text indicate a desirable emendation?

†††) A writes *III bār gūftan*; B has *mayā yehabūnēt' av'* (C has *žag* (?) here, sic) *lanākān žag nēvakīh zīmān'* . . .; so C, save at *žag* for *av'*.

*†) A has . . . *yehabūnēt' av' lanā yān ī žag av'* (B om. this *av'* here) *nēvakīh zīmān'*; see D and E.

*††) A om. to 60.

niyāyešn̕ av̕ lanā valā kart̕ yehvūnēt̕ man̕ patmānīg[3] *vašta-mūnēt̕ va patmānīg yaχsenūnēt̕* (*va*) *kolā mā min patmānīg*[3] (*barā*)[4] *gabrā pardazēt̕*[5]*) (*parhēžēt̕*) *av̕ šapīrān̕ va aržānīgān̕ yehabūnēt̕*],

60 *nemāž*[1] *av̕ mitr̕ ī frēh-gāōyōit***) (*-gaoyaoit̕*) *mitr̕*[2] *ī frēh-gāōyōit̕*[3] (*-gaoyaoit̕*) *gūft̕ aēγ nīyāyešn̕ av̕ li valā kart̕ yeh-vūnēt̕ man̕ mitr̕ rūvān̕ ī nafšā ī χūp* (*nēvak*) *dārēt*[4] *mā amataš mitr̕*[5] *ī rūvān̕ ī nafšā ī*[6] *χūp̕ nēvak̕ dāšt̕ yehvūnēt̕ aš hamāk*[7] *dām ī Aūharmažd χūp̕ dāšt̕*[8] *yehvūnēt*[9]],

61 *nemāž̕ av̕ χvarχšēt̕ ī arvand-asp̕*[1] [*χvarχšēt̕*[2]***) *ī arvan-dasp̕ gūft̕ aēγ niyāyešn̕ av̕ li valā kart̕ yehvūnēt̕ man̕ ranž̕*[3] (*rōž, rōč*†)) *ī*[4] *pavan kār*[5] *va kirfak̕ kartan̕ mekadlūnyēn lā pavan ranž̕* (*rōž̕, rōč̕*†)) *yaχsenunēt̕ mā līč*[6] *pavan denā rās ī yāityūnam*[7]††) (? *yātūnam*) *va važlūnam lā pavan ranj* (*rōč*[8]?†)) *yaχsenunam*†††)],

62 . *nemōž av̕*[1] *dōisar ī Aūharmazd* [*doisar**†) *ī Aūharmažd gūft̕ aēγ niyāyešn̕ av̕* (*li*)[2] *valā kart̕ yehvūnēt̕ man̕ hamāk̕ dām ī Aūharmažd pavan hūčašmīh mē‘im̕*[2] *nigīrēt̕ va hīč*[4] *aīš pavan dūščašmīh mē‘im lā nigīrēt̕*],

63 *nemāž̕ av̕ tōrā va nemāž̕ av̕ gayōkmart̕*[1]*††) *va nemāž̕ av̕ žartūšt̕ ī spitāmān̕ ī aharūv*[2] *fravāhar*,

64 *nemāž̕ av̕ harvisp̕*[1] *žag ī aharūvān̕ stī man̕ aīt̕ va man̕ īč yehvūnt̕ havand* (*havānd*(?)) *va man̕ īč yehvūnd*,

65 *sāpīr am*[1] *vaχšēnīh*[2]*†††) *mēnešn̕*[3] *ī χvatāī*(*-tiyā*?) [*aēγam frārūntar barā vebedūnyēn*[4]] *va*[5] *man̕ īč aharāyīh* [*kār va kirfak̕ žīm kart̕ yegavīmūnēt̕*] *nēvakīhīč*[6] *av̕ tan̕ am yehabūn̕*[8],

66 *denā rūvān̕ av̕ žag ī̕ rōšanīh* (*ī*)[2] *bālist̕*[3] *bālēnānī*[4]†*) (sic) [*aēγam rūvān̕ av̕* [*χvarχšēt̕ pāyak̕*[5] *yehemtūnāt̕*],

---

*) B marks a '*d*' in a *pardažēt*; C seems a *parīzēd* which might be meant for a *parhēzad*; cp. *pāzand faržidašnigar* (sic) for *parjasašnigar* (sic) = 'accumulative'. I no longer read a '*frayažēd*' or '*-žīt*'. C's translation seems *parīzad*.

) A om. to 61. *) B om. to 62.

†) Is it *ranž*, *ranj*, or *rōž* (*rōč*); see JRAS. at the place.

††) So B; C *jānūnam* = *yehvūnam* (?); B seems *yāityūnam*; Pers. translation *bāšad*; Sp. *yātūnam*.

†††) B seems again altered to *yaχsenunam*, so C translates *dāram*. Sp. must mean *dārēm* (?).

*†) A om. to 63.

*††) C manuscript translates *va Gāv u Gayōmard guft niyāyišn meh ū zyādah pazīrad kih meh andar kih u kih andar meh guzīn dānad kardan.*

*†††) A seems *vaχšēnīh* (or '*-āī*'); so C translates. See Yasna XXXIII, 10; various citations follow.

†*) Or *balēnānd*? (so indeed marked in B; — was it meant for a mere *buland* denominatively expressed? (*yehemtūnāni* following *bālēnānī*, at 57, 23, seems to introduce the idea of 'motion'.

In Visp. 22, 6 we have: *bālist min bālistān* for *barežištem barežimnām* (sic, should read *barezayamanām*).

67 *pavan lak' mē'im afzūnīg mēnavad vartešn' yehemtūnat'* [*min*[1] *saritarīh av' šapīrīh*[2] *tan' ī pasīn'*].

In Yasna 36, 15 we have text: *imå raočå barežištem barežemanąm*; so A; the Pahl. of A is: [*'denā rūvān'*] *av' žag rōšanīh bālist* [*min žag ī pavan čašm pētāk*] *bālēnānī* (or *'-ānd'*). The Pahl. of B is: [*denā rūvān*] *av' žag rōšanīh ī bālist'* [*min žag ī payan čašm pētāk*] *bālēnēnd* (?). The Pahl. text of C is: [*rūbān*] *ān žak rōšanī balist* [*až ān* (ī) *pavan čašm pēdāk*] *bālēnand* (?) (or *'bālēnad'* (?)); the translation of the Pahl. of C is: [*rūvān ān*] *ān* (ī) *rōšanī i buland* [*až ān* (*i*) *pah čašm pēdā*] *buland* (so for text *bālēnand* (?) (or *'-nad'*)).

For the text of A at Yasna 57, 23 we have: *imå* (B *imā* (?)) *raočå barežištem barežimanąm* (so B also here, sic, for *'barežayamanąm'*, *'i'* is Pahlavi *y* with inherent *'a'* = *'ya'*); we have the Pahl. translation of this in A: [*denā rūvān'* (sic; so D)] *āv' žag ī bālistān'* (so D) *bālist' yehemtūnēnd* (so, corrected? to this from *yehemtūnānd*, hut perhaps meaning *yehemtūnēnānd* (sio); see this form in B below) *žag barā χvaršēt gūft' aēγ rūvān' barā av' tamā yehemtūnāt*. For this in B we have: *dēna rūvan' av' žag ī rōšan' bālistān bālist' yehemtūnēnānd aēγ žag barā χvaršēt' pāyak gūft' aēγ mān rūvān barā tamā yehemtūnāt*; for C, text: *gūman* (= *denā*) *rūbān ān žak rōšan bālistān bālist' jāmtūnhend* (= *yehemtūnānd*) *āγ žok banā* (*barā*) *χūršēd* [] *gūft āγ mān rūbān banā* (= *barā*) *tamā jāmtūnād* (*yehemtūnād*); translation: *īn rūrān ān ān rūšan bālistān bālist rasād*; *kū ān bih χraršed guft kū mān rūbān banā* (sic pro *'bih'*) *tamman* (sic pro *ānjā*) *bād* (hardly *'yād'*).

In Yasna 67, 66 for *imå raočå barežištem barežimanąm* (*barežayamanąm*), so A; B *barežemanąm*(?). We have the Pahl. text of A *denā rūvān' av' žag* (ī) *rōšanīh ī* (?) *bālistān' bālēnānī* (or *-ānd*); for B we have the Pahl.: *denā rūvān' av žag rōšanīh bālist' bālēnānd*. For C's text: *gūman* (*denā*) *rūbān ān žak* (ī) *rōšanī bālist bālēnhand* (= *bālēnānd*) *āγam rūban banā* (sic) *ān* (= *av'*) *χvaršēd pāyā jāmtūnād* (*yehemtūnād*); Persian tanslation: *īn rūvan ān ān rūsanī bālist buland* (sic, NB. for *bālēnānd*) . . . .

Miszellen.

Von

C. F. Seybold.

1. Sudan = *soudan*, *soldan* = *sultan*, *sulṭān*.

Brockelmann fragte neulich im Liter. Zentralblatt 1908, Nr. 25, Sp. 808 bei Besprechung von Jorga, Geschichte des Osmanischen Reichs I, Gotha 1908: „Warum wird S. 310 fg. der mamlukische Herrscher Ägyptens ständig Sudan genannt?" Die im älteren 5 Französisch so geläufige Verderbnis und Kontraktion soudan, soldan ist hier von Jorga einfach ins Deutsche übernommen als „Sudan" (vgl. an der genannten Stelle das übrigens nicht stimmende Zitat aus den Notices et Extraits, die im ganzen Buch immer als Notes et Extraits angeführt werden!). Ob auch sonst das ältere französische 10 soudan ins Deutsche übernommen ist, kann ich augenblicklich nicht bestimmen; die Form „Soldan" glaube ich schon gelesen zu haben. Für das Französische siehe nur z. B. D'Herbelot s. v. solthan: c'est aussi de ce mot qu'est venu par corruption celui de *Soldan* et de *Soudan*, que nos Historiens donnent aux Princes Mamelucs. Ebenso 15 Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, Dictionnaire général de la langue française: Sultan: Etym. Mot d'origine arabe qui se présente dans les anciens textes français sous la forme de ***soldan***, ***soudan***, conservée jusqu'au siècle dernier et appliquée spécialement aux souverains de l'Egypte. Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue française 20 setzt das Wort nur voraus und fügt die Ableitungen davon: soudanerie, soudaniere, soudanin bei. Soudan bringen selbst unsere kleineren französischen Handlexika, auch der kleine Larousse, das Dictionnaire encyclopédique illustré Armand Colin, und definieren es immer als einstige Bezeichnung der mohammedanischen Beherrscher 25 von (Syrien und) Ägypten; Sachs-Villatte definiert ganz schief: *Soudan* Soldan (Sultan) ehemaliger Titel der Kalifen; Thibaut definiert Soudan: Saladin, Soldan, Sultan von Ägypten und bringt es somit direkt mit Saladin in Verbindung, mit falscher Volksetymologie, aber mit einiger sachlicher Berechtigung, da ja seit 30 dem großen Kreuzzugshelden, dem „Sultan Saladin", dieser Titel für den mohammedanischen Oberkönig dem Abendland geläufig und derselbe an den Ejjubiden und Mamluken, den mächtigen und

glänzenden Beherrschern von Syrien und Ägypten, hängen blieb, wie er zuvor von den türkischen Ġaznewiden (Maḥmūd ibn Sebuk tegīn soll ihn zuerst erhalten haben) und Seldschuken, später von den Osmanen, den Nachfolgern der Mamluken in Syrien und Ägypten, vorzüglich getragen wurde. Vgl. Soldanus Aegyptius, Iconiensis, Persarum, im Index des Recueil des historiens des Croisades (occidentaux) I, 2, III und italienisch soldano, spanisch soldan, portugiesisch soldão, neben den modernen Formen sultano, sultan. Mit dem Sūdān = Nigri, Nigritia, hat der Titel „Soudan" natürlich ebensowenig zu tun, wie das mittelalterlich-lateinische soldanus (wie Soldat von solidus) = syndicus bei Du Cange.

2. *Ṭūl karm*, nicht *Ṭūr al karam*.

Oben S. 22 betont Goldziher mit Recht in seinem meisterhaften Überblick über Hervortreten und Bedeutung der fanatisch-intoleranten Richtung im Islam seit den Tagen Aḥmed ibn Ḥanbal's († 241 = 855) bis heute (s. S. 1—28), daß die häufigen Nisben berühmter Ḥanbaliten gerade auf Syrien und speziell auf das Gebiet von Nābulus (Sichem, Neapolis), das alte Samaritergebiet, hinweisen, so „*al Karamī* (aus *Ṭūr al karam* bei Nābulus)". Ein Ṭūr al karam ist mir aber unbekannt, dagegen finden wir auf der englischen Karte und in den Name lists 194 „Tūl keram طول كرم the long (place) of the vineyard", auf Fischer-Gutbe's Karte Ṭūl karm, halhwegs zwischen Nābulus und Ḳaisārijje (Caesarea); dies muß auch hier gemeint sein und daher wird *al Karmī* zu lesen sein.

3. *Saffārīn*, nicht *Safārīn*.

Oben S. 22, 4 „al Safārīnī (gleichfalls bei Nābulus)". Die englische Karte und Name lists 190 geben nur سفارين und Sefārīn, nordwestlich von Nābulus. Da aber der in geographicis in seinen wichtigen Mustadrakāt so genaue Verfasser des Tāǵ al 'arūs III, 271, 3 v. u. extra betont سفارين كجبارين, so ist Saffārīn, wie *ǵabbārīn* (zu sprechen), das einzig richtige und festzuhalten; وسفّارين كجبّارين قرية من اعمال نابلس منها شيخنا العلامة ابو عبد الله محمد بن احمد بن سالم الحنبلى الاثرى كتب الىّ مرويّته واجازنى بها. Vgl. dazu noch ZDMG. LXI, 72[2] und seine Biographie bei Murādī, Silk al durar IV, 31 f.; hier u. a. ولد بقرية سفارين من قرى نابلس.

4. *Dumūh*, nicht *Damweh*.

Oben S. 28, 3 wird die altverehrte „Moses-Synagoge in Damweh bei Gīzeh" erwähnt (das dabei zitierte Jewish Quarterly Review XV, 74 ist mir nicht zugänglich). Woher die falsche Aussprache „Damweh" stammt, ist mir unklar. Jedenfalls fixiert Jāqūt, Moštarik 182 die Aussprache für drei ägyptische Ortschaften ganz genau als Dumūh: بضمّ الدال والميم وسكون الواو وهاء خالصة und führt an zweiter Stelle auch das hier gemeinte Dumūh mit der Moses-Synagoge (hier Mesǵid) an: ودُمُوه قرية من كورة الجيزيّة وفيها مسجد موسى عليه السلام يحجُّه اليهود على اميال من الفسطاط. Ebenso hat Ibn al Ǵī'ān vier ägyptische Dumūh, p. 144, 7 unseres der Provinz al Ǵīze; auch de Sacy hat im Etat (cf. Relation de l'Egypte p. 625) دُمُوه Domouh. Auch Ibn Dukmāḳ 4, 136, 6 hat ein دموه.

5. *Zorḳānī*, nicht *Zarḳānī*.

Oben habe ich bei *Saffārīn* auf die Wichtigkeit der wertvollen Nachträge des Sajjid Murtaḍā al Ḥuseinī al Zebīdī († 1206/1791) zu seinem *Tāǵ al 'arūs* hingewiesen, besonders auch für geographische Notizen. Ich selbst habe nach Brockelmann II, 84. 318 u. a. in DLZ. 1908, Nr. 11, 650 den Lapsus begangen, die ägyptische mālikitische Gelehrtenfamilie Zerḳānī zu nennen. Mein Freund Mohammed Bencheneh, Professor an der Medersa in Algier, macht mich gütigst darauf aufmerksam, indem er mir schreibt (Alger, le 2 Avril 1908): „Brockelmann s'est trompé, c'est bien Zorqânî زُرْقانى qu'il faut lire: je l'ai toujours ainsi entendu et puis en vous reportant à Tāǵ al 'Arūs s. v. زرق VI, p. 369 l. 30 vous lirez ce qui suit: وزُرقان كعثمان قرية بمصر وقد دخلتها ومنها الامام الحجّة ابو محمد عبد الباقى شيخ شيوخنا شارك والده فى شيوخ وتوفى سنة ١١٢٢". Nur ist hier im TA. in der Jahreszahl 1122/1710 der Sohn Moḥammed Ibn 'Abd al-Bāḳī gemeint, da der Vater 1099/1688 starb, vgl. beide Brockelmann II, 318. Bei Ibn al Ǵī'ān 105, 7 gehört زُرْقان zu الاعمال المنوفيّة, vgl. auch Etat p. 653 „زُرْقان Zorkan".

6. *Damaljūh*, nicht *Damtanū*.

Ebenso hat der Verfasser des TA. in IX, 387, 1 das falsche دمتنو des Ibn al Ǵī'ān 77, 24 und des Etat 638 دمتنوا Damtanou richtig so bestimmt: دَمَتْيُوه بفتح الدال والميم وسكون الفوقيّة وضمّ
5 التحتيّة قرية بمصر من الغربيّة وقد وردتها. Vorzüglich für sein Vaterland Ägypten, aber auch für ganz Nordafrika, auch Spanien und die östlichen Länder, bietet Moḥammed Murtaḍā gutes geographisches Material, welches für die arabische Geographie noch ausgebeutet werden muß. Ibn Duḳmāḳ 5, 72 ult. ist für دمسوه
10 offenbar unser دمتيوه zu lesen, vgl. ebd. 89 antepenult. دمتيو leg. دمتيوه, und 106, 5 v. u. دمتيوه.

7. *Diǵla* دِجْلَة immer ohne Artikel!

Oben auf S. 5 Anm. 1 findet sich der nicht ganz seltene Lapsus الدجلة, wie es nur in ganz schlechten Handschriften vorkommt;
15 die zitierte Stelle hat übrigens richtig دجلة (Ḏahabī, Ḥaidarābād). Gut und bezeichnend ist die Stelle in der Encyclopédie arabe (Dāirat al ma'ārif) VII, 643 über den Tigris, die ich deshalb hier zitiere, weil das Werk in Europa wenig verbreitet ist: دِجلة ولا يقال الدجلة بال كما لا يقال فرات بدون ال بل الفرات ويجوز تانيثهُ
20 على اللفظ وتذكيرهُ على نيّة النهر غير ان اكثر كتّاب العرب يونثونهُ خلافًا للحقيقة، هو احد النهرين العظيمين فى العراق الذى عليه مدينة بغداد، وقد يطلق عليه بعضهم اسم بحر فيقال بحر دجلة كما يقال عن النيل. Der Vergleich mit Euphrat (immer al Furāt) und Nil (immer al Nīl) ist ganz angebracht und verleitet
25 eben leicht zu falscher Artikelsetzung auch bei *Diǵla*. Herzfeld hat im Memnon I, 135 الدجلة العورة statt دجلة العوراء!

8. *šun'a* nicht „öffentliche Züchtigung", sondern „üble Nachrede, Ruchbarkeit".

Zu S. 2, 7 f. oben möchte ich die Übersetzung von مخافة السيف
30 والشُّنْعة „aus Furcht vor dem Schwert und der öffentlichen Züchtigung" als hinsichtlich des letzteren ungenau beanstanden, selbst

wenn man so etwas paraphrastisch hineinlegen und implicite mitdenken wollte. Eine wirkliche körperliche Züchtigung, also Auspeitschung, verberatio, flagellatio, heißt *šunʿa* niemals; es darf zunächst nur an eine geistige castigatio, Beschimpfung, Brandmarkung, ein an den Pranger stellen, infamia, ignominia, outrage, flétrissure, gedacht und so übersetzt werden, wie es S. 4, 19 mit „dem allgemeinen Hohn aussetzen" richtiger wiedergegeben erscheint: es heißt *šunʿa* eben nur: öffentliche Schande, üble Nachrede, die mala fama und nota, das haftenbleibende odium, von einer schlechten oder in der Öffentlichkeit als schlecht geltenden und verurteilten Handlung, Tat, Gemeinheit, deren notoriété und publicité in malam partem, notoriousness, notoriety, publicity, wie شُهْرَة ursprünglich auch; erst sekundär geht der Begriff dann in den allgemeinen von Stadtbekanntheit, Berühmtheit, (bona) fama über, vgl. schon Dozy, ZDMG. XX (1866), 616.

9. *Muḳābasa* „gelehrte Unterhaltung, philosophische Sitzung" fehlt in unsern Wörterbüchern.

S. 2 ff. hätte das durch die 103 (Catalogus Codicum orientalium, Lugduni Batavorum III, p. 315, 2, 104) colloquia docta oder disputationes philosophicae des Abū Ḥajjān al Tauḥīdī († kurz nach 400 = 1009): *kitāb al muḳābasāt* längst bezeugte, in allen arabischen Wörterbüchern fehlende *muḳābasa* für ein künftiges Supplement unsrer arabischen Lexika (nach Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes) notiert werden können. Ein erster Band von al Tauḥīdī's al išārāt al ilāhijje wal anfās al rūḥānijje findet sich in Damaskus; vgl. Ḥabīb al Zajjāt S. 49. Brockelmann's Angaben I, 244[1]) sind mehrfach zu berichtigen und zu ergänzen, vgl. jetzt Subkī's Ṭabaḳāt al Šāfiʿijje 4, 1 f.; hier und Krafft 11 (nicht 9) heißt er ʿAlī b. M. b. al ʿAbbās, nur zu dem Auszug Berlin 2818 (nicht 2819) wird er ʿAlī b. M. b. A. b. al ʿAbbās genannt; vgl. noch de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam 115; zur indischen Lithographie Brill, Catalogue périodique Nr. 745. Ob die philosophischen *Muḳābasāt* „vielleicht" Ḥarīrī als Vorbild zu seinen doch mehr nur belletristischen *Maqāmāt* „gelehrten Sitzungen" gedient haben, wie HḤ. VI, 45 vermutet, müßte noch untersucht werden.

10. وَارَثَ *wārata* (III von وَرِثَ *warita*) fehlt unsern Wörterbüchern.

Ebenso hätte für ein künftiges Supplement *wārata*, zumal gleich im Passiv, neben *nākaḥa* (vgl. Dozy, Supplément) aus Ibn

1) In der Enzyklopädie des Islam I, 93—94 (1908) gar nicht berücksichtigt!

Teimijje's Rasāil markiert werden können in der bezeichnenden Wendung gegen die Ketzer: لا يناكحوا ولا يوارثوا sie sollen vom Konnubium und Erbrecht ausgeschlossen sein!

11. Zu *majnūn* „epileptisch“ und *muajjad* „beglaubigt“.

Zu *majnūn* „epileptisch“ S. 151—153 oben wären noch die verwandten Worte مَسْكون besessen und مَجْذوب extatique, convulsionnaire, aliéné, auch سليب, مسلوب mente captus und شَجِع, أَشْجَع, مُشَجَّع toll, vgl. hebr. מְשֻׁגָּע, in Betracht zu ziehen.

Zu *muajjad* „beglaubigt“ S. 154: eigentlich confirmatus bestätigt, wie ein Gesandter, ambassadeur, envoyé accrédité durch eine lettre de créance, Beglaubigungsschreiben, berechtigt, bevollmächtigt, autorisé, plénipotentiaire, welcher von Gott plein pouvoir, Vollmacht, ἐξουσίαν, potestatem, bekommen hat, welche sich auch in Wundern kund tun kann, daher gern mit dem Begriff Wunder verbunden, vgl. Beiḍāwī zu Sure 71, 13 ثمّ اتبع ذلك ما يؤيّده من آيات الآفاق. Paulus besonders als der außer der Reihe hinzugekommene Heidenapostel kann leicht als der nachträglich b e g l a u b i g t e, b e s t ä t i g t e, b e g n a d i g t e bezeichnet werden, wie er ja selbst immer die göttliche χάρις hervorhebt, die ihn wie durch ein Wunder zum auserwählten (المنتجب) Rüstzeug machte; vgl. Rom. 1, 5 *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*; 1 Kor. 15, 10 *χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι*; Gal. 1, 1 *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός κ. τ. λ.* Gal 2, 7—9 u. a. Durch Gottes wunderbare und wunderwirkende Gnade ist er speziell rechtmäßiger, legitimer Apostel رسول راشد geworden, der dann auch gewaltig wirkend (Mt. 7, 21 *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* كما سلطانٌ له) auftreten konnte. Der arabische Begriff *muajjad* scheint überhaupt vom neutestamentlichen Sprachgebrauch und von der christlichen Terminologie beeinflußt.

Anzeigen.

R(udolf) Geyer, Altarabische Diiamben. Leipzig und New-York 1908. (Rudolf Haupt, Verlag.) VIII + 113 + ۲۰۹ S.

Diese Edition altarabischer Reǵezverse war ursprünglich als Ergänzung zu Ahlwardt's „Sammlungen alter arabischer Dichter" II. und III. geplant und angelegt. Sie wuchs zu einem Sammelbande an, in welchem Geyer die erhaltenen Urǵūzen der Dichter *D̲u-r-rummah, Ǵarīr* und *aš-Šammāḫ* vereinigt, dann aber jene Gedichte des Poetenpaares *al-ʿAǵǵāǵ* und *Rūbah* ediert, welche in Ahlwardt's handschriftlichen Vorlagen fehlten. Fragmente und Einzelverse, die in der Adab-Literatur verstreut sind, wurden diesem Sammelbande nicht einverleibt; Geyer gedenkt sie in der WZKM. zu publizieren, als eine Folge seiner „Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter". Vielleicht wäre es besser gewesen, sie als „Anhang" den „Diiamben" anzuschließen; je weniger die Materialien zur Kenntnis einer Literaturgattung zersplittert sind, um so größeren Vorteil kann die Forschung aus ihnen ziehen. Wenn es in Bälde möglich sein wird, wenigstens eine solche Gruppe innerhalb der altarabischen Literatur vollständig zu übersehen, ihr Werden, Wachsen und Versiegen zu verfolgen, so kann dieses Verdienst zwei Männern nicht hoch genug angerechnet werden, welche das Studium der altarabischen Poesie zu ihrer Lebensaufgabe gewählt haben: W. Ahlwardt und R. Geyer.

Äußerlich ist Geyer's Ausgabe ähnlich den von Ahlwardt herausgegebenen Dīwānen des *al-ʿAǵǵāǵ* und *Rūbah* angelegt. Dem Texte gehen Vorbemerkungen zu den Dichtern, Analysen der einzelnen Gedichte und der kritische Apparat voran; selbstredend auch der Bericht über die benützten Handschriften. Grundsätzlich weicht Geyer in Einem Punkte vom Greifswalder Meister ab: in der Wertschätzung arabischer Kommentare. Der Ansicht bin ich zwar auch, daß es nicht bloß schlechte, nachlässige Scholien gibt; doch eine harte Schule der Geduld sind sie alle insofern, als sie einen stets im Stiche lassen, wenn man sie am dringendsten braucht; besonders pflegt die Ausbeute an Realien, die landläufigen Kommentaren zu entnehmen wäre, nicht sehr groß zu sein[1]); dafür

1) p. ۱۶۸ Vers 13 wird ein Fremdwort durch ein zweites erklärt; wie das Spiel aber gespielt wurde, erfahren wir aus dem Scholion nicht.

wiederholen sich gewisse, ohnehin bekannte, lexikalische Erklärungen und grammatische Regeln immer wieder[1]). Vielleicht wäre mit einer Auswahl aus den Scholien der Sache am besten gedient. Doch sie könnte nur nach subjektivem Ermessen erfolgen; das wird wohl nebst dem, was Geyer p. 11 und 26 der Einleitung sagt, auch der Grund sein, warum er seine Glossen vollständig wiedergibt.

Sie sind dem Leser durchaus nicht unnütz; wenn nämlich die Hauptschwierigkeit in der Erklärung arabischer Gedichte überhaupt eine lexikalische ist, so gilt dies ganz besonders von den Urǵūzen. Ohne Kommentar wäre man stellenweise genötigt, jedes Wort im Lisān oder Tāǵ nachzuschlagen. Übrigens muß ich bemerken, daß einzelne Kommentare, die Geyer benutzen konnte, ganz ausgezeichnet sind, was er auch selbst hervorhebt (p. 89). Daß der Textzustand solcher Glossen oft kein tadelloser ist[2]), weiß jeder Herausgeber. Geyer hat, wie p. 12 betont wird, nur in Fällen äußerster Not geändert. Er hätte vielleicht stellenweise radikaler vorgehen können, z. B. p. ٣٠ Z. 3 den Belegvers nach Note 2 emendieren sollen.

Auch im Text ist an „dunkeln Stellen" kein Mangel; daß selbst einem Kenner der altarabischen Poesie, wie es Geyer ist, vieles unsicher blieb (p. 44, 55, 71, 99), daran sind nicht bloß der Zustand der Handschriften und die Kommentare schuld, sondern auch die Eigenart dieser Gedichte. Mir mögen, als ich die Korrekturbogen dieser Arbeit las, noch viel mehr Stellen dunkel geschienen haben als dem Verfasser, dessen Belesenheit in altarabischen Dichtern nur ganz wenige besitzen. Immerhin konnte ich dem Herausgeber einige Vorschläge zur Verfügung stellen, wenn auch in viel geringerem Ausmaße, als man aus Geyer's Worten p. VI Z. 12 ff. schließen möchte. Ich erwähne dies nur zur Beruhigung meines Gewissens und um eine Bemerkung anzufügen: sollte jemandem die Lesung لِعْبٌ (١٦٨ Vers 13) mißfallen, so trifft die Schuld mich allein (vgl. p. 92 zur Stelle). Ich möchte jetzt selbst lieber bei der Vokalisation der Petersburger Handschrift bleiben.

Eine Besprechung aller kontroversen Stellen würde über den Rahmen einer Anzeige zu einer Bearbeitung der Texte anwachsen. Diese ist zwar dringend erwünscht; ihr müßte aber als Vorarbeit die vollständige Übersetzung vorangehen. Die grassierende Scheu, altarabische Gedichte zu übertragen, begreife ich nicht und bedauere, daß Geyer seine Übersetzung der vorliegenden Urǵūzen, von welcher er p. 13 f. berichtet, nicht ausgefeilt und mit An-

1) Kommentare, in den uns erhaltenen Redaktionen, gehen meist auf Kollegienhefte zurück. Da mußte Bekanntes, längst schon Gesagtes, wiederholt werden. Aber muß es auch immer von Neuem ediert werden?

2) Ist eine kommentierte Handschrift nachlässig geschrieben, so ist der Kommentar fast stets um ein beträchtliches nachlässiger behandelt denn der Text.

merkungen veröffentlicht hat. Ich konnte Einsicht in sie nehmen; bei der Lektüre der Texte war sie mir während des Druckes eine gute Stütze, die andere leider beim Studium nun entbehren müssen.

Sehr dankenswert ist Geyer's Einleitung, welche sich mit dem metrischen Charakter dieser Poesie beschäftigt und ihre literarhistorische Stellung bestimmt. Während des Druckes änderte sich Geyer's Ansicht von der altarabischen Metrik überhaupt gründlich, so daß zu Einleitung p. 7 jetzt Vorwort p. IV nachzutragen ist. Was aber Geyer daselbst (Einleitung 6—10) vom diiambischen Charakter der Reǵezverse sagt, bleibt von jener grundsätzlichen Änderung seiner Auffassung unberührt.

Geyer läßt eine besondere Versbetonnng im altarabischen Verse nicht mehr gelten; beim Vortrage kam, wie er jetzt annimmt, ausschließlich der Wortakzent zur Geltung. Dieses ist meine Ansicht auch[1]), daß ein Vers als Sprechvers eben nach dem Sprachakzente und mit Sprechpausen rezitiert wurde. Ich kann aber Geyer darin nicht folgen, wenn er den metrischen Akzent überhaupt aus der Betrachtung ausscheiden will[2]). Freilich, daß die alten Araber ein feines Gefühl für Silbenlänge hatten, daß die Beachtung auch der Quantitäten in der arabischen Metrik nicht umgangen werden kann, ist richtig; aber damit allein findet man das Auslangen nicht und „die Tatsache der strengen Einhaltung der Quantitätsgesetze durch die altarabischen Dichter“ kann man, glaube ich, selbst nach Geyer nur mit einem Vorbehalt gelten lassen. Seine Argumentation beruht hauptsächlich darauf, daß im Reǵez „diiambus“ der zweite Jambus ⏑ – stets unverändert bleibt[3]). Solchen Tatsachen komme man mit der Betonungsmetrik nicht bei. Mit ihr allein freilich nicht; aber auch mit der strengen Quantitätsmetrik nicht der anderen Tatsache, daß im Reǵezschema nach der üblichen Bezeichnung ⏑ – ⏑ – und – ⏑ ⏑ – neben – – ⏑ – und ⏑ ⏑ ⏑ – möglich sind. Diese und ähnliche Widersprüche, die sich aus der bisherigen Auffassung der arabischen Metrik, aus der Darstellung der Versfüße, sowie der Gliederung der Verse selbst ergaben, führten S. Guyard dazu, seine „théorie nouvelle de la métrique arabe“ aufzustellen (Journ. as. 1876 f.), deren Hauptergebnisse Ed. Sachau in seinen arabischen Volksliedern aus Mesopotamien p. 4 f. so klar und übersichtlich darstellt. Scheidet man die Versbetonung, wie Guyard sie fordert, aus, so bleibt für den altarabischen Vers, der auch nicht silbenzählend ist, weder Gesetz noch Regel. Es kann daher kaum mit Geyer ohne weiteres behauptet werden, daß die grundsätzliche Analogie der griechischen

1) Ich habe sie schon ZDMG. LXI (1907), p. 430, Anm. 3 ausgesprochen.

2) Vorwort p. V.

3) Im modernen Reǵez nicht mehr. Vgl. Sachau, Arab. Volkslieder aus Mesopotamien, p. 18 f. (Abhandlungen der Kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1889.)

Metrik mit der altarabischen keines Beweises bedarf[1]), und am besten wird man vielleicht tun, in Sachen arabischer Metrik Ausdrücke wie Jambus, Trochäus nicht zu gebrauchen oder nur so, daß man sich ihres Doppelsinnes stets bewußt bleibt. — Natürlich 5 stimmt auch im Altarabischen[2]) der Versakzent, wie Guyard ihn ermittelt hat, nicht immer mit dem Sprachakzente überein. Wie Sprach- und Versakzent sich im Altarabischen zu einander verhalten, ersieht man bei Guyard, l. c. VII, 8, p. 304—315 (1876). Die Verschiebungen wie die Übereinstimmungen erklären sich z. T. 10 daraus, daß die metrischen Akzente zwar oft auf einer langen (arabisch: geschlossenen) Silbe liegen (Guyard, l. c. passim), aber nicht bloß auf einer solchen liegen können (vgl. l. c. VII, 7 (1876), p. 548) und daß der Wortakzent zumeist der „Quantität" folgt, oder wie Brockelmann es ausdrückt: „daß wenigstens bei 15 Gesang und Rezitation der Druck" (expiratorischer Akzent) „sehr stark vom Ton" (musikalischer Akzent) „überschattet war" (Grundriß § 43a α).

Ein Verdienst Geyer's ist es, daß er mit Nachdruck auf den Unterschied hinweist zwischen der Urǵūza und der im Reǵez- 20 metrum abgefaßten distichoiden Qaṣīde. Jene bildet eine eigene Gattung in der altarabischen poetischen Literatur und hat ihre Vertreter, von denen zwei, *al-ʿAǵǵāǵ* und sein Sohn *Rūbah*, sie allein gepflegt haben[3]), während bei anderen Urǵūzendichtern, *Ḏu-r-rummah*, *Ǵarīr*, *aš-Šammāḫ*, diese nur einen Bruchteil ihrer 25 auf uns gekommenen Werke bilden. In der Behandlung des Verses und des Reimes steht die Urǵūza dem dem Saǵʿ entsprungenen freien Reǵez näher als die distichoide Reǵezqaṣīda. Inhaltlich jedoch geht die Urǵūza denselben Weg, den wir in der typischen altarabischen Qaṣīda überhaupt vorgezeichnet finden. Diese, auch 30 wenn im Reǵez gedichtet, kennt nur Vers- bezw. Halbverspaare; Sinn und grammatische Konstruktion greifen über, vom ersten zum zweiten Hemistich hin; so auch in der distichoiden Reǵezqaṣīda, von welcher Geyer im Dīwān des Imrulqais zwei Fragmente nachweist (Ahlw. Nr. 53f.). Hier überbrückt ein Wort (مُعْتَرِفَاتٍ 35 53, 3) die zwei Vershälften, oder es ist قَدْ 54, 2 von seinem Verbum durch die Halbverscäsur getrennt. Danach richtet sich natürlich auch der Endreim. Die Urǵūza hingegen besteht aus Einzel-Reǵezversen, deren jeder, in der Form selbständig, ein Indi-

1) Vgl. Guyard, l. c. VII, 7 (1876), p. 452. Sachau, l. c. p. 5. Das ist natürlich kein Argument gegen die vielfach vertretene Meinung, daß die altarabische Metrik unter griechischem Einflusse stehen könnte. Kein Volk übernimmt ein Fremdes, ohne es dem eigenen Genius anzupassen; es wäre denn, daß es keinen besitzt.

2) Vgl. Sievers, Metr. Stud. I, § 20f., 43ff., 71, 109, 168ff.

3) Einige Verse in größeren Metren spricht Ahlwardt, Sammlungen II, p. XXXV mit Recht dem *ʿAǵǵāǵ* ab.

viduum darstellt und auch dem Inhalt nach darstellen soll. Es findet seinen Abschluß in sich selbst durch den Endreim, der nicht erst in einem abklingenden Korrelat fällig wird, wie bei der distichoiden Qaṣīda. Der Halbvers ist hier, wie im freien Reǵez, vollwertiger Vers. Und wenn dem Sinne nach ein Übergreifen auf 5 den folgenden stattfindet, so gilt das als verpöntes *taḍmīn* ebenso, wie in der Kāmil- oder Ṭawīlqaṣīda. (Ahlwardt, Sammlungen II, p. LI.)

Geyer unternimmt den Nachweis, daß die von ihm edierten Urǵūzen, insoweit die Bemessung nach dem Qaṣīdenschema sie als 10 unvollständig zeigt, nicht etwa als Fragmente gedichtet wurden, sondern höchstens als solche überliefert sind (p. 3), auch dann, wenn sie den Charakter der Improvisation deutlich auf der Stirne tragen (4 f.)[1]. Er befindet sich darin mit Ahlwardt (l. c. p. LI) in vollster Übereinstimmung. Ist damit der Typus der Urǵūza 15 auch ihrem Inhalte nach eindeutig bestimmt, darf diese nur als ein Ganzes aufgefaßt werden, zusammengeschweißt aus den überlieferten Bestandteilen der landläufigen Qaṣīda, so kann damit nicht etwa gesagt sein, daß zu ihrer Blütezeit (50—150 d. H., Geyer p. 5) nicht auch irgendwo von dem und jenem „Fragmente" im Reǵez gedichtet worden sind, d. h. kurze Improvisationen (ohne Einleitung mit Liebe, Kameel und Wüste), poetische Ausrufe, für welche dies Metrum in ältester Zeit die Regel war. Es muß da eine ununterbrochene Tradition von den allerfrühesten Zeiten bis auf unsere Tage führen; die improvisierten 25 *Zawāmil* der Ḥaḍramiten sind im Reǵezmetrum verfaßt[2], ein uraltes Reǵezmaß finden wir einem neuarabischen Trauerruf, einer Art *Márṯiya*, zugrunde gelegt[3]; ʿomānische Kriegslieder bewegen sich in seinem ernsten Marschtempo[4]; überhaupt ist Reǵez das übliche Metrum für kurze Gedichte, Kampfrufe[5], Spott-, Scherz-, 30 Marsch- und Kriegslieder[6].

Diese kurzen isolierenden Versmaße sind aber für die breiten Schilderungen und den mannigfachen Inhalt der Qaṣīda eine wahre Zwangsjacke. Als diese inhaltlich ihre volle Form erlangte, war sie auch schon formell dem Urmetrum, wie dem Urverse Reǵez 35 entwachsen. Dieweil also *ʿAǵǵāǵ*, *Rūbah* und Genossen Urǵūzen dichteten, gossen sie neuen Wein in alte Schläuche. Eigentlich war auch der Wein nicht sonderlich neu; war doch das Qaṣīden-

1) Der Nachweis gelang besonders gut aus dem vertieften Studium der Rahmenerzählung im Dīwān *aš-Šammāḫ*'s.

2) Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, I. Ḥaḍramoût p. 143 ff.

3) Ebda. 202.

4) Ebda. 143 oben; Reinhardt, p. 418 ff.

5) A. Musil, Arab. Petr. III, 383 ff.

6) Landberg, Arab. III, 45. Socin, Diw. aus Centralarabien, Einleitung §§ 23 d. 37.

schema nicht in ihrer Gedankenpresse gekeltert. In der Verbindung dieser Form mit diesem Inhalt lag immerhin das Ungewohnte — und der ästhetische Mißgriff zugleich. Denn beide waren einander so wenig anpassungsfähig als möglich. Daher anch das, was ich die angeborenen Mängel der Urǵūza nennen möchte[1]), ihre stilistischen Risse; die zu Gedankensplittern zerfetzten Perioden, die sich über lange Versreihen ziehen; jene zu nichtssagend, um selbst zu sein, diese nicht mählich sich abrundend: bei jedem Fortschritt des Gedankens spürt man einen Ruck; die Einschiebsel, die lästigen Wiederholungen — hie und da ein Wortspiel —, die sicher mehr dem Wortschwall zngute kamen als der Gedankenfülle.

Als aber die Verbindung des alltäglichen Inhaltes mit einer möglichst inadäquaten, aber altehrwürdigen Form vollzogen war, sah man darin eine Neuernng. Das gilt nicht so sehr von *aš-Šammāḫ*, wenn auch seine Urǵūzen mit zu den älteren gehören (Geyer p. 5); auch nicht von *Ǵarīr*, dessen Reǵezstücke meist im alten *Ḥiǵā*'tone gehalten sind (ebda. 3) und gleich denen *aš-Šammāḫ*'s meist improvisiert zu sein scheinen (ehda. 4), d h. Merkmale des alten, freien Reǵez tragen; anch bilden die Urǵūzen dieser Dichter nnr einen Bruchteil ihrer Gedichte. Wohl eher kann man's begreifen, wenn *'Aǵǵāǵ* für einen Neuerer gilt[2]), während *Rūbah* in den Fußstapfen seines Vaters wandelt und diesen *Ḏu-r-rummah* hestiehlt. Es wäre literarhistorisch von der allergrößten Wichtigkeit, wenn sich mit Sicherheit feststellen ließe, was *al-'Aǵǵāǵ* und Genossen hewog, sich hei ihrer poetischen Produktion nur des Reǵezmetrums zu hedienen. Ich glanhe, die Frage läßt sich mit aller Bestimmtheit heantworten. Obwohl weder Ahlwardt noch Geyer das Argument henützen, das ich als entscheidend in den Vordergrnnd rücken möchte, gelangen doch heide zu einem ähnlichen Schluß. Ahlwardt macht des *'Aǵǵāǵ* Lebensgang dafür verantwortlich (p. XLIII l. c.), daß er hei der „altgewöhnten Weise“ verhlieh; Geyer folgt wohl demselhen Gedankengange, wenn er (pag. 5) von der „echten Kamelreiterdichtnng“

1) Ahlw., l. c. XLIV ff.

2) Von *az-Zafajān*, dem Zeitgenossen des *'Aǵǵāǵ*, wissen wir viel zu wenig, und ob der noch ältere *al-Aǵlab* nur Urǵūzen gedichtet hat, steht dahin. Wenigstens ist es aus *Ibn Qoteiba*, ed. de Goeje, p. ٣٨٩ nicht zu ersehen; vgl. auch Ahlw., l. c. XLf. *al-'Aǵǵāǵ* nennt sich (Ahlw. p. ٧٩) den wiedererstandenen *al-Aǵlab*; vielleicht bedeutet das, daß er eine unterbrochene Tradition wieder aufnimmt. Übrigens ist hier die Frage nach der Priorität nebensächlich, wie wichtig auch diese von den altarabischen Literarhistorikern behandelt wurden. Was ich weiterhin von den ästhetischen Momenten in der Dichtung des *al-'Aǵǵāǵ* sage, gilt gleich, ob er der Erste war oder nicht, أَوَّلُ مَنْ, wie der durch häufigen Gebrauch entwertete Ausdruck der Alten lautet. Es gilt dann eben von den anderen, wie von ihm. Neben *'Aǵǵāǵ* und *Rūbah* sind *Ibn Qoteiba* ٣٧٤—٣٨٩ noch andere Dichter mit dem Beinamen الراجز zusammengestellt.

spricht. *'Aǵǵāǵ* dichtet eben nicht bloß im Reǵezmetrum, er dichtet Urǵūzen, und ausschließlich solche. Das ist ein gewaltiger Unterschied, wie oben dargelegt wurde. Der Form nach stand die Urǵūza dem uralten, im Saǵ' entsprungenen freien Reǵez näher als die disticboide Reǵezqaṣīda; hätte *'Aǵǵāǵ* nur 5 Vorliebe oder Eignung für dieses Metrum besessen, warum dichtet er nie in Verspaaren, warum dichtet er eben unter erschwerenden Reim-Umständen nur Urǵūzen? Es kann bloß eine bewußte Rückkehr zum alten, ja zum Ältesten gewesen sein; eine, wie immer angenommene, Vorliebe für das Überwundene, Urwüchsige, 10 scheinbar Primitive in der Form, die auch seine Sprache beeinflußt, sie ins Krause und Wirre verzerrt (Ahlw., l. c. XI, XIII, XLIV). Wir können jetzt schon an *al-'Aǵǵāǵ* das gleiche literarhistorische Phänomen beobachten, wie an den altertümelnden Dichtern der 'Abbāsidenzeit, gegen welche sich die wahren 15 Neuerer, etwa *Abū Nowās*, wendeten. Auch *al-'Aǵǵāǵ* wurde ob seiner Weise gering geachtet und angegriffen (Ahlw., l. c. XL). Der wesentliche Unterschied jedoch zwischen ihm und den späteren lag darin, daß diese den althergebrachten Inhalt ihrer Verse verteidigen mußten, *al-'Aǵǵāǵ* bingegen ihre äußere Form, ihr Maß. 20 Daher können bei ihm auch nicht jene Beweggründe mitgewirkt haben, welche Goldziher für die 'abbāsidischen Nachbeter der Alten bloßgelegt hat: religiöse und politisch-nationale Triebfedern: der Wahn von der fortschreitenden Verschlechterung der Welt und die Hochhaltung der heidnischen *Murúwwa*; das waren Rücksichten 25 auf den Inhalt der Poesie, welche die Philologen als allmächtige Kritiker unselbständigen Geistern diktierten. Diese Erwägungen werden *al-'Aǵǵāǵ*, der als Inhaltskünstler ganz im Beduinentume wurzelt, nie Sorgen gemacht haben, auch wenn er's auf das Kommentiertwerden durch die Philologen abgesehen hatte. Ṭawīl, 30 Kāmil und wie die übrigen Metra alle heißen, waren ebensogut vormohammedanisch und beduinisch wie das nicht disticboide Reǵez, wenn auch jünger denn dieses. Was ihn also trieb, vom Alten und Gebräuchlichen, in der Form wenigstens, auf noch Älteres zurückzugreifen und diesem zur Alleinherrschaft verhelfen zu 35 wollen, kann nur die Meinung oder künstlerische Überzeugung von seiner Eignung — vielleicht sogar besseren Eignung — als Form gewesen sein; nicht etwa bloß Neuerungssucht, oder der Wunsch aufzufallen allein; denn er war vielleicht nicht der Erste und blieb sicher nicht der Einzige: und daß die Urǵūzendichtung bis 40 zu einem gewissen Grade Schule gemacht hat, zeugt für eine „herrschende Meinung"; eine Meinung allerdings, die nicht nur die objektive Betrachtung als irrig erweisen muß, sondern auch die Praxis, die Tatsachen der Literaturgeschichte als irrig erwiesen haben. Die Anpassung des benostichischen Reǵez an die Qaṣīda 45 gelang nicht. Wäre der Stil eines *'Aǵǵāǵ* oder *Rūbah* durchgedrungen und herrschend geworden, so hätte das ein einzigartiges

Beispiel der Rückkehr zum überwundenen Standpunkt abgegeben: keinen Fort-, sondern einen Rückschritt: technisch wie formell, und, durch das Technische bedingt, auch inhaltlich. Und damit bleibt nichts übrig, als über den Formkünstler *'Aǵǵāǵ* als Form- 5 verderber den Stab zu brechen.

Das taten schon Dichterkollegen (Ahlw. XLI, XLIII, XLVI) zu seinen Lebzeiten und spätere Sprachgelehrte auch (ebda. XL). Gegen jene wehrte sich *al-'Aǵǵāǵ* in echt arabischer Weise mit Schimpfreden und selbstüberhebender Prahlerei. Er hätte sie durch 10 eine Qaṣīda in einem anderen Metrum bald zum Schweigen gebracht; aber dieses Argument verschmähte er, wohl da es ein Aufgeben seiner ästhetischen Prinzipien bedeutet hätte, einem Eingeständnis seines Unrechts gleichgekommen wäre. Daß er nicht fähig gewesen, ein anderes Metrum zu gebrauchen, ist nicht an- 15 zunehmen; was soviel andere, minderwertige, zuwege gebracht, kann doch ihm und seiner Sprachgewalt nicht unmöglich gewesen sein.

Doch seine Kritiker behielten Recht, sie erwiesen sich als die besseren Ästhetiker. Ein Phänomen innerhalb des Reǵez-Phänomens 20 der arabischen Literaturgeschichte ist es, daß Vater und Sohn, *'Aǵǵāǵ* und *Rūbah*, dastehen als die Hauptrepräsentanten einer Dichtungsform. Um sie gruppiert sich, wenigstens in der altarabischen Anschauung, was an Reǵezdichtern vor und nach ihnen da war. Sie sind nach außen gewissermaßen die offiziellen Ver- 25 treter eines Typus, der wohl auch Anklang fand, nicht nur Nörgler (Ahlwardt p. XXXVIII, XL). Darum hat Geyer Recht, wenn er von ihm als von einem „Modegebiete" jener Zeit spricht (p. 3), dem selbst Qaṣīdendichter von Profession, wie *Ḏu-r-rummah*, ein Opfer brachten, indem sie auch Urǵūzen dichteten. Nur blieb 30 es eben eine Mode und eine kurzlebige, auf wenig Dichter beschränkte obendrein. Denn wenn auch Geyer noch auf einen Urǵūzendichter in der 'Abbāsidenzeit[1]) hinweisen kann, so läßt er doch — und das ist ein sehr richtiges Urteil — gleich Brockelmann[2]) die Blütezeit der Urǵūzendichtung mit der Herrschaft der 35 Omayyaden zusammenfallen; sie starb eines frühen Todes an ihren „angeborenen Defekten"; als eine Eintagsfliege, wenn man die langlebige, in ihren Elementen und ihrem Aufbau unausrottbare typische Qaṣīde zum Vergleiche heranzieht, die in den Köpfen neuarabischer Poeten noch immer spukt. Diese bedienen sich, und nicht ungern, 40 des Reǵezmetrums auch zu längeren, altertümelnden Gedichten[3]); doch schon durch die Art des neuarabischen Reimes stehen diese der distichoiden Reǵezqaṣīde näher denn der wirklich toten Urǵūza[4]).

---

1) *al-'Umānī*, Aǵ. XVII, 78 ff; inhaltlich schon ein moderner Dichter, wie *Abū Nowās*; vgl. Aǵ., l. c. 81 f. 2) Literaturgesch. I, 59.

3) Socin, Diw. aus Centralar. und Landborg's Sammlungen passim. Vgl. auch Nr. XVIII meiner Ḏfārtexte.

4) Socin, l. c. Einleitung § 25.

Ich habe im Vorliegenden versucht, von den Wandlungen der Reǵezdichtung eine kurze Übersicht zu geben, die Bekanntes vielleicht in eine neue Beleuchtung rückt. Zu einem abschließenden Urteile fehlen uns allerdings noch die Sammlungen der übrigen Reǵezdichter, wie die Nachrichten über sie; ich tat es aber, um 5 den Dank, den wir Geyer für seine mühevolle, von reichen Kenntnissen getragene Arbeit schulden, in den jetzt begreiflichen Wunsch kleiden zu können, daß er uns die noch fehlenden Fragmente (Vorwort III) und Dichter bald gebe und dann eine großzügige Geschichte der Reǵezpoesie folgen lasse, zu welcher er ja das 10 Material in Händen hat. Es wäre eine würdige Ergänzung seiner hier besprochenen Arbeit.

N. Rhodokanakis.

Denkmäler ägyptischer Skulptur, herausgegeben und mit erläuternden Texten versehen von Fr. W. Freiherrn von Bissing. München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G. 15 1906—1907. Großfolio. Vollständig in 12 Lieferungen à Mk. 20. (Preis des ganzen Werkes nach Erscheinen der letzten Lieferung Mk. 300.) Erschienen Lieferung 1—6 (Herbst 1907).

Der Münchener Ägyptologe Freiherr von Bissing hat sich 20 im Einverständnis mit der durch gute Reproduktionen bekannten Verlagsanstalt Bruckmann entschlossen, ein auf 144 Tafeln berechnetes Werk herauszugeben, das die typischen Beispiele aus der ägyptischen Skulptur vorführt; sie veröffentlichen eine Auswahl der besten Statuen, Tempel- und Grabreliefs aller Zeiten in Großfolio- 25 Heliogravüren nach den Originalen. Die Tafeln sind insbesondere zum Gebrauch in Vorlesungen bestimmt. Ihr Wert für die Allgemeinheit liegt darin, daß weitere Kreise die altberühmten Werke der ägyptischen Bildhauer endlich in großen Photographien kennen lernen können; bisher kamen meist nur kleine Nachbildungen in die Öffent- 30 lichkeit und sie tragen einen Teil der Schuld an der herrschenden Vorstellung, daß auch die Meisterstücke von kalter schematischer Steifheit seien. Nun ist Gelegenheit gegeben, sich eines Besseren belehren zu lassen.

Bei der Auswahl der Stücke war einerseits die Absicht ent- 35 scheidend, von jedem besonderen Typus ein Beispiel zu geben; ferner sollten nur Arbeiten von künstlerischem Wert aufgenommen werden, nicht handwerksmäßige; endlich sollte die Sammlung all die bekannten Hauptwerke enthalten, auch wenn sie früher schon veröffentlicht waren. Da eine solche Publikation noch nicht gemacht ist und es 40 an zusammenfassenden Handbüchern über den Gegenstand völlig mangelt, war die Auswahl fast ganz dem persönlichen Urteil des

Herausgebers überlassen. Natürlich hätte ein anderer an vielen Stellen andere Stücke gewählt, doch ist ein Abweichen von dem zu Erwartenden oft durch äußere Schwierigkeiten herbeigeführt worden. Das Tafelwerk, das wir durch die Bemühungen von Herausgeber und Verlagsanstalt erhalten, ist für die Geschichte der ägyptischen Kunst eine der wichtigsten Quellen; um so mehr als die bisherigen Publikationen zwar oft die Details in einer für den Archäologen genügenden Genauigkeit zeigten, aber selten den Wert des Gegenstandes als Kunstwerk erkennen ließen.

Wie mannigfaltig die dargebotenen Typen sind, möge die folgende Zusammenstellung zeigen[1]).

I. Frühzeit und altes Reich.
- A. *Reliefs* (z. T. archaisch).
  - 1. von Königen
    - a) Grabstein: Taf. 1.
    - b) Relief (der König als Sieger): Taf. 2. 33^{A} T.
  - 2. von Privatleuten
    - a) Grabrelief: Taf. 18. 18 T. 5 T.
    - b) Scheintür: Taf. 14. 15 und 16 (mit Reliefs). 17. 17 T.
- B. *Statuen.*
  - 1. König
    - a) sitzend: Taf. 9. 9 T (Elfenbein). 10 T.
    - b) stehend: Taf. 12 b (Bronze).
    - c) nur Kopf: Taf. 10. 10 A. 13 (Bronze).
  - 2. Privatleute (z. T. archaisch).
    - a) Mann sitzend: Taf. 3. stehend: Taf. 5 a. 11. 12 a. hockend schreibend bezw. lesend: Taf. 7. 8.
    - b) Frau stehend: Taf. 5 b. 5 T.
    - c) Ehepaar sitzend: Taf. 4. 4 T. stehend: Taf. 6.

II. Mittleres Reich.
- A. *Reliefs.*
  - 1. von Königen: Tempelrelief Taf. 33^{A}. 34.
  - 2. von Privatleuten
    - a) Grabrelief: Taf. 35. 34 T.
    - b) Grabstein: Taf. 32. 33.
- B. *Statuen.*
  - 1. König
    - a) sitzend: Taf. 19 a b. 20. 24. 28. 28 T.
    - b) stehend: Taf. 30.
    - c) nur Kopf: Taf. 27. 56 T.
    - d) als Sphinx: Taf. 25. 26. 38^{A} T. 25 T.

---

1) T hinter der Zahl bedeutet: im Text zu der betr. Tafel; es handelt sich um kleine Autotypien.

2. Königin
   a) sitzend: Taf. 22. 21 T.
   b) nur Kopf: Taf. 21.
3. Privatmann
   a) sitzend: Taf. 23. 5
   b) stehend: Taf. 31. 31 T.
   c) hockend: Taf. 29 T.
4. Ringergruppe: Taf. 29.

III. Neues Reich.
A. *Reliefs* (fast nichts erschienen). 10
B. *Statuen.*
1. König
   a) sitzend: Taf. 36. 39 b. 40. 45 (mit Königin). 48. 49. 55. 48 T.
   b) stehend: Taf. 39 a. 54. 56. 39 a T. 45 T. 48 T. 54 T. 15
   c) nur Kopf: Taf. 45 A T.
   d) Gruppe: König und Gott: Taf. 46. 46 A. 55 A (Figuren freistehend).
   e) als Sphinx: Taf. 37. 38 A. 37 T.
2. Königin: sitzend Taf. 38. 20
3. Prinzessin: nur Kopf Taf. 45 A.
4. Privatleute
   a) Mann: hockend lesend: Taf. 44. hockend im Mantel: Taf. 51. 52. 51 T. stehend: Taf. 44 T. mit Götterbild: 55 T. 62 T. 65 T. 25
   b) Frau: stehend: Taf. 43. 47. 43 T. nur Kopf: Taf. 43 T.
   c) Ehepaar sitzend: Taf. 41. 42.
5. Gott
   a) sitzend: Taf. 46 A T.
   b) stehend: Taf. 53. 57. 53 T. 30
   c) mit dem König: vgl. 1 d.

IV. Spätere Fremdherrschaften.
A. *Reliefs* (fast nichts erschienen).
B. *Statuen* (nur z. T. erschienen).
1. König 35
   a) sitzend: Taf. 60 T.
   b) stehend: Taf. 58 T (Bronze).
   c) knieend: Taf. 60 T (Bronze).
   d) nur Kopf: Taf. 60. 61.
2. Königin: stehend: Taf. 64. 47 T. 48 T. 64 T. 40
3. Privatleute
   a) Mann: stehend: Taf. 67 T. knieend mit Götterbild: Taf. 65. 66. nur Kopf: Taf. 62. 63. 67. 67 T.
   b) Frau stehend: Taf. 59 (Bronze). 59 T. 67 T (Holz).
4. Gott stehend: Taf. 58. 45

Unter den aufgezählten Typen gibt oft jedes Beispiel eine neue Variante, deren Eigenart der Erfindungsgabe des Bildhauers entstammt; der Künstler hatte für fast jede Arbeit ein ihm überliefertes Schema, aber er hatte auch die Freiheit, dieses nach seinem Geschmack oder dem seines Auftraggebers auszugestalten. Es ist ein reichhaltiges Bild, das sich aus dem vorliegenden Tafelwerk ergibt, wenn auch natürlich bei weitem nicht für jede typische Art der Ausführung ein Beleg beigebracht werden konnte.

Was nun die von v. Bissing getroffene Auswahl der Beispiele anlangt, so geben diese zwar im allgemeinen eine genügende Vorstellung von der typischen Art der Darstellung und auch meist die künstlerisch wertvollsten Stücke, die uns erhalten sind; doch sind mehrfach auffallende Abweichungen zu bemerken. Von den Grabsteinen der alten Könige aus Abydos zeigt Taf. 1 einen in minderwertiger Arbeit; ähnlich bei dem hockenden Schreiber (Taf. 7). Für beide Typen besitzt der Louvre berühmte Beispiele, von denen gute Publikationen zwar gemacht, aber schwer zu erlangen sind. Auch für die übrigen Privatstatuen der Frühzeit und des alten Reiches hätte ein Fernstehender durch andere Beispiele eine günstigere Vorstellung von dem künstlerischen Vermögen der Bildhauer erhalten. Ferner hätte man gern einen Repräsentanten der Statuen von Dienern und Handwerkern gesehen, etwa den Zwerg Chnemhotep (Kairo). Aber für die gleichzeitigen Königsstatuen sind die schönsten Werke ausgewählt und die Reproduktionen sind vortrefflich gelungen. Es ist freilich bei der photographischen Aufnahme von hohen Statuen schwer zu vermeiden, daß das Gesicht ziemlich klein und von unten gesehen erscheint; v. B. hat diese Verzeichnung mehrfach durch nochmalige Wiedergabe des Gesichtes allein ausgeglichen und gerade diese großen Köpfe sind die prächtigsten Tafeln der ganzen Publikation. Bei den Reliefs aus Privatgräbern ist durch die Wiedergabe von Stücken aus v. Bissing'schem Privatbesitz nicht die günstigste Wirkung erzielt. Das „archaische Relief“ (Taf. 14) zeigt mehr grobe, der Detailausführung entbehrende Technik als gerade Archaismus. Die Scheintüren Taf. 15—16 geben nicht das, was für sie typisch ist (wie Taf. 17 richtig), sondern sie tragen Darstellungen, die zu den Reliefs der Grabwände gehören. Die eigentlichen Grabreliefs sind auf eine einzige Tafel beschränkt (18), und leider fehlt ein Beispiel der Darstellungen des Volkslebens und von Tieren in den berühmten Gräbern, die zu den Meisterwerken ägyptischer Bildhauer gehören.

Bei den Grabsteinen des mittleren Reichs greift v. B. durch Abbildung (Taf. 32) einer Stele im „Volksstil“ aus eigenem Besitz über von den künstlerisch wertvollen Stücken auf die rein archäologisch interessanten: sie ist als Kunstwerk wertlos; die Arbeit hat nur ein wissenschaftliches Interesse, indem sie die Grobheit der Provinzialtechnik zeigt im Gegensatz zur sicheren Stilbildung der Hauptstädte. — Um so Schöneres sehen wir bei den Königsstatuen

des mittleren Reichs. Der Wirkung kommt es hier zu statten, daß gegen Ende der 12. Dynastie die Sitte aufkommt, dem Herrscher nicht wie früher ein idealisiertes Jünglingsgesicht zu geben, sondern seine wirklichen Züge mit allen Unregelmäßigkeiten und den Falten des reifen oder gealterten Mannes nachzubilden. Zu den merkwürdigsten Statuen dieser Art gehören auch die seit Mariette als „Hyksos" bekannten Figuren, die v. B. als Chonspriester (Taf. 30, die „Hyksos"büste aus dem Fajjum) deutet oder einer späteren Zeit zuweist (Taf. 56, die „Fischträger"). — Etwas als Plastik Seltenes zeigt Taf. 29: eine Gruppe von zwei sich umfassenden Ringern, voll lebendiger Bewegung, leider grob im Detail. Das Thema ist aus gleichzeitigen Malereien bekannt; die Gruppe als Statue gehört zu den alten Dienerfiguren.

Unter den Königsstatuen des neuen Reichs sind vier Bilder von Thutmosis III. (Taf. 38^{A}—40), nach denen man sich eine Vorstellung von den Zügen des großen Eroberers machen kann. Andererseits lehren sie aber auch, wie viel an den meist kolossalen Bildwerken handwerksmäßig ist, und wie viel von dem wirklich Persönlichen durch schematisierendes „Verschönern" verloren gegangen ist. Auch von der mit bewußter Manier bildenden Plastik Amenophis' IV. in Tell el Amarna sehen wir zwei der schönsten Beispiele (Taf. 45. 45^{A}).

Die Gravüre ist gewiß die beste Reproduktion, wenn man ein Kunstwerk als solches wirken lassen will; unter den Tafeln sind denn auch viele ungewöhnlich schöne Blätter. Bei manchen stört ein zu scharfes Licht, das zwischen hell und dunkel wenig vermittelt und die Details beinahe verschwinden läßt. Aber es war natürlich nicht in allen Museen möglich, schwere Stücke für die Aufnahme anders aufzustellen. Es ist auch selbstverständlich, daß bei dem Reproduktionsverfahren etwas von der Schärfe der photographischen Aufnahme zu Gunsten der plastischen Wirkung verloren geht und darin ist es begründet, daß Photographien und auch Lichtdrucke oft mehr von den Einzelheiten, die dem Archäologen wichtig sind, erkennen lassen als die Tafeln der „Denkmäler".

Mehrfach hat v. B. eine Statue oder einen Kopf en face und en profil abgebildet. Dieses ist gelegentlich sehr willkommen, auch als Grundstock zu einer Ikonographie wertvoll, aber in 4—5 Fällen, wo zwei Tafeln dadurch verbraucht werden, doch nicht lohnend. Eine geschickte Aufnahme hätte genug gelehrt und der übrige Raum wäre für andere wichtige Werke verfügbar gewesen.

Der Text. Zu diesem Tafelwerk hat v. Bissing für jedes Blatt einen besonderen Text geschrieben, der nach der Ankündigung „außer den unerläßlichen äußeren Angaben über den Ursprung und jetzigen Aufenthalt, den Erhaltungszustand, die Maße und das Material der Bildwerke eine kurze kunstgeschichtliche Würdigung bringen soll, sowie die hauptsächlichsten Parallelbildwerke und

Literaturangaben, jedoch mit Ausschluß der nur auf die Inschriften bezüglichen". Der Text ist nicht einheitlich und nicht jeder Benützer der Tafeln wird in ihm das Gewünschte finden. Ein ausgedehnter Teil macht keinerlei wissenschaftliche Voraussetzungen; 5 aber gerade die wertvollen, inhaltreichen Abschnitte sind nur dem engsten Fachkreise verständlich.

Zunächst sei der Charakter der für einen größeren Kreis bestimmten Bemerkungen angedeutet. v. B. führt in die Behandlung der ägyptischen Kunst zum erstenmal in größerem Maßstabe einen 10 Standpunkt ein, der aus anderen Kunstwissenschaften bekannt ist. Er gibt nämlich nicht in erster Linie eine sachliche Beschreibung der Skulpturen, sondern schildert ausführlich den Eindruck, den die Kunstwerke in ihren einzelnen Teilen auf den Beschauer machen; wir hören also oft nicht so sehr eine archäologische Besprechung des 15 Interessanten, als eine eingehende Schilderung der ästhetischen Wirkung aller dieser Dinge auf ein modernes Gefühl.

Einige Beispiele mögen v. B.'s ästhetische Betrachtungsweise veranschaulichen: Text zu Taf. 9 (Statue des Königs Chefren): „Der nicht sehr große Kopf wirkt durch das abstehende Kopftuch fast 20 eckig. Die Nase tritt kräftig und nur leise gebogen aus dem Gesicht hervor. Der dicke Mund ist fast gerade. Die Ohren sitzen, wie oft bei den Ägyptern, etwas hoch. Die Augen sind wohlproportioniert, das obere Lid, mit einer Falte gebildet, vereinigt sich am äußeren Augenwinkel mit dem, wie gewöhnlich, etwas vernachlässigten untern 25 Lid und beide setzen sich dann in einem breiten erhabenen Schminkstrich fort. Ganz ähnlich sind die geschwungenen Augenbrauen behandelt, die oberhalb des Nasenansatzes endigen." — zu Taf. 10 (andere Statue desselben Königs): „Im ganzen will mich die Arbeit an der großen Statue etwas schärfer, schneidiger dünken. Der obere 30 Umriß der Kopfhaube ist fast dreieckig, die große Zehe steht zu den anderen weiter ab, am oberen Augenlid ist die Falte mit großer Schärfe angegeben. Aber auch hier ist mehr Fleisch modelliert als das Knochengerüst gegeben: die Wange ist vortrefflich ihrem wechselnden, durch das Material begünstigten Spiel der Oberfläche, die 35 etwas gebogene, kräftige Nase hat stark entwickelte Nasenflügel, der Mund ist oben dick und aufgeworfen, das fleischige Ohr ähnlich vernachlässigt wie bei der Statuette." — zu Taf. 11 (der „Dorfschulze"): „Die Bewegung des linken Arms mit dem Spiel der Muskeln, die Schultern und die Art, wie der Hals den Kopf trägt, 40 nötigen uns Bewunderung ab." — ferner zu Taf. 67—68: „Die Gebundenheit seiner (des Künstlers) Kunstwerke entbehrte der inneren Notwendigkeit, sie war wie eine Maske, die seine Schöpfungen angelegt hatten und unter der immer wieder das neckische Antlitz frischen Lebens hervorlugte."

45 Unter diesen ästhetischen Beobachtungen sind viele wichtige, z. B. über die Form des Auges, über die Gestalt und die Stellung der Ohren u. a. m.; andere sind wertvoll, weil eben nur ein fein-

fühlender, mit dem ägyptischen und mit anderen Kunststilen vertranter Beobachter sie machen konnte. Doch sie verlieren an der Stelle nnd in der Ordnung, in der sie jetzt stehen, viel von ihrem Wert und können nur neben gnten Abbildungen anschaulich sein; erst eine zusammenfassende, inhaltlich gegliederte Behandlung würde 5 hierin die wissenschaftliche Betrachtung wirklich fördern.

In den nicht ästhetischen, sondern kunstgeschichtlichen Bemerkungen ist ein Fortschritt die starke Betonung der Motive. Durch die Sonderung und Gruppiernng der oft wiederholten Typen wird es leichter, das mannigfaltige Bild zu übersehen, das die ägyp- 10 tische Kunst uns darbietet; wer hierin Ordnung zu schaffen sucht, leistet eine dankenswerte Vorarbeit.

Kleine archäologische Exkurse bei fast jeder Tafel, angeregt durch irgendwelche Details, die sich auf ihr finden, behandeln die verschiedensten Themen aus der ägyptischen Kunst. Hier lesen wir 15 Angaben über die Einzelheiten der Tracht des Königs, den Schurz, den Schwanz, die Frisuren, die verschiedenen Kronen, die Uräusschlange an der Stirn usw. Dort hören wir über das Aufkommen gewisser Gruppenkompositionen als Statuen oder in Relief. Dort werden die verschiedenen Gesten der Betenden, dort Sargformen, 20 dort Künstlerpersönlichkeiten gesondert u. a. m. Aber leider sind alle die Beobachtungen, die das Ergebnis jahrelanger Sammelarbeiten sind, regellos nach zufälligen Berührungspunkten über den ganzen Text zerstreut und mit andersartigen durchsetzt. Ein Teil wird naturgemäß an mehreren Stellen wiederholt, ein anderer setzt, da 25 die Tafeln im wesentlichen chronologisch geordnet sind, frühere fort. Für wissenschaftliche Verwertung sind sie sämtlich schwer zugänglich; es ist nur bei ungewöhnlichem Gedächtnis möglich, eine bestimmte Erörterung wiederzufinden, und wer alle Bemerkungen über einen Punkt zusammenfassen will, muß unverhältnismäßige Mühe 30 aufwenden. Dieser Zustand ist um so bedauerlicher, als die Exkurse eine Fülle von Angaben enthalten, die sonst nicht veröffentlicht sind. Sie könnten in geeigneter Zusammenstellung fast als archäologisches Handbuch dienen; jetzt wird nur ein sehr guter Index sie benützbar machen können. 35

Die „äußeren Angaben" sind sehr sorgfältig gemacht. Auffallend ist, daß oft die Museumsnummern fehlen, auch wenn sie bekannt sind. Wenn in einem nach dem Aufenthaltsort geordneten Verzeichnis aller gegebenen Stücke, das auch aus anderen Gründen wünschenswert ist, das jetzt Fehlende nachgetragen würde, wäre 40 der Mangel ausgeglichen. Die Angaben der Parallelbildwerke und die Sammlung der Literaturangaben sind vollständiger als sie sonst meist gegeben werden; zahlreiche Hinweise auf ähnliche, auch unveröffentlichte Stücke machen die betreffenden Abschnitte zu außerordentlich wertvollen. Aber auch alle diese Angaben stehen zerstreut 45 als gelegentliche Bemerkungen zu dieser oder jener Tafel, oft an versteckter Stelle und zwischen Andersartigem. Wenn nicht ein

sorgfältiger ausführlicher Index sie leicht zugänglich macht, werden viele von ihnen verloren gehen.

Von dem Standpunkt, den v. B. in anderen ägyptologischen Fragen als den rein archäologischen einnimmt, seien nur zwei Punkte erwähnt. Bei der Wiedergabe altägyptischer Eigennamen bedient v. B. sich oft solcher Formen, die nicht gültig sind und die die hierin herrschende Verwirrung steigern statt ihr abzuhelfen; er lehnt sich im allgemeinen an griechische Vokalisierungen an, auch wenn sie nicht gebräuchlich sind. Einige Gleichungen (wie Uenephes für König und Athotis für Narmer) sind nicht so gesichert, daß man sie in weiteren Kreisen in Gebrauch wissen möchte. — v. B.'s Chronologie lehnt sich für die ältere Zeit an die französisch-englische Auffassung an im Widerspruch gegen Eduard Meyer und Breasted; v. B. kommt für die 1. Dynastie auf 4500 v. Ch., was um mindestens 1000 Jahre zu früh angesetzt zu sein scheint.

Günther Roeder.

A History of India by A. F. Rudolf Hoernle and Herbert A. Stark. Cuttack: Orissa Mission Press, 1906. 14, VIII, 232, 16 S. 8⁰.

Es ist sehr zu begrüßen, daß ein Gelehrter wie Hoernle, auf den verschiedensten Gebieten der indischen Altertumskunde als Spezialist tätig und bewährt, sich der mühsamen Aufgabe unterzogen hat, ein kurzes Lehrbuch der indischen Geschichte für indische Schulen zu schreiben. Natürlich mußte dabei auch die neuere Zeit bis zur Gegenwart herab berücksichtigt werden, doch soll auf diesen für indische Leser gewiß besonders interessanten und wichtigen Teil des Werks, der nicht von H. selbst, sondern von seinem Mitarbeiter H. A. Stark in Calcutta herrührt, hier nicht eingegangen werden. Von Hoernle ist nur der ältere Zeitraum der indischen Geschichte bis 1525 n. Chr. auf 85 Seiten behandelt, wozu in der neuesten (3.) Auflage noch eine dankenswerte Einleitung über „The Physical Features of India" hinzukommt. Bekanntlich hatte schon früher Haraprasad Sastri eine recht lesbare „School History of India" geboten, gegen die aber das vorliegende Werk, auf den neuesten Forschungen beruhend, besonders in den Datierungen und dann auch in dem freieren Standpunkt des europäischen Gelehrten einen entschiedenen Fortschritt repräsentiert. Mit V. A. Smith's weit umfangreicherer „Early History of India" traf unser Werk zeitlich beinahe zusammen, erschien aber noch um einige Monate früher: der Plan beider Werke ist ein völlig verschiedener.

Es liegt an dem Charakter dieser Geschichte Indiens als Schulbuch, daß manche Annahmen, namentlich was den ältesten

Zeitraum betrifft, weit apodiktischer ausgesprochen werden mußten, als es dem dermaligen Stand der Forschung entspricht. So wenn H. bis auf die Indogermanen zurückgeht und dieselben nach Südrußland versetzt, so steht dieser besonders durch Schrader vertretenen Annahme doch wohl die Theorie der Germanisten, welche 5 auf die norddeutsche Tiefebene als Ursprungsland zurückgehen, ebenbürtig zur Seite, um von so vielen anderen, ebenso möglichen Hypothesen zu schweigen. Auch die Annahme einer doppelten arischen Einwanderung in Indien, die H. früher in einem ausführlichen Referat über Grierson's Linguistic Survey mit linguisti- 10 schen Argumenten zu erweisen gesucht hat, ist doch wohl noch nicht als feststehende historische Tatsache zu betrachten. Daß Buddha die 12 Nidānas nur seinen vorgerückteren Schülern gelehrt habe, läßt sich auch leichter vermuten, als beweisen. Betreffs der Vase von Piprava hält H. daran fest, daß sie Reliquien von Buddha 15 selbst enthält und setzt die Inschrift um 483 v. Chr. Das wichtige Datum der Thronbesteigung des Königs Kanishka wird auf zirka 125 n. Chr. fixiert, was zwar nicht den Ergebnissen R. G. Bhandarkar's in seinem „Peep into the Early History of India" entspricht (278 n. Chr.), aber der Wahrheit ziemlich nahe kommen 20 dürfte. Da Begründungen aus Rücksicht auf den Raum nirgends beigefügt werden konnten, so ist auf vier Seiten eine recht brauchbare „List of Recent Writings on the Early History of India" gegeben.

Daß in einer so gedrängten Darstellung die entfernteren Provinzen wie Kaschmir, Nepal, auch die Insel Ceylon nur gelegentlich 25 gestreift werden konnten, war wohl unvermeidlich. H. hat sich jedenfalls bemüht, ein möglichst vollständiges Bild der politischen nicht nur, sondern auch der kulturellen und literarischen Entwickelung zu bieten, und man hat den Eindruck, daß jeder Satz sorgsam überdacht ist, wenn auch die Verteilung der Haupterzeug- 30 nisse der Sanskritliteratur unter die einzelnen von H. statuierten Perioden der indischen Geschichte manchmal etwas anfechtbar sein mag. Der Ton der Darstellung ist ein warmer, sympathischer und steht in angenehmem Kontrast zu älteren englischen Geschichtswerken, wie etwa das bekannte Werk von James Mill (Vater des 35 Nationalökonomen), der mit seiner hausbackenen Strenge unserem gleichzeitigen F. Chr. Schlosser ähnelt, oder selbst das vielgelesene und immer neuaufgelegte, aber doch wohl schon der Anlage nach veraltete umfangreiche Werk von Elphinstone. Unter den 33 Illustrationen sind die zahlreichen Abbildungen von Münzen besonders 40 wertvoll, deren geschickte Auswahl den gewiegten Numismatiker zeigt, wie überhaupt die numismatischen Studien des Verfassers ihm sehr zu statten gekommen sind. Das am Schluß beigefügte „Glossary of Indian Terms" ist keineswegs unnötig, da Ausdrücke wie Batta, Guddee, Jagir, Nizamat, Patta, Sirdeshmukhi, Thana u. a. 45 auch vielen Indologen nicht ohne weiteres verständlich sein werden. Der Index ist sehr reichhaltig.

J. Jolly.

(*Sammlung F. Sarre.*) *Erzeugnisse islamischer Kunst. Bearbeitet von Friedrich Sarre; mit epigraphischen Beiträgen von Eugen Mittwoch. Teil I: Metall.* Mit zehn Tafeln und 54 Textabbildungen. Berlin 1906; Kommissionsverlag Karl W. Hiersemann in Leipzig. X, 82 Seiten fol. 12 Mark.

Mit Recht bedauert Sarre in seinem „Vorwort für den Gesamtkatalog“, daß man bis vor knrzem die künstlerischen Erzeugnisse des muslimischen Vorderasiens nicht ihrer Bedeutung entsprechend geschätzt hat, trotzdem jene sich mit den abendländischen Arbeiten ähnlicher Art in künstlerischer und technischer Hinsicht wohl messen können. Man scheine vergessen zu haben, daß orientalische Luxusgegenstände, vor allem textile Erzeugnisse, die dekorative Formenwelt des Abendlandes teilweise bestimmt haben und z. B. auf die künstlerische Entwickelnng der italienischen Malerei von bedeutendem Einfluß gewesen sind. An anderer Stelle[1]) weist Sarre auch darauf hin, daß die muslimische Kunst in ihrer Farbenfreudigkeit, in ihrer ornamentalen Größe vor allem auch geeignet ist, dem modernen Kunstschaffen neue Wege zu weisen. Aber selbst bei diesem hohen Allgemeininteresse war es sogar dem Orientalisten von Fach in Deutschland his in die letzten Jahre hinein sehr erschwert, sich auf diesem Gebiete gründliche, auf dem Augenschein beruhende Kenntnisse anzueignen.

England und Frankreich sind infolge ihrer jahrhnndertelangen Beziehungen zum Orient besser daran; dort sind die staatlichen Museen im Besitze von hervorragenden Schätzen. Neuerdings wendet sich auch in Amerika der private Sammeleifer der Kunst des muslimischen Orients zu. Weitere Kreise wurden hauptsächlich damals interessiert, als im Jahre 1903 die „Exposition des Arts Musulmans“ die reichen Schätze aus dem Pariser Privatbesitz zugänglich machte. In Deutschland hat man dagegen diesem Kunstzweige weniger Beachtung geschenkt. Erst Jnlius Lessing hat im Berliner Kunstgewerbemuseum eine reiche Sammlung orientalischer Stoffe und türkischer Wandfliesen zusammengebracht. Was sonst im Besitze der Museen ist, lagert zum größten Teile in den Magazinen und ist dem Studinm nur schwer oder üherhaupt nicht erreichbar. Schuld daran tragen z. T. allerdings die lokalen Verhältnisse, z. B. der Platzmangel in der bis jetzt nur provisorisch untergehrachten Vorderasiatischen Ahteilnng, von der nur wenige wissen, daß sie auch hierhergehörige Gegenstände enthält (selbst Sarre vergißt, sie zu erwähnen). Dahei wird die Gefahr immer größer, daß durch das kaufkräftige Interesse europäischer und

1) „Kunst und Künstler“ 1904, S. 22.

amerikanischer Privatsammler die Preise so sehr steigen, daß bei noch längerem Warten die muslimische Kunst Vorderasiens und Persiens in dem geplanten großen Asiatischen Museum Deutschlands zu schlecht wegkommt. Eine vorläufige Unterkunft hat Wilhelm Bode für die gesamten Kunsterzeugnisse der islamischen Kultur im 5 Anschluß an die Prachtfassade von Mschatta im Kaiser Friedrich-Museum geschaffen. Das heißt, vorläufig sind dort weniger Gegenstände aus Museumsbesitz aufgestellt: den eigentlichen Kern bildet vielmehr die Sammlung Sarre, welche der Besitzer leihweise überlassen hat. Wir sind Professor Friedrich Sarre überaus dankbar, 10 daß er auf diese Weise seine prächtige und reiche Privatsammlung unserem Studium zugänglich gemacht hat, zumal auch damit dem eignen Sammeleifer unserer Museumsverwaltung ein mächtiger Anstoß gegeben ist.

Sarre hat seit 1895 zu wiederholten Malen Persien und das 15 ganze Gebiet der islamischen Kultur, von Indien und Turkestan bis nach Spanien bereist. Wenn ihm dabei auch die muslimische Architektur im Vordergrund des Interesses stand, so hat er bei der Gelegenheit doch eine solche Fülle von Beispielen älterer Kunstfertigkeit gesammelt, daß sie, durch Erwerbungen auf dem 20 europäischen Kunstmarkt ergänzt, einen guten Überblick über die Gesamtentwicklung gewähren. Schon im Frühjahr 1899 veranstaltete Sarre im Berliner Kgl. Kunstgewerbemuseum eine Sonderausstellung, welche die Ergebnisse seiner Reisen in Kleinasien und Persien, sowie Aufnahmen und Erwerbungen von Kunstgegenständen um- 25 faßte. Nachdem nun im Kaiser Friedrich-Museum (zumal im Erdgeschoß Saal 10) seiner Sammlung ein dauerndes Heim geschaffen ist, hat Sarre es zu unserer großen Freude unternommen, in einem ausführlichen illustrierten Kataloge die ausgestellten Gegenstände zu beschreiben. 30

Der Katalog zerfällt in drei Teile; der erste behandelt das Metall, der zweite die Keramik, der dritte Glas, Miniaturmalerei und Textilkunst. Nicht nur Beschreibnng eines jeden Gegenstandes, sondern auch Vergleichsmaterial und Literaturnachweise enthält der Katalog, der sich zu einem Handhnche der persisch-islamischen 35 Kunst erweitert; sehr wichtig ist auch, daß Eugen Mittwoch sich der Entzifferung des inschriftlichen Materials unterzogen hat und somit jedesmal Text und Übersetzung der Inschriften mitgeteilt werden konnte.

Bis jetzt ist nur der erste Teil erschienen: „Metall". Er 40 beschreibt 203 Stücke aus der Sammlung[1]). Die hervorragendsten sind auf besonderen Tafeln, ein großer Teil der Gegenstände ist im Text wiedergegeben worden; dabei hat Sarre die Stücke teil-

1) Einige wenige Gegenstände sind ausgestellt, ohne daß ich sie im Katalog finden konnte; andererseits sind aus Raummangel manche beschriebenen Stücke vorläufig in Schränken untergebracht.

weise zeichnen lassen, um charakteristische Dekorationsformen und Details, Meistermarken usw. klarer, als es auf mechanischem Wege möglich wäre, zum Abdruck zu bringen. Im Ganzen 53 Abbildungen im Text und zehn auf das sorgfältigste ausgeführte Tafeln. Wer 5 die Schwierigkeiten kennt, die sich bei der mechanischen Wiedergabe von Metallstücken zeigen, wird die Sorgfalt bewundern, mit welcher zumal auf den Tafeln einige der prächtigsten Stücke reproduziert sind. Den einzelnen Gruppen sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, welche allgemeine Bemerkungen über Technik, 10 Herkunft und besondere charakteristische Merkmale enthalten. Die einleitend verzeichnete Literatur hat neuerdings eine wichtige Bereicherung erfahren durch das „Manuel d'art musulman", welches 1907 in Paris erschienen ist, Librairie Alphonse Picard et fils; dort zumal Bd. II „Les arts plastiques et industriels" par Gaston 15 Migeon (conservateur des objets d'art du moyen âge au musée du Louvre).

Die ersten vier Stücke der Sammlung sind vor-islamische Arbeiten. Vgl. zu dem prächtigen Feldzeichen Nr. 1 Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Bd. VI, wo H. Schäfer über „assyrische und 20 ägyptische Feldzeichen" handelt.

Nr. 5—13 sind früh-islamische Arbeiten mit Gravierung und Reliefschmuck, doch ohne Tauschierung; meist gegossene, seltener getriebene Arbeiten schwerer, einfacher Form, vor allem aus Turkestan. — Nr. 15—17 Arbeiten des 12.—13. Jahrh. mit Relief- 25 schmuck, Gravierung und spärlicher Tauschierung in Kupfer und Silber; vor allem senkrecht gerippte Kannen mit in hohem Relief herausgearbeiteten Löwen und Vögeln. Die frühesten bekannten Arbeiten scheinen nicht in Mossul, sondern auf dem armenischen und nordpersischen Hochlande gefertigt zu sein. — Nr. 18—43 30 Arbeiten des 13.—14. Jahrh. mesopotamischer oder persischer Herkunft mit Gravierung und Silbertauschierung; auf die vollständig mit Silber ausgelegten Buchstaben sind häufig Menschenköpfe und Figuren eingezeichnet. Der Atabek Lu'lu' von Mossul (1233—1259 n. Chr.) scheint die künstlerische Entwicklung be- 35 sonders gefördert zu haben. — Nr. 44—58 Arbeiten des 14. Jahrhunderts persischer Herkunft mit Gravierung, Silber- und Goldtauschierung; mit figurenreichen Kompositionen und kleinblättrigem Pflanzenwerk.

Nr. 59—78a Arbeiten des 14.—15. Jahrh. syrischer und ägyp- 40 tischer Herkunft mit Gravierung und Silbertauschierung. Das Betonen des Ornamentalen und der Schrift charakterisiert diese Zeit im Gegensatze zum Figürlichen. Die sunnitische Reaktion hat eben schon durch Waffengewalt unterstützt ihr Haupt erhoben. Das Anbringen europäischer Wappenschilder beweist, daß man 45 schon für Europa, besonders für Venedig, arbeitete. — Nr. 79—95 Arbeiten des 16.—18. Jahrh. persischer, zentral-asiatischer und ägyptischer Herkunft, mit Gravierung und, in seltenen Fällen, mit

Tauschierung. — Nr. 96—101 Arbeiten des 15. und 16. Jahrh., von Orientalen oder unter orientalischem Einfluß in Venedig gearbeitet; zumal von Maḥmūd el Kurdi und den Meistern Ḳāsim und Muḥammed; ohne figürliche Darstellungen oder Inschriften; in Linienführung und in der äußeren Form zeigt sich allmählich 5 europäischer Einfluß.

Nr. 102—140 indische Arbeiten. Die muslimischen Inder verwenden Kupfergeräte, während die Hindus messingartiges Gelbkupfer vorziehen. Es entwickelt sich die Kuft-Arbeit und die Bidri-Arbeit als besondere Techniken; charakteristische Gefäßformen 10 sind die Huka und die Lota. — Nr. 141—169 Metallarbeiten verschiedener Technik und Bestimmung, teils für den christlichen Ḳult, teils als Schmuck- und Gebrauchsgegenstände in Kleinasien, Persien und Zentralasien dienend. — Nr. 170—203 gehen zum Schluß Waffen kaukasischer, persischer, türkischer, indischer und 15 zentralasiatischer Herkunft, wobei Sarre auf die Sammlung des Kgl. Zeughauses in Berlin verweist, welche eine erschöpfende Übersicht über die Entwicklung der orientalischen, speziell der persischen und türkischen Waffen gibt.

Seite 67—82 folgt ein sehr nützlicher und mit aller Sorgfalt 20 ausgearbeiteter Epigraphischer Anhang von Eugen Mittwoch. Hier werden die Inschriften im Zusammenhang besprochen. Znerst von den Gefäßen für Herrscher, dann von denen für hohe Würdenträger; Segenswünsche und Ruhmesworte; Inschriften in Versen; Inschriften religiösen Inhalts; Künstlernamen. 25

Der ganze Katalog bietet uns auf diesem so wenig bearbeiteten Gebiete ein äußerst wertvolles Hilfsmittel unsers Studiums. Hoffen wir, daß die folgenden Teile auch recht bald erscheinen.

Anhangsweise sei es mir gestattet, bei dieser Gelegenheit einen dringenden Wunsch auszusprechen, den ich schon lange, zumal der 30 Berliner Museumsverwaltung gegenüber, auf dem Herzen habe. Wir brauchen für die orientalischen Sammlungen die Unterstützung weiterer Kreise. Damit aber das Interesse in geeigneter Weise geweckt werde, dazu würden in allererster Linie knappe, verständlich geschriebene Führer durch die einzelnen Museumsgebiete dienen, 35 die zudem illustriert sein müssen. Die ägyptische Abteilung hat solch ein „Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse“ mit 83 Textabbildungen; aber der Preis von 3 Mk. ist für den Museumsbesucher zu hoch. Was aber soll der Nichtfachmann mit den etwas abseits liegenden Kunstgebieten 40 machen, wenn er im Hauptführer nur zwei oder drei Seiten mit ein paar allgemeinen Worten findet? Das Britische Museum bietet in seinen für 1 *s.* käuflichen Guides gute Vorbilder. Übrigens hat auch Sarre diesen Übelstand wohl schon empfunden; denn er läßt in seiner Sammlung zu dem angemessenen Preise von 1 Mk. 45 einen mit 15 z. T. farbigen Illustrationen und einer farbigen Tafel

ausgestatteten Sonder-Abdruck aus der Zeitschrift „Kunst und Künstler“ 1904 unter dem Titel „Persisch-arabische Kunst“ verkaufen. Es ist sehr zu wünschen, daß auch unter den offiziellen Publikationen bald solche Hefte erscheinen, die zu mäßigem Preise
5 zugleich dem Fachmanne eine Erinnerung an das Gesehene, dem Fremdlinge aber eine gute Einführung in das Kunstgebiet gewähren, aus dem ihm das Museum die besten Proben vorführen will.

Traugott Mann.

Kleine Mitteilungen.

Note on the Āndhra king Caṇḍasāta. — The history of the Āndhras has been discussed by Mr. Vincent Smith in this Journal for 1902 and 1903 and later on in his *Early History of India*[2] pages 194 seq. The last but one of the kings of the dynasty is here given as Candra in accordance with the Viṣṇu Purāṇa, and in his *History* (p. 202) the author remarks that "the real existence of Candra Śrī is attested by the discovery of a few leaden coins bearing his name", referring the reader to his *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta* (Oxford 1906, p. 209). The coins here referred to are very well known. Mr. E. Thomas (*Indian Antiquary* IX, 64) describes three copies, and gives the legends as *[ra]ño Vasiṭho(ṭhī)putasa siri-Caṁdasatasa*, *[ra]ño siri-Caṁda*, and *raño siri-Caṁdasatasa*, respectively. Sir A. Cunningham (*Coins of Ancient India*, London 1891, p. 110, Pl. XI, 13. 14) has two copies. He reads the legends *rājña Vasithiputasa siri-Vadasatasa* and *rājña siri-Vadasa[tasa]*, respectively. The Indian Museum in Calcutta possesses only one example which Mr. Smith (l. c.) reads *sar[i] Caḍasāta[kaṇi]*. At the same time he informs us that Professor Rapson in his unpublished British Museum Catalogue of Āndhra coins points out that *Caḍa* and not *Vaḍa* is the proper form of the name. That this is so, is, I think, evident from the published facsimiles. In Mr. Smith's Catalogue, it is true, the reproduction of the Caḍa coin has been forgotten in the plate. But the legends on the two coins illustrated by Cunningham are clearly *raño V[ā]s[i]th[i]putasa s[i]r[i]-Caḍa-sātasa* and *[ra]ño sir[i]-Caḍa* ..... respectively. As far as can be made out from the coins, the proper form of the name of this king is accordingly Caḍaṣāta, and I am unable to see why Mr. Smith prefers the form Candra. The forms of the name given in the Purāṇas are not at all in favour of this supposition. *Candra*, it is true, occurs in the Viṣṇu and Bhāgavata Purāṇa, but the Matsya has *Caṇḍa* and the Vayu *Daṇḍa*[1]), and this last form cannot well be explained as a corruption of Candra. I, therefore, think that *Caṇḍa* is the correct form of the word. Caṇḍa was of course a

1) I quote from Bhandarkar's note in *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Vol. I, Part II, Bombay 1896, p. 164.

Sātakarṇi, hut this fact does not justify us to make the *Caḍasāta* of the coins stand for *Caḍa Sātakaṇi*, though it might he urged that consideration of space would make such an abbreviation quite natural. I am, however, able to quote an instance where the form
5 Caḍasāta has been used, thongh no such consideration existed. I am indehted to Mr. A. Rea, to whose zeal and acnmen we owe so many important archaeological discoveries, for this information.

At Kodavoln near Chandurti in the Pittapnr talnk, Kolanka Estate, Godavari District, Mr. Rea found on a hill called *dānam*
10 *dibba* or "mount of wealth" some structural remains which he thinks are a Buddhist *stūpa* and perhaps other huildings. Close to the mount were three rectangular wells cut in the solid rock. They were filled with earth to within a few feet from the surface. The local tradition is that these wells were used for storing water
15 or grain. On the inner side of one of them is an inscription in Brāhmī characters. The estampages and photographs I have seen do not make it possible to read the whole with certainty, but everything of importance can be made out.

The inscription covers a space 21″ × 18″, and the height of
20 the individnal letters is $1^{1}/_{2}$″—4″ (*a*). The alphabet is of the same character as in the Nāsik inscriptions, and may be assigned to the end of the second or the heginning of the third century A. D. The langnage is Prākrit. The palatal *ś* occurs in l. 5. The inscription is distrihuted over six lines and it runs,—

25 1. *sidhaṁ raño Vasiṭhī-*
2. *putasa sāmi-siri-*
3. *Caḍasātasa* [*savacha*]*re*
4. 10 3(?) *he pa* 3 *diva* [*dasame?*]
5. *amacasa* [*bhū*]*miveśo* [*dhamena*]
30 6. *thāpito.*

Success. In the 13th(?) year of the king *svāmin śrī*-Caḍasāta, the son of Vasiṭhī, in the third fortnight of winter, on the tenth(?) day, the earth-dwelling of the minister was rightly established.

35 The term *bhūmiveśa* is not known from other sources. I have asked Mr. Rea if the wells found by him can be graves, and he thinks that quite possihle. It is however hetter to suspend judgment till the site has been excavated.

The inscription here mentioned has heen found in the Goda-
40 vari District, and as far as I know, all the coins of Caḍasāta have heen discovered in the same neighbourhood. It, therefore, seems necessary to infer that he belonged to the eastern branch, and we have no indication that he ever ruled in the western Āndhra country.

Sten Konow.

Die Sāṃkhyasūtras. — R. Garbe hat bewiesen, daß die Sāṃkhyasūtras ein modernes Werk sind (die Sāṃkhya-Philosophie S. 69f.; Sāṃkhya und Yoga — im Grundriß — p. 8). Ich glaubte annehmen zu müssen, daß es zwar eine moderne Kompilation, aber mit Benutzung alter Bestandteile sei (Gött. gel. Anz. 1895, S. 210f.). 5 Ein Argument zur Entscheidung der Frage, und zwar zu Gunsten der Garbe'schen Ansicht, läßt sich der Upamitibhavaprapañcā kathā, welche von Siddharṣi 906 n. Chr. vollendet wurde, entnehmen. Ich lege dasselbe im Folgenden vor.

Im 4. Prastāva seines Werkes gibt Siddharṣi eine Skizze der 10 sechs Darśanas. Das Nyāyasystem beschreibt er durch möglichst wörtliche Anführung der wichtigsten Sūtra, ebenso das Vaiśeṣikasystem, wobei jedoch einige Definitionen aus dem Praśastapāda Bhāṣya gegeben werden. An dritter Stelle steht der Sāṃkhyadarśana-saṃkṣepārtha. (S. meine Ausgabe in der Bibl. Ind., S. 667.) 15 Obschon nun die einzelnen Sätze genau wie Sūtras aussehen, ist doch kein einziger in den Sāṃkhyasūtras enthalten. Wir müssen nun folgendermaßen schließen. Hätte ein Sāṃkhyawerk in Sūtras vorgelegen, so würde Siddharṣi es sicher benutzt haben, wie er es beim Nyāya und Vaiśeṣika getan hat. Wären ferner die Sāṃkhya- 20 sūtras mit Benutzung eines älteren Sūtrawerkes entstanden, so würden sicher einige der grundlegenden Sätze aus diesem in jene übergegangen sein und sich bei Siddharṣi finden. Da dies aber nicht der Fall ist, so sind auch die zu diesem Schluß führenden Voraussetzungen wenigstens unwahrscheinlich. 25

Siddharṣi hat also wohl jene Sūtra-ähnlichen Sätze selbst gebildet, wobei er einigemale Haribhadra's Ṣaḍdarśanasamuccaya benutzt hat, wie man sich durch Vergleichung der vorzüglichen von Dr. Suali besorgten Ausgabe dieses Werkes in der Bibl. Ind. überzeugen kann. 30

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch erwähnen, daß das von Garbe in der Preface p. VIII zu Sāṃkhya Sūtra Vṛtti angeführte Indizium für das Alter Aniruddha's, nämlich Aniruddha's Benutzung des Wortes *vyatibheda* in *utpalapatraśatavyatibhedavat*, das erst aus dem Sāhitya Darpaṇa bekannt war, hinfällig ist; denn derselbe 35 Ausdruck *utpaladalaśatavyatibhedavat* findet sich schon im Nyāyavārtika p. 37 der Ausgabe in der Bibl. Ind. und geht also in das 6. Jahrhundert zurück.

Hermann Jacobi.

Zu Suttanipāta 440. — Der Bodhisattva, Māra's Versuchungen zurückweisend und zum Kampf gegen seine Heerschaaren 40 entschlossen, sagt:

esa muñjaṃ parihare dhir atthu idha jīvitaṃ |
saṃgāme me mataṃ seyyo yañ ce jīve parājito ||

Ich wiederhole hier nicht, was der einheimische Kommentar, Windisch, Māra und Buddha, 17f., ich, ZDMG. LII, 663 Anm. 45

über die schwierigen drei ersten Worte gesagt haben. Zuletzt hat sich mit ihnen Pischel in seinem inhaltreichen Aufsatz „Ins Gras beißen“, Berl. Sitzungsber. 1908, 459 ff., beschäftigt[1]). Er übersetzt: „Ich verschmähe das Schilfrohr“; es handle sich um „das 5 Bild des Kriegers, der sich in Lebensgefahr des Schilfrohrs zur Rettung bedient“ (nämlich als Zeichen, daß er um sein Leben bittet).

Mir scheint für die Erklärung der Worte den Weg zu zeigen, daß die beiden charakteristischen Elemente der Stelle, *pari-hṛ* und *muñja*, in vedischen Texten mehrfach nebeneinander erscheinen, 10 stehend genug, um diesen Parallelstellen entscheidendes Gewicht zu verleihen. Ich führe an:

Gobhila II, 10, 37 *triḥ pradakṣiṇaṃ muñjamekhalāṃ pariharan.*
Kātyāyana Śraut. II, 7, 1 *muñjayoktreṇa trivṛtā pariharati.*
Vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 59, Anm. 5.
15 Śatapatha Brāhm. III, 2, 1, 10 *atha mekhalāṃ pariharate.*
§ 13 *muñjavalśenānvastā bhavati.* § 14 *tāṃ pariharate.*

Die Sammlung würde sich wohl leicht vermehren lassen. Aber schon diese Stellen scheinen mir genügend zu erweisen, daß es sich im Suttanipāta um einen *muñja*-Gürtel handelt, und daß *pari-hṛ* 20 nicht „vermeiden“, „verschmähen“, sondern „(den Gürtel) umlegen“ bedeutet.

Der umgelegte Gürtel konnte dem Umgürteten mystische Kraft mitteilen. Die untereinander eng verwandten, aus dem profanen Dasein mystisch herausgehobenen Zustände des Brahmanenschülers 25 und des Opferers resp. seiner Gattin wurden eingeleitet u. A. durch Umlegen eines Gürtels, der am Schlusse der weihevollen Zeit abgenommen bezw. zur Tilgung des ihm innewohnenden Fluidums ins Wasser geworfen wurde[2]). Noch näher an die im Suttanipāta vorliegende Situation führt heran, daß es für Abhicārahandlungen eine 30 Dīkṣā gibt, bei der ein Haupttritus darin besteht, daß der Verrichter des Zaubers sich einen Gürtel umbindet (Kauśika Sūtra 47, 14 ff., Caland, Altindisches Zauberritual 160 ff.), welcher im zugehörigen Atharvantext (Av. VI, 133, 2) als *ṛṣīṇām āyudham*, als *vīraghnī* bezeichnet wird; der Zaubernde sagt in Bezug auf diesen Gürtel 35 und auf seinen Feind *anáyainaṃ mékhalayā sināmi.* Es wäre von Interesse, die Rolle des Gürtels sowie die des Schilfgrases (*muñja*) im indischen Glauben weiter zu verfolgen. Für jetzt unternehme ich das nicht und begnüge mich, die hier betrachteten drei Worte, die der Bodhisattva spricht, zu paraphrasieren: „Möge 40 er (Māra) immer seinen Muñjagürtel umnehmen, der im bevorstehenden Kampf ihm Sieg bringen soll“.

H. Oldenberg.

1) S. dort auch die Lesarten von Lalitavistara und Mahāvastu.

2) Über Verwandtschaft der Geweihtheit des Opferes und Schülers siehe meine „Religion des Veda“ 409. Die Zeugnisse der Ritualliteratur über die Umgürtung und das Abtun des Gürtelzaubers sowie die Sprüche über die Zauberkraft des Gürtels dürfen als bekannt vorausgesetzt werden.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Echos d'Orient. 11e année, no. 71: Juillet 1908; no. 72: Sept. 1908. Paris.

Rivista degli studi orientali. Anno I. — Vol. I. Fasc. 3. 4. Roma: E. Loescher & C., Lipsia: O. Harrassowitz, 1908.

*Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. III, Fasc. I. Paris: P. Genthner, London: Luzac and Co., Leipzig: O. Harrassowitz, 1908. 479 S., 7 Taf. 22 *fr.*

**Brockelmann, Carl* — Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. In zwei Bänden. I. Band: Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther & Reichard, 1908. XV, 665 S. gr. 8°. 32, geb. 34,50 *M.*

**Brockelmann, Carl* — Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. (Porta Linguarum Orientalium XXI.) Berlin, Reuther & Reichard, 1908. XII, 314 S. 8 *M.*

L'Astrologie Chaldéenne. Fasc. 3. Le Livre intitulé «*enuma* (*Anu*) ilu *Bêl*» publié, transcrit et traduit par *Ch. Virolleaud.* Texte cunéiforme, Ishtâr. Paris, P. Geuthner, 1908. 66 (+ 2) S. gr. 8°.

The Book of Exodus with Introduction and Notes by *A. H. Mc Neile.* London, Methuen & Co. (1908). (In: Westminster Commentaries, ed. by *Walter Lock.*) CXXXVI, 247 S. 10 *s.* 6 *d.*

Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan. Tannaitischer Kommentar zu den Vorschriften über den Bau des Heiligtumes . . . Kritisch beleuchtet und erläutert von *M. Friedmann.* (In: XV. Jahresbericht d. israel.-theolog. Lehranstalt in Wien f. d. Schuljahr 1907/1908.) Wien 1908. V, 98 S.

Thomsen, Peter — Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet. I. Band: 1895—1904. Leipzig u. New-York, Rud. Haupt, 1908. XVI, 204 S.

Rosanes, Salomon A. — Geschichte der Juden in Türkei [sic] vom Jahre 1300 —1520 nach gedruckten und handschriftlichen Quellen, nebst einem Verzeichnisse der hebr. Bücher, welche bis 1520 in der Türkei gedruckt wurden, von *N. Porges* mit Ergänzungen von *A. Marx* und vom Verfasser. (Hebräisch.) Husiatyn, in Komm. bei L. Schwager & D. Fränkel. 1907. 234 S. 6 *M.*

Studia Syriaca. Fasc. II. Apocryphi Hypomnemata Domini Nostri seu Acta Pilati antiqua versio syriaca quam nunc primum edidit latine vertit atque notis illustravit *Ignatius Ephraem II Rahmani* patriarcha Antiochenus Syrorum. Typis patriarch. in Seminario Scharfensi in Monte Libano. MCMVIII. 23, 38 S. (Zu beziehen durch O. Harrassowitz, Leipzig.)

*The Naḳā'iḍ of *Jarīr* and *al-Farazdaḳ* edited by *Anthony Ashley Bevan.* Vol. II. Part I. P. ٥٤٩—٧١٨ + VI S.

Sechster Band des Kitâb Baġdâd von *Aḥmad ibn abî Tâhir Taifûr.* Herausgegeben und übersetzt von *H. Keller.* I. Teil: Arabischer Text. Leipzig, O. Harrassowitz, 1908. 382 S. autogr. 12 *M.*

Armbruster, C. H. – Initia Amharica. An Introduction to spoken Amharic. Part I. Grammar. Cambridge, University Press, 1908. XXIV, 398 S. 12 *s. net.*

Acta martyrum. Ediderunt [et] interpretati sunt *I. Balestri* et *H. Hyvernat.* (Corp. script. christ. orient. — Spriptores coptici, ser. III, t. I, I.) Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1907 u. 1908. 252 u. 152 S. 13,20 + 6 *M.*

Charpentier, Jarl – Studien zur indischen Erzählungsliteratur. I. Paccekabuddhageschichten. (Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi, Språkvetenskap . . . 4.) Upsala 1908. IX, 174 S.

Bacher, Wilhelm – Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. (Sonderausg. a. d. Jahresber. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest f. d. Schuljahr 1908/9.) Strassburg i. E., K. J. Trübner, 1908. S. 125—206. 1,80 *M.*

Gibb, E. J. W. – A History of Ottoman Poetry. Vol. V. Edited by *Edward G. Browne.* London, Luzac & Co., 1907. VIII, 251 S. 15 *s net.*

Hellenismus. Monatliches Organ des griechischen National-Vereins „Hellenismos" hrsg. von den in Deutschland und Oesterreich lebenden Griechen. Verantw. Redakteur *S. Moraïtis.* 1. Jahrg., 1. Heft. Leipzig, G. Kreysing, 1908. Abonnement jährlich 6 *M.*

Kasasis, Neokles – Griechen und Bulgaren im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Autoris. Übersetzung. Leipzig, B. Liebisch, 1908. 139 S.

Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. (Seconde série.) Par *Edouard Chavannes.* Extrait du « *T'oung-pao*», Série II, Vol. IX, No. 3. Leiden, E. J. Brill, 1908. 134 S. u. 30 Taf.

The Journal of the Siam Society. Vol IV. (Part I. II. III.) Bangkok 1907. (Leipzig: O. Harrassowitz.) Jahrg. 25 *M.*

Bingham, Hiram – A Gilbertese-English Dictionary. Boston, American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1908. VIII, 179 S.

Abgeschlossen am 5. XI. 1908.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch,** Dr. **Praetorius,**
in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Zweiundsechzigster Band.

IV. Heft.

Leipzig 1908,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft IV.

Beilage: Prospekt über „Anthropos", Illustrierte Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Zur Beachtung.

Mit dem 1. Januar ds. ist die im letzten Redaktionsbericht (oben S. LIV f.) angekündigte Änderung in der Redaktion unserer Zeitschrift in Kraft getreten. Manuskripte und Mitteilungen für die Zeitschrift können künftig nach Belieben entweder, wie bisher, an den verantwortlichen Redakteur, Professor A. Fischer, oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer unserer Gesellschaft, Professor E. Windisch, Professor F. Praetorius und Professor E. Hultzsch, eingesandt werden.

Der geschäftsführende Vorstand.

Berichtigung.

Herr Professor Nöldeke wünscht den Passus des letzten protokollarischen Berichts „Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. Erman, Nöldeke . . . .“ (oben S. XLV) dahin berichtigt zu sehen, daß er am 8. Mai 1908 aus dem Vorstand ausgetreten sei.

Der geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten
ab 1908:

1415 Herr Mohammad Musharraf-ul Hakk, stud. phil. in Halle a/S., Hedwigstr. 9 II, und

1416 Herr Kurt Wulff, Assistent am Thesaurus Linguae Latinae, in München-Nymphenburg, Romanstr. 99;

ab 1909:

1417 Herr Gymnasiallehrer Dr. Paul Büchler, z. Z. in Halle a/S., Wilhelmstr. 43,

1418 Herr Dr. Nikolaus Rhodokanakis, Prof. a. d. Univ. Graz, Mandellstr. 7, und

1419 Herr Dr. Hans Untersweg in Graz, Landesbibliothek.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:
Herrn Prof. Dr. Paul Horn in Straßburg i/Els., † 11. Nov. 1908, und
Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Richard Pischel, † 26. Dez. 1908 in Madras.

Ihren Austritt erklärten die Herren Dr. Carl von Arnhard und Prof. Dr. Weymann.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Senator Dr. Otto Donner in Helsingfors, Norra Kajen 12,
Herr Prof. Dr. J. Flemming in Friedenau b. Berlin, Goßlerstr. 9,
Herr Liz. Dr. Paul Kahle in Halle a/S., Gr. Brunnenstr. 27 A I,
Herr Dr. Sten Konow in Kristiania, Valkyriegate 7,
Herr Prof. Dr. Heinrich Lüders in Kiel, Reventlow-Allee 28,
Herr Prof. Dr. C. A. Nallino in Palermo, Via Catania 3,
Herr Dr. phil Schulim Ochser in Berlin, O 34, Wilhelm Stolze-Str. 20 I,
Herr Dr. Carl Philipp in Berlin, SW 61, Teltower Str. 22,
Herr Dr. Gustav Rothstein in Friedenau b. Berlin, Handjerystr. 39,
Herr Prof. Dr. P. N. Schlögl in Wien, XVI/2, Gersthoferstr. 117,
Herr Prof. Dr. Friedrich Schwally in Gießen, Alicenstr. 6,
Herr Botschaftsattaché Dr. jur. von Wesendonk, 9 Carlton House Terrace, London, SW,
Herr Liz. Dr. Gustav Westphal in Marburg, Barfüßertor 21,
Herr Hofrat Prof. Dr. E. Wilhelm in Jena, Löbdergraben 25 III, und
Herr Dr. A. S. Yahuda in Berlin, N 24, Artilleriestr. 14.

Verzeichnis der vom 8. Okt. 1908 bis 9. Jan. 1909 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 100. Catalogne of the Library of the India Office. Vol. II. — Part V. Marathi and Gujarati Books. By J. F. *Blumhardt*. London 1908.
2. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XIX, Nos. 7—8, July—August. 9—10, Sept.—Oct., 1908. London.
3. Zu Ae 8. 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXVI. No. 2. Leipzig 1908.
4. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMVIII-ra. [Budapest] 1908.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1908. Heft 5. Berlin 1908.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 4—6. Roma 1908.
7. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCV. 1908. Rendiconto dell' adunanza solenne del 7 giugno 1908. Vol. II. Roma 1908.
8. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Sechzigster Band. 1908. I—III. Leipzig 1908.
9. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Ve Série. Tome XXV. 1906. VIe Série. 1907. 1908. No. 13. 14. 15. 16. 17. 18. St.-Pétersbourg 1907. 1908.
10. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Vol. VIII. No. 7. St.-Pétersbourg 1908.
11. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2567—68 (1907—1908). Tōkyō 2568 (1908).
12. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből ... Szerkeszti *Szinnyei* József. XIX. kötet. 10. szám. XX. kötet. 1—7. szám. Budapest 1907—1908.
13. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXVII, 3—4. Budapest 1907.
14. Zu Ae 196. *Szily*, C. [jetzt G. *Heinrich*], Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1907. Budapest 1908.
15. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses ... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IX. No. 2—3. Louvain 1908.

16. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVII. No. 189. May—August, 1908. Philadelphia 1908.
17. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1907. Volume XXXVIII. Boston, Mass.
18. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VIII, no. 1—2. Hanoi 1908.
19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1908. London.
20. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome XI. No. 1. Paris.
21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairût. XI. 1908. No. 10. 11.
22. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold *von Lichtenberg*. 1. Band. 2. Heft. Leipzig 1907.
23. Zu Bb 825. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang XI. Berlin 1908.
24. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali ... Anno II. Volume II. Fasc. primo. Roma—Lipsia 1908.
25. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. IX. No. 4. Leide 1908.
26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundsechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1908.
27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XXII. Band. Heft III. Wien 1908.
28. Zu Bb 1118. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Herausgegeben von ... Eduard *Sachau*. Band II. 2. Auflage. Berlin 1908.
29. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XIX. Lévi, Le Népal. Vol. III. — Tome XXIV. *Mahler*, Ed., Études sur le Calendrier Égyptien. Traduit par Alexandre *Moret*. Paris 1907. 1908.
30. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. III. Avadānaçataka II, 1. 2. IV. Mūlamadhyamakakārikās V. — IX. Madhyamakāvatāra 1. 2. St.-Pétersbourg 1907. 1908.
31. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1908. 3. 13. Jahrgang. Berlin.
32. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. XII. Fasc. 2. 3. Upsala.
33. Zu De 4051. 4°. Le Recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail *el-Bokhâri*. Publié par Ludolf *Krehl*, continué par Th. W. *Juynboll*. Vol. IV (deuxième partie). Leyde 1908.
34. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending Wednesday, the 30st June, 1907. Wednesday, December 2, 1908.
35. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1908. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
36. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30st June, 1908. Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

37. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 25. Calcutta 1908.

38. Zu Eh 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th March 1908. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

39. Zu Eh 4068. 2°. Progress Report, Annual, for Epigraphy, for the year 1907—1908. Government of Madras. G. O., No. 574, 17th July 1908.

40. Zu Eh 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 2. Liverpool 1908.

41. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1908. No. 10. 11. 12. 1909. No. 1.

42. Zu Ef 275. *Petz*, Gedeon, Magyarországi Német Nyelvjárások. 5. 6. füzet. Budapest 1907. 1908.

43. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος τεταρτος, Τευχος α'.* Санктпетербургъ 1908.

44. Zu Fa 3263. Образцы народной литературы якутовъ. Собранные Э. К. *Пекарскимъ*. Выпускъ II. Санктпетербургъ 1908.

45. Zu Fa 4180. Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme herausgegeben von W. *Radloff*. IX. Theil. Mundarten der Urianchaier (Sojonen), Abakan-Tataren und Karagassen. Texte gesammelt und übersetzt von N. Th. *Katanoff*. St. Petersburg 1907.

46. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume V. Part I. II. III. Bangkok 1908. (Von der Siam Society.)

47. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 11. Viertes Heft. Leipzig 1908.

48. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-huitième année. Tome LVI, 2. 3. LVII, 1. Paris 1907. 1908.

49. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 11e année. No. 72. 73. Septembre. Novembre 1908.

50. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 4. Octobre 1908. Paris, Rome.

51. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome III (XIII). 1908. No. 3. Paris.

52. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno XXV. Settembre-Ottobre, Novembre, Dicembre, 1908. Firenze.

53. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXXII. Heft 1 und 2. Leipzig 1909.

54. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1908. Nr. 6.

55. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXX. Part 6. 7. London 1908.

56. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 303. 304. 305. VII. Band (Nr. 34. 35. 36.) Nr. 306. VIII. Band. (Nr. 1.) 1909.

57. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XII. 1908. Number 3. Norwood, Mass.

58. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XII. Septembre —Octobre 1908. Paris 1908.

59. Zu Nf 341b. 2⁰. Progress Report, Annual of the Archaeological Surveyor. Northern Circle. For the year ending 31st March 1908.

60. Zu Nf 343. 2⁰. Progress Report, Annual, of the Archaeological Surveyor, Punjab Circle [jetzt: of the Superintendent of the Archaeological Survey, Northern Circle], for the year ending 31st March 1908. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

61. Zu Nf 382a. 2⁰. Report, Annual, of the Archaeological Survey, Eastern Circle, for 1907—1908. Calcutta 1908.

62. Zu Nf 383. 2⁰. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey of Madras and Coorg [jetzt: ... Survey Department, Southern Circle] for the year 1907—1908. Madras 1908.

63. Zu Nf 384. 2⁰. Report, Annual, of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle, for 1907—08. Peshawar 1908.

64. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part V. January 1908. Calcutta.

65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества ... Томъ XLIII. 1907 г. XLIV. 1908 г. VII. VIII. IX. С.-Петерпургъ 1908.

66. Zu Oa 48. 8⁰. Записки Императорскаго [Русскаго] Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Томъ XXXIII. С.-Петербургъ 1908.

67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXII. No. 4. October, No. 5. November, No. 6. December, 1908. Vol. XXXIII. No. 1. January, 1909. London.

68. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 71. 72. Tunis 1908.

69. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1908. No. 7. 8. 9. 10. Berlin.

70. Zu Ob 2101. [*Hunter*:] The Imperial Gazetteer of India. Vol. V—XXIV. New Edition. Oxford 1908.

71. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVII, 1908. January to June. London.

72. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 28. Heft. Leipzig 1908.

73. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXV, Article 1—18. Tōkyō 1908.

II. Andere Werke.

12437. *Brockelmann*, Carl, Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil I. Hamburg 1908. (Vom Verfasser.) Ab 63. 4⁰.

12438. *Macfie*, R. A. Scott, Gypsy Lore. (SA. aus: The University Review, November 1908.) London 1908. (Von der Gypsy Lore Society.) G 150.

12439. Babyloniaca. Études de philologie assyro-babylonienne publiées ... par Ch. *Virolleaud*. Tome II. Fascicule 3. Paris 1908. Db I.

12440. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 315. Der Islam ... Leipzig 1908. Ac 183 v.

12441. *Gawroński*, Andrzej, Sprachliche Untersuchungen über das Mṛcchakaṭika und das Daśakumāracarita. (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Eb 3525 = Y 9. 8°.

12442. *Löbbecke*, Rudolf, Über das Verhältnis von Brāhmaṇas und Śrautasūtren. (Diss.) Leipzig 1908. (Von dems.) Eb 1412 = Y 9. 8°.

12443. *Sarfert*, Ernst, Haus und Hof bei den Eingeborenen Nordamerikas. (Leipziger Diss.) Braunschweig 1908. (Von dems.) Oe 2395. 4°.

12444. *Chauvin*, Victor, Charles Borromée Houry, orientaliste luxembourgeois. (Aus den Mélanges Godefroid Kurth.) Liége 1908. (Vom Verfasser.) Nk 436 = Y 2. 4°.

12445. *Kielhorn*, F., Grammatik der Sanskrit-Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von W. *Solf*. Berlin 1888. (Kauf.) Eb 1117.

12446. *Schuyler*, Montgomery, A Bibliography of the Sanskrit Drama . . . New York 1906. = Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. III. (Kauf.) Eb 745.

12447. *Steingass*, F., A comprehensive Persian-English Dictionary . . . London o. J. (Kauf) Ec 1558. 4°.

12448. *Tunkelo*, E. A., Alkusuomen genitiivi relatiivisen nimen apugloosana . . . Helsingissä 1908. (Von der Universitätsbibliothek in Uppsala) Fa 630. 4°.

12449. Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Publiées par K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, J. A. *Lundell*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. I. 1906. 1907, Fasc. 1. 2. Uppsala. (Von der Kgl. Univers.-Bibliothek Uppsala.) Bb 834.

12450. *Chauvin*, V., La philologie orientale. (A. aus: Le Mouvement scientifique en Belgique.) o. O. u. J. (Vom Verfasser.) Ad 17. 4°.

12451. *Becker*, C. H., Das Lateinische in den arabischen Papyrusprotokollen. (A. aus: Z. f. Assyr. Bd. XXII.) Strassburg 1908. (Vom Verfasser.) Bb 1338.

12452. Madhyamakāvatāra par *Candrakīrti*. Traduction tibétaine publiée par Louis de la *Vallée Poussin*. I. II. St.-Pétersbourg, 1907. 1908. = Bb 1190 (IX).

12453. *Hillebrandt*, Alfred, Über das Kauṭilīyaśāstra und Verwandtes. (SA. aus dem 86. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1908. (Vom Verfasser.) Eb 3017.

12454. *Hillebrandt*, Alfred, Zur Bedeutung von Gandharva. (SA. aus dem 84. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1906. (Vom Verfasser.) Eb 1260 = Y 9. 8°.

12455. *Hillebrandt*, Alfred, Tiere und Götter im vedischen Ritual. (SA. aus dem 83. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1905. (Vom Verfasser.) Eb 1396 = Y 9. 8°.

12456. *Planert*, W., Australische Forschungen. I. II. (A. aus d. Z. f. Ethnol. 1907, Heft 4 und 5; 1908, Heft 5.) [R.] Fc 75.

12457. *Kasasis*, Neokles, Griechen und Bulgaren im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Leipzig 1908. [R.] K 887.

12458. *Schaade*, Arthur, Die Kommentare des Suhailī und des Abū Ḏarr zu den Uḥud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām . . . (Diss.) Leipzig 1908. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) De 6593.

12459. *Griffini*, E., Intorno alle Stazioni lunari nell' astronomia degli Arabi. (A. aus: Rivista degli Studi Orientali, Vol. I.) Roma 1908. (Vom Verfasser.) De 12980 = Y 9. 8°.

12460. *Griffini*, E., Una nuova qaṣīda attribuita al Imru l'-Qais. (A. aus: Rivista degli Studi Orientali, Vol. I.) Roma 1908. (Vom Verfasser.) De 7632 = Y 9. 8°.

12461. *Zaidān*, Ǧirgī, Kitāb al-'arab qabla-l-islām. al-guz' al-awwal . . . Kairo 1908. De 11830.

12462. The Śāṅkhāyana Āraṇyaka with an Appendix on the Mahāvrata by Arthur Berriedale *Keith*. London 1908. = Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XVIII. [R.] Eb 1685.

12463. *Griffini*, E., I Manoscritti Sudarabici di Milano. Catalogo della prima collezione. I. (SA. aus: Rivista degli Studi Orientali, Vol. II.) Roma 1908. (Vom Verfasser.) Do 157

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Schluß.)

156 Wenn nach der Analogie vom Stock und Zuckerplätzchen sich eine bestimmte Sache von selbst ergibt, (so ist das die Figur) Arthāpatti (selbstverständliche Annahme).

[1])[Der Zustand von einem Stock und einem Zuckerplätzchen heißt *daṇḍāpūpikā*, gebildet mit dem Taddhita-Suffix *aka* f. *ikā* (*vuñ*) nach Pāṇ. V, 1, 133 *dvandvamanojñādibhyaś ca*, wobei das Wort nicht Vṛddhi nimmt als unter den *gaṇa pṛṣodarādi* fallend, wie in *ahamahamikā* usw.; so sagen einige. Andere aber erklären: *daṇḍāpūpikā* heißt diejenige Maxime, in welcher *daṇḍa* und *apūpa* vorkommen; wie *ahamahamikā*, in der Bedeutung „daß ich es vermöchte, daß ich es vermöchte!", ist es mit dem besitzanzeigenden *ka*, *ika* (*ṭhan*) gebildet (cf. Pāṇ. V, 2, 115 f.). Andere erklären, *daṇḍāpūpikā* sei „wie *daṇḍa* und *apūpa*", und nehmen nach Pāṇ. V, 3, 96 *ive pratikṛtau* das Suffix *kan* an].

Hier ergibt sich nämlich aus dem Benagen eines Stockes durch eine Maus als selbstverständlich, daß das bei jenem liegende Zuckerplätzchen (von ihr) gefressen worden sei; diese Maxime wird mit dem Namen *daṇḍāpūpikā* belegt. Und wie sich hier aus dem Benagen des Stockes das Fressen des Kuchens als selbstverständlich ergibt, ebenso folgt, wenn eine Sache eingetreten ist, eine andere Sache aus der Sachlage, die darin besteht, daß derselbe Modus 157 zugrunde liegt[2]): das ist Arthāpatti. Und das ist kein syllogistischer Schluß, weil die Gleichheit des Modus keine (tatsächliche) Verbindung (zwischen *hetu* und *sādhya*) ist, und ohne eine solche kein

1) Die eingeklammerte Stelle ist handgreiflich eine Glosse. Grammatische Erörterungen, dazu so lange, wirre und lahme, sind nicht in der Art unseres Autors; vollends vor der Sacherklärung ist sie nicht am Platze. Im Text verbessere *dvandva* für *daṇḍa*, *ahamahamikādāv* für *ahamahamityādāv*, *pratikṛtau* für *prakṛtau*.

2) D. h. nach demselben Grundsatz, nach dem die eine Sache konstatiert ist (*siddhi*), ist es auch die andere. Komm.

Schluß statthat. — Weil die Arthāpatti ein Modus der Exegeten ist, so wird sie wegen ihrer Gleichartigkeit mit diesem hier besprochen.

Die Arthāpatti ist nun zweifach, jenachdem aus etwas in 5 den Zusammenhang Gehörigem sich etwas nicht Hineingehöriges ergibt, oder umgekehrt. Erstere wie folgt.

„Auch dem Śiva vergingen mit Mühe jene Tage in Sehnsucht"
„nach Vereinigung mit der Tochter des Berges; welchen Sklaven"
„der Sinne sollten nicht jene Zustände erregen, wenn sie selbst"
10 „den HERRN beeinflussen?[1])"

Hier gehört das Erlebnis[2]) Śivas in den Zusammenhang und suggeriert ein solches der Menschen, das nicht in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich. Ein Beispiel der zweiten Art:

„Daß die Berge sich nicht beugen, wenn du Starkarmiger den"
15 „Bogen spannst, ist wunderbar. Was soll man reden von jenen"
„elenden Krähen, die Feinde heißen?[3])"

Hier gehört der Vorgang mit den Bergen nicht in den Zusammenhang und er suggeriert den mit den Feinden, der in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich.

20 Zuweilen wird der Grund für die Gleichheit des Modus durch ein Wortspiel angedeutet, z. B.:

„Sein Schmuck ein furchterregender Menschenschädel, seine"
„Gesellschaft Bhṛṅgin mit dem zerfallenen Leibe[4]), seine Habe ein"
„einziger alter Stier: das ist der Zustand selbst des Śiva, des Herrn"
25 „aller Götter, obschon die Mondsichel auf seinem Haupte thront"
„(wenn das Schicksal widrig ist über unserem Haupte), was be-"
„deuten dann wir Armen!"

Hier ist in *vidhau vakre* ein Wortspiel. Aus dem nicht in den Zusammenhang gehörigen Vorgang mit Śiva ergibt sich die in 30 den Zusammenhang gehörige andere Sache.

Der Gegensatz von zwei gleichmächtigen Sachen ergibt die Figur Vikalpa (Alternative). 15

Wenn zwei einander widersprechende Sachen, die, weil von derselben Berechtigung, gleich mächtig sind, bei ein und derselben 35 Gelegenheit Anwendung (oder Zulassung) gleichzeitig fordern, Gleichzeitigkeit aber wegen ihres gegenseitigen Widerspruchs nicht möglich ist, so ist das ein Vikalpa (Alternative).

Schön ist er, wenn sich unter ihm eine Ähnlichkeit verbirgt. Z. B.: „beugt die Häupter oder die Bogen (beim Spannen derselben), 40 legt an eure Ohren meine Befehle oder eure Bogensehnen" usw.[5]). Hier liegt bei dem von gegnerischen Königen auszuführenden Beugen

1) Kum. Sambh. VI, 95.
2) Lies *vṛttāntaḥ* für *vṛttaḥ*.
3) Harṣac. 7. U. (p. 202).
4) Lies *viśīrṇāṅgo* mit Kāvyapradīpa p. 348.
5) Harśacarita N. S. P. ed. p. 194.

der Häupter und Bogen die gleicbe Berechtigung vor. Auch Frieden und Krieg sind bier in derselben Reihenfolge gleichberechtigt, da binsichtlich des gegnerischen Königs jeder von beiden ausschließliche Beachtung beansprucht. Und da nun die beiden (Frieden und Krieg) einander widersprecben, so können jene beiden (Beugen der Häupter und Bogen) nicht gleichzeitig stattfinden[1]). Es kommen aber (Frieden und Krieg) hier gleicbzeitig in Betracht, weil eine andere Eventualität undenkbar ist. Es liegt also hier ein richtig begründeter Vikalpa vor. Da in dem Beugen die Ähnlichkeit jener beiden liegt, so ist es auch eine poetische Figur[2]). Und ebenso muß man es sich bei „legt an eure Ohren“ und in andern Fällen zurecbtlegen.

Und da diese Figur eine Ähnlichkeit in sich birgt, so erscheint sie zuweilen mit Benutzung des Wortspieles z. B.:

9 „Die Blicke in Liebe Ergebener entzückend, mit dem blauen“ „Lotus wetteifernd, von den der Versenkung obliegenden zum Objekt“ „der Meditation gemacht zur Erlangung des Heils (bezw. des Er-“ „wünscbten[3])), ein Schatzhaus der Schönbeit, Gefallen den Augen“ „der Lakṣmī bereitend, möge das Augenpaar oder der Leib Hari's“ „euch des Weltlebens Leid lindern[4])“.

Hier ist „das Augenpaar oder Leib“ eine Alternative, und da sie das Erhabenste sind, so kommt ihnen gleiche Berecbtigung zu[5]). Und hier steht das Wort „oder“ nicht im Sinne von „und“; denn wenn aucb dieser Ausweg an sich möglich wäre, so ist doch ein solcher Gebrauch den guten Dichtern fremd. Man könnte sagen: die Alternative berubt auf einem Gegensatz; wie ist aber hier ein Gegensatz? Das trifft nicbt zu. Da die Augen zum Leib gehören, so dürfen sie nicht besonders genannt werden, oder wenn sie genannt werden, so gibt das eine Rivalität zu erkennen, und Rivalität ist Gegensatz. Denn wenn man den Sinn so faßt: die beiden Augen oder der ganze Leib, dann ist der Gegensatz deutlicb zu seben. Hier ist die Alternative mit einem Wortspiel verquickt, weil Genus und Numerus bier doppelsinnig erscbeinen.

Somit ist die Figur Vikalpa das Gegenteil vom Samuccaya; und es ist zu bemerken, daß diese von früberen Autoren in ihrer

1) Ich übersetze, als wenn im Texte stände etwa *yugapatpravṛttyasambhavaḥ*. Die Lesart der Ausgabe *pravṛttim* ist sinnlos, und scheint die Stelle verderbt.

2) Denn ohne diesen Zug der Ähnlichkeit, wodurcb die beiden Dinge in Vergleich treten, läge nur eine Redefigur vor, wie z. B. in Bhartṛhari Nītiś. 74 *nindantu nītinipuṇāḥ*.

3) *nīte hita*° auf *netre*, *nītā ihita*° auf *tanus* bezogen.

4) Von Amṛtadatta cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakoṣa (Sitzungsber. Ak. d. W., Wien CXLI) p. 38. JRAS. 1894, p. 649, 1897, p. 283.

5) Jagannātha, Rasagaṅgādhara p. 488 f., verwirft die technische Erklärung unseres Autors und nimmt *vā* im Sinne von *iva*.

Besonderheit nicht erkannte Figur (von uns zuerst)[1]) hier dargestellt worden ist.

Die Gleichzeitigkeit von (mehreren) Eigenschaften bezw. Tätigkeiten heißt Samuccaya (Kumulierung).

Das gleichzeitige Vorhandensein von Eigenschaften wie Reinheit usw., desgleichen von Tätigkeiten ist die Figur Samuccaya. Er stellt sich dar als das Gegenstück zum Vikalpa. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Schar aller deiner Feinde zersprengend wurde dein Heer“ „hier flugs heiter und finster wurden, o König, die Antlitze der“ „Bösen[2])“.

„Diese schwer zu ertragende Trennung von der Geliebten traf“ „plötzlich ein und es mußten die Tage angenehm werden durch“ „ihre Kühle infolge des Heraufziehens frischer Wolken[3])“.

Diese Beispiele zeigen den Samuccaya auf zwei getrennte Subjekte verteilt, er kommt aber auch so vor, daß er in einem Subjekt seinen Sitz hat. Z. B.:

„Was sie, in ihrem Herzen den von dir zugefügten frischen“ „Stachel, genannt Liebe, tragend in ihrem Schmerze tut, das ver-“ „nimm, o Guter: sie liegt darnieder, verdorrt, vergeht, schwatzt“ „allerlei, verwelkt, zittert, taumelt, wälzt sich, schwindet dahin,“ „fällt um, kommt wieder zur Besinnung und geht aus den Fugen.[4])“

Ein ähnliches Beispiel wäre auch für den Samuccaya von Eigenschaften zu geben.

Einige sagen, daß der Samucca nicht nur entweder von Eigenschaften oder von Tätigkeiten auftrete, sondern auch von beiden zusammen; z. B.:

„Niedergeschlagen, zusammengekniffen, himmelnd, lachend, aus-“ „drucksvoll, halbgeschlossen, geöffnet, sich erweiternd, huldvoll,“ „geschlossen, verliebt, zitternd, stier, mit erhobener Braue, unstet,“ „schielend, weitoffen, ... und tränenerfüllt ist unter dem Ein-“ „fluß des Affektes ihr Auge, das eine immer anders tätig als das“ „andere[5])“.

Hier sind *ākekara* usw. Eigenschaftswörter, *nyañcat* usw. Tätigkeitswörter; hier ist also die Gleichzeitigkeit von Eigenschaften sowohl als von Tätigkeiten in Kombination. In *prasādi, saprema* usw. ist nach dem Grundsatz, daß in Kompositen und Wörtern, die mit

1) Der Komm. sagt: *anenāsya granthakṛdupajñatvam eva darśitam.* Diese Figur findet sich daher noch nicht im Kāvyaprakāśa, sie wird aber ebenso definiert von Jayadeva, Candrāloka V, 96.

2) Rudraṭa VII, 28.

3) Vikramorvaśī 73 (IV, 6).

4) Ind. Sprüche 4460.

5) Bālarāmāyaṇa II, 19. Ob ich alle Attribute richtig wiedergegeben habe, sei dahingestellt. *majjattaraṅgottaram* verstehe ich nicht. Lies *kampram, udbhrū* mit dem Text der Ausgabe.

Kṛt- bezw. Taddhita-Suffixen gebildet sind, die Verbindung ausgedrückt sei, die Verbindung ausgesprochen, und insofern sie etwas Abgeschlossenes[1]) ist, (bedeuten jene Wörter) Eigenschaften, darum findet wegen des Eigenschaftwortes Gleichzeitigkeit der Eigenschaften statt. 5

161 So ist dieser Samuccaya dreifach. Nachdem der eine in drei Arten zerfallende Samuccaya definiert worden ist, wird jetzt der zweite definiert:

Und wenn, obschon ein Ding als Ursache des Erfolges da ist, (auch) ein anderes denselben bewirkt, 10

so ist das ein Samuccaya. Wenn ein Ding als Ursache der Vollendung irgend einer Aufgabe auftritt, dann auch ein anderes mit jenem konkurrierend die Vollendung herbeiführt, so ist das ein anderer Samuccaya. Und derselbe ist nicht in der Figur Samādhi eingeschlossen; wo nämlich das eine Ding schon an sich vollständig 15 genügt, um den Zweck zu erreichen, das andere sich aber unversehens behufs desselben Zweckes einstellt, für diesen Fall wird der Samādhi gelehrt werden. Wo aber viele Ursachen sich zusammen einstellen wie Tauben auf der Tenne, da liegt unser Samuccaya vor. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren. 20 Dieser unser Samuccaya hat drei Formen: das Zusammenkommen von guten, von nicht guten, von zugleich guten und nicht von guten Dingen. Etwas Gutes i. e. Vorzügliches mit einem hinzukommenden Guten i. e. Vorzüglichem verbunden z. B.:

„Makelloses Geschlecht, hehre Gestalt, gründlich gebildeter" 25
„Geist, hinlängliche physische Kraft, glänzender Reichtum, unge-"
„schmälerte Macht: das sind wahrhaft herrliche Gaben; durch sie"
„verfallen die Menschen leicht in Hochmut; für dich aber, o König,"
„sind eben dieselben Zügel[2])".

162 Hier findet eine Komplikation der Makellosigkeit des vorzüg- 30 lichen Geschlechtes mit anderen vorzüglichen Dingen wie Gestalt usw. statt, von denen jedes für sich Hochmut zu erzeugen imstande (ist und) als mit jenem konkurrierend dargestellt wird.

„Amors Pfeilen nicht zu wehren, der Liebste fern, das Herz"
„voll Sehnsucht, die Liebe tief, die Jugend grün, das Leben zäh," 35
„die Familie ehrbar, unser Geschlecht so schwach, die Jahreszeit"
„der Liebe hold, das Schicksal hart, die Freundinnen nicht gewandt:"
„wie kann ich eine so niederträchtige Trennung tragen![3])"

Hier findet eine Komplikation der Pfeile Amors, die wegen ihrer Unwiderstehlichkeit etwas Schlimmes sind, mit andern Dingen 40 von gleichem Charakter wie Ferne des Geliebten usw. statt. Wenn auch die frische Jugend usw. an sich etwas Gutes ist, so ist sie

1) *siddha* im Gegensatz zu *sādhya*.

2) Cf. Sbh. 2507, wo die zweite Hälfte etwas anders lautet.

3) In den Anthologien wird diese Strophe dem Bhaṭṭa Śaṅkuka bezw. Śaṅkuka Mayūrasūnu zugeschrieben.

hier doch in ihrem Verhältnis zur Trennung als etwas Schlimmes anzusehen.

Ein zugleich Gutes und nicht Gutes mit einem ebensolchen verbunden:

„Der Mond am Tage fahl, eine Geliebte verblüht, ein Teich“
„der Seerosen bar, eines stattlichen Mannes Mund ohne Beredsam-“
„keit, ein Herr aufs Geld erpicht, ein Guter stets im Elend, ein“
„Schurke am Fürstenhof: das sind sieben Stacheln in meinem“
„Gemüt[1])“.

Hier ist der Mond an sich etwas Vorzügliches, aber wegen seiner Fahlheit am Tage etwas nicht Vorzügliches; darum findet hier die Komplikation eines zugleich guten und nicht guten Dinges mit andern von gleichem Charakter wie der verblühten Geliebten statt. Aber man darf *sadasadyoga* nicht so erklären, als ob in der Komplikation das eine Ding gut, das andere nicht gut wäre. Man könnte nun einwerfen: der Schurke am Fürstenhof ist etwas nicht Gutes, die übrigen Dinge aber sind (an sich) gut[2]); wie findet also hier die Verbindung des kumulierten Guten mit einem nicht Guten statt? Das trifft nicht zu. Denn „der Schurke am Fürstenhofe“ ist vielmehr ein Verstoß gegen die richtige Exposition[3]), bewirkt aber keine Schönheit, weshalb es hier nicht in Betracht kommt. Darum haben andere[4]) gesagt, daß in dergleichen Fällen der Sinnfehler *sahacarabhinna* vorliege. In unserem Falle hat man es so zu deuten, daß das Gute in dem Aufenthalt am Fürstenhofe, das Nichtgute in der Schurkigkeit liege. Es waren die Subjekte als gut, die Prädikate als nicht gut aufgeführt; hier aber (bei dem Schurken) verhält es sich anders; darum ist die Sache nicht ganz fehlerfrei. Warum ist hier nicht wie in dem vorausgehenden Beispiel: „Amors Pfeilen schwer zu wehren“ usw. die gleiche Verbindung von Gutem und nicht Gutem? Hier soll gesagt werden, daß etwas an sich Gutes nicht gut sei, dort daß es überhaupt nicht gut sei; das macht den Unterschied zwischen beiden aus. Darum wird hier auch alles zusammengefaßt mit den Worten: „das sind sieben Stacheln in meinem Gemüt“, weil das, was als schön in es eingedrungen ist, Schmerz verursacht. In der anderen Strophe aber (wird mit Worten:) „wie kann ich ertragen“ (alles zusammengefaßt) in dem Gedanken, daß jene Dinge in jeder Hinsicht nicht gut seien. So hat jede der drei Formen ihr abgegrenztes Feld.

W e n n d u r c h H i n z u t r e t e n e i n e r a n d e r n U r s a c h e e i n P r o d u k t l e i c h t z u s t a n d e k o m m t , s o i s t d a s S a m ā d h i.

Wenn die von jemand in Angriff genommene Aufgabe durch

1) Bhartṛhari Nītiś. 45, cf. Ind. Spr. 6434.
2) Lies *tu śobhanā iti*, wie auch aus dem Komm. erhellt.
3) *prakramabhaṅga.*
4) Kāvyaprakāśa VII, 9. Der genannte Fehler besteht darin, daß heterogene Dinge wie homogene behandelt werden.

das Hinzutreten einer andern Ursache leicht zustande kommt, so heißt das Samādhi wegen *samyag* (richtiger) *ādhāna* (Hervorbringung). Diese Figur wird unmittelbar nach dem Samuccaya wegen ihrer Ähnlichkeit mit ihm behandelt; ihre Verschiedenheit von ihm ist oben gezeigt worden. Beispiel: 5

„Als ich mich ihr zu Füßen werfen wollte, um ihren Zorn"
„zu besänftigen, da erhob sich glücklicherweise dienstfertig dieses"
„Donnergerolle[1]". •

Die Ursache für die beabsichtigte Besänftigung des Zornes ist 164 der Fußfall; um diese Aufgabe leicht auszuführen, wird eine andere 10 Ursache, das Donnergeroll, hinzugefügt; und daß das Ziel leicht erreicht werde, erhellt aus dem Worte „dienstfertig" (*upakārāya*).

Nachdem so die auf einem Prinzip der Satzökonomie[2]) beruhenden Figuren gelehrt worden sind, werden jetzt die auf einem Prinzip des praktischen Lebens beruhenden Figuren genannt. 15

Wenn bei der Unfähigkeit, den Gegner zu schädigen, ein ihm Angehöriger geschädigt wird, so heißt das Pratyanīka.

Wenn ein Schwacher seinem starken Gegner nichts anhaben kann und er dann, um ihm zu schaden, einen ihm angehörigen 20 Schwachen schädigt, so heißt das Pratyanīka. Das Substitut (*pratinidhi*) des Heeres (*anīka*) wird *pratyanīka* genannt. Wegen ihrer Ähnlichkeit damit heißt diese Figur Pratyanīka. Wie nämlich, wenn das Heer angegriffen werden soll, und, weil man dazu nicht imstande ist, etwas, das als dessen Substitut gelten kann, angegriffen 25 wird, ebenso wird hier, wo der Gegner besiegt werden sollte, ein ihm angehöriger Schwacher geschädigt; das ist die Bedeutung. Der Zweck ist, die Stärke als in dem Gegner liegend zu verherrlichen. Z. B.:

165 „Rāhu, unvermögend dem Viṣṇu etwas anzuhaben, in Feindschaft" 30
„ob der erlittenen Leibesstrafe, bedrängt noch jetzt eifrig den Mond,"
„dessen Form seinem lieblichen Antlitz ähnelt[3]".

Hier ist Rāhu gegenüber der HERR ein mächtiger Gegner, und der ihm kraft der Ähnlichkeit mit seinem Antlitz angehörige Schwache der Mond; aus dessen Schädigung erkennt man die Er- 35 habenheit des HERRN.

Wenn der Vergleichsgegenstand getadelt wird oder man ihn zum verglichenen Gegenstand macht, so ist das ein Pratīpa.

Wenn der Vergleichsgegenstand durch die Frage nach seiner 40 Berechtigung getadelt d. h. untersucht wird, sofern der verglichene Gegenstand das leisten kann, was der Vergleichsgegenstand leisten sollte, so ist das ein Pratīpa. Der verglichene Gegenstand wird

1) Kāvyādarśa II, 299.
2) Lies *vākya°* für *bāhya°*, cf. Note 5 zu S. 453 oben.
3) Śiśup. XIV, 78.

als *pratīpa* bezeichnet, weil er sich zu dem Vergleichsgegenstand gegensätzlich verhält. Wenn man einen Vergleichsgegenstand, der als solcher gang und gäbe ist, zum verglichenen Gegenstand macht, um ihn in der Achtung herabzusetzen, weil man einen andern (würdigeren) Vergleichsgegenstand aufstellen möchte, so ist das ein zweites Pratīpa, insofern auch hier der oben ausgesprochene Gesichtspunkt (für seine Benennung) zur Geltung kommt.

Der Reihe nach wie folgt:

(Die Beschreibung Śrīkaṇṭha's in Harṣac. p. 98): „wo das Auge der Frauen ihr angeborener Muṇḍamālā-Schmuck, die Kränze aus blauen Lotusblumenblättern aber nur eine Last war" usw. 166

[Oder wie in der Strophe (oben p. 149): „Als der Schöpfer dich, o König, der Schönheit Heim" usw. Oben wurde gezeigt, daß hier auch ein Yathāsaṃkhya vorliegt][1].

„Ei, komm doch, Schöne, leih dein Ohr, höre deine Schande:"
„mit deinem Antlitz, o Schlanke, vergleichen die Leute den Mond."

Hier wird der als Vergleichsgegenstand gang und gäbe Mond, um ihn herabzusetzen, zum verglichenen Gegenstand gemacht. Der Grund ist hier, daß man das Antlitz als Vergleichsgegenstand (d. h. daß mit ihm der Mond verglichen werde) hinstellen möchte.

Zuweilen ist eine geläufige Ähnlichkeit der Grund zur Herabsetzung, z. B.:

„Warum, Liebe, bist du so unerträglich stolz auf deine zwei" 167
„Augen? Sind denn nicht wie sie überall in den Teichen blaue"
„Lotusse?[2])"

Hier bewirkt die Aufstellung als Vergleichsgegenstand[3]) die Herabsetzung von etwas ganz Vorzüglichem[4]). Nach dieser Norm gilt als Pratīpa, wenn etwas wegen seiner ganz hervorragenden Eigenschaften nicht als verglichener Gegenstand fungieren kann, nun aber als Vergleichsgegenstand[5]) behandelt wird. Z. B.:

„Brüste dich nicht, liebes Hālāhala, du seiest Herr und Haupt"
„der Schlimmen: sind nicht deinesgleichen reichlich hier auf Erden"
„die Reden der Bösen?"

Hier wird das Hālāhala, dessen Fehler so groß sind, daß es als verglichener Gegenstand nicht gedacht werden kann, als Vergleichsgegenstand dargestellt.

Die Verdeckung einer Sache durch eine andere heißt Mīlita.

---

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Zusatz zu sein. Denn da die beiden Pratīpa's *kramena* belegt werden sollen, so hätte es keinen Sinn, zwei Beispiele für die erste Art anzuführen. 2) Rudraṭa VIII, 78.

3) Lies *upamānatvaprādurbhāva*, wie sich aus dem Komm. ergibt.

4) Nämlich: *netrayugalasya*, Komm.

5) Ich verändere hier den Text nach den zur Erläuterung des Beispiels gegebenen Worten. Dem Komm. scheint allerdings schon unsere entschieden verderbte Lesart vorgelegen zu haben.

Wenn ein Ding ein anderes durch eine ihm eigentümliche oder auch zufällige Eigenschaft verdeckt, dann wird das der Sache ent-
168 sprechend Mīlita genannt. Und das ist nicht die Figur Sāmānya. Denn diese besteht darin, daß wegen einer gemeinsamen Eigenschaft der Unterschied (zweier Dinge) nicht wahrgenommen wird; hier 5 aber wird ein Ding von geringerer Qualität durch eines von höherer in den Schatten gestellt. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren.

Durch eine dem Dinge eigentümliche Eigenschaft z. B.

„Die Augen in ihren Außenwinkeln unstet, beim Sprechen" 10 „liebliche, undeutliche Laute, der Gang schleppend und voll An-" „mut, das Antlitz äußerst lieblich: so präsentieren sich aus eigener" „Anlage die zarten Körper der Gazellenäugigen derart, daß hier" „die Wirkung des Rausches, obgleich er sich zeigt, nicht bemerkt" „wird". 15

169 Hier wird durch die Beweglichkeit der Augen, eine natürliche Eigenschaft, die durch die Wirkung des Rausches erzeugte Beweglichkeit der Augen verdeckt.

Durch eine zufällige Eigenschaft z. B.:

„Auch ein Kenner würde nicht bei deinen Feinden mit ihrem" 20 „zitternden, schauernden Leibe, da sie immer in Schluchten des" „Himālaya, besorgt vor deinem Hereinbrechen, willenlos leben, die" „Furcht erkennen können".

Die aus dem Aufenthalt in den Schluchten des Himālaya sich ergebende Kälte bringt als Akzidenz Zittern und Schauern („Gänse- 25 haut") hervor, welche die durch die Furcht bewirkten gleichen Symptome verdeckt. Und wegen des Verdeckens hat die Bezeichnung Mīlita statt.

Wenn eine in den Zusammenhang gehörige Sache mit einer andern wegen der Gleichheit der Eigen- 30 schaften durchaus gleich wird, (so ist das die Figur) Sāmānya.

Wenn eine in den Zusammenhang gehörige Sache mit einer nicht hinein gehörigen wegen des Besitzes gemeinsamer Eigenschaften als durchaus gleich d. h. wegen Nichtbemerkens des Unterschiedes 35 als wesenseins geworden, dargestellt wird, so ist das wegen des Besitzes gleicher (*samāna*) Eigenschaften die Figur Sāmānya. Und es ist das keine Apahnuti, weil nicht, indem etwas geschildert wird, es als etwas anderes dargestellt wird. Z. B.:

„Die Leiber mit Sandelpulver gepudert, mit blanken Perl-" 40 „schnüren geschmückt, die Gesichter leuchtend von schneeweißem" „Elfenbein-Ohrschmuck, in leuchtend reinen Gewändern: so gehen" „jetzt, da der Mond in weitem Glanze die Erde weißt, unbemerk-" „bar geworden, munter und sonder Furcht zu ihres Liebsten" „Wohnung die lockeren Mädel". 45

170 Hier wird die Nichtwahrnehmung der Verschiedenheit des

Mit-Sandel-pulver-gepudertseins usw. von dem Mondschein durch die Worte „unbemerkbar geworden“ angezeigt.

Unter Aufgabe der eigenen Eigenschaft Aneignung einer höheren (heißt) Tadguṇa.

Wo ein Ding von nicht hervorragender Eigenschaft sich diejenige eines ihm nahen vorzüglichen Dinges aneignet, da liegt die Figur Tadguṇa vor, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften in ihm sind“. Und das ist kein Mīlita. Denn in letzterem wird das in Rede stehende Ding als durch ein anderes verdeckt aufgefaßt, in unserer Figur aber wird das in Rede stehende Ding, dessen eigenes Wesen unverborgen bleibt, als durch die Eigenschaft eines andern koloriert aufgefaßt. Dadurch unterscheiden sich beide voneinander. Z. B.

„Wo (i. e. auf dem Aufgangsberge) die wie Bambus-“
„sprossen dunkeln (Smaragden) mit ihrem rings erstrahlenden Glanze“
„die Sonnenrosse, die durch die Morgenröte ihre Farbe verändert“
„hatten, zum Wiederannehmen ihres eigenen Glanzes brachten[1])“.

Hier eignen sich die Sonnenrosse die Farbe Aruṇa's an, und diese den Glanz der Smaragde; somit findet sich hier das Merkmal des Tadguṇa.

Wenn ein Ding, obschon Veranlassung dazu wäre, nicht sich den Eigenschaften (eines andern) angleicht, (so ist das die Figur) Atadguṇa.

Bei Gelegenheit des Tadguṇa wird dessen Gegenteil Atadguṇa besprochen. Hier wäre es berechtigt, daß ein Ding von minderer Eigenschaft sich diejenige eines vorzüglicheren auf Grund von dessen Nähe aneignete; wenn aber trotz der Veranlassung dazu, nämlich der Nähe des Dinges von hervorragender Eigenschaft, Nichtangleichung an dessen Wesen: die hervorragende Eigenschaft, d. h. Nichtnachahmung durch das Ding von minderer Eigenschaft stattfindet, so ist das die Figur Atadguṇa, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind“. Oder wenn Nichtangleichung an das Wesen eines hinzugezogenen Dinges (überhaupt) trotz der Veranlassung dazu statthat, so ist auch das ein Atadguṇa, so benannt weil „des hinzugezogenen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind“. Der Reihe nach wie folgt:

„Obschon du ein *dhavala*[2]) bist, o Schöner, so hast du doch“
„mein Herz gerötet (oder erobert); wenn auch aufgenommen in“
„meinem von Röte (oder Liebe) erfüllten Herzen wirst du, o“
„Liebenswürdiger, doch nicht rot (oder verliebt)[3]).“

„Das Wasser der Gaṅgā ist weiß, das der Yamunā rußfarbig:“
„in beiden tauchend, o Schwan, wird diese deine blendende Weiße“
„nicht erhöht und nicht vermindert[4])“.

1) Śiśup. IV, 14.
2) Ein Vorzüglicher (DK. V, 57 = *yo yasyāṃ jātāv uttamaḥ*) und „weiß“.
3) Hāla 667. 4) Ind. Sprüche 2101.

In dem ersten Beispiele wird der mit dem Ausdruck *dhavala* bezeichnete Geliebte trotz der Berührung mit dem sehr roten Herzen nicht, wie doch zu erwarten wäre, rot; es liegt also ein Atadguṇa vor. In dem zweiten tritt trotz der Berührung mit dem Wasser der Gaṅgā und Yamunā nicht deren Wesen ein; also durchaus Atadguṇa. Weil aber hier auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung kein Gewicht gelegt ist, so findet die Figur Viṣama darauf keine Anwendung.

172 Wenn aus einer Antwort die Frage erraten wird und wenn mehrmals eine unerwartete Antwort gegeben wird, (so ist das die Figur) Uttara.

Wo eine nicht ausgesprochene Frage aus der ausgesprochenen Antwort erraten wird, liegt ein Uttara vor; und das ist kein Anumāna, weil (die technischen Erfordernisse eines Schlusses wie) *pakṣadharmatā* usw. nicht gegeben werden. Und wo auf eine Frage eine unerwartete Antwort folgt, und zwar nicht nur einmal, weil uns das an sich keine Schönheit würde empfinden lassen, also wenn es mehrmals hintereinander gesetzt wird, da liegt ein zweites Uttara vor. Und das ist keine Parisaṃkhyā, weil es hier nicht darauf abgesehen ist, daß eins (das in der Antwort Gegebene) alles andere (als Antwort mögliche) ausschließe. Der Reihe nach, wie folgt:

„Da ich in unserem Hause allein als junge Frau bin und der"
173 „Hausherr verreist ist, wen kannst du hier um Herberge bitten!"
„Ist nicht meine arme Schwiegermutter blind und taub, du törichter"
„Wanderer?[1])"

„Was ist furchtbar? Der Gang des Schicksals. Was ein"
„Gewinn? Wenn jemand (unsere) Vorzüge anerkennt. Was Wonne?"
„Ein braves Weib. Was Leid? Die bösen Leute".

Im ersten Beispiel errät man aus der Antwort die Frage: kann ich hier Herberge haben[2])? Im zweiten wird paarmal nacheinander auf eine Frage eine Antwort gegeben, die unerwartet ist, weil man auf „Gang des Schicksals" usw. nicht so leicht verfällt.

Des weiteren werden Figuren definiert, bei denen es sich um das Verständnis eines verborgenen Sinnes handelt.

Wenn eine ganz feine Sache erkannt und dann kund getan wird, so (ist das die Figur) Sūkṣma.

Wenn eine feine, von Leuten mit grobem Verständnis nicht erkennbare Sache von Scharfsinnigen aus einer Gebärde oder dem Habitus erkannt wird und dies dann einem Schlauen kund getan wird, so ist das die Figur Sūkṣma. Aus einer Gebärde z. B.:

„Als die schlaue Dirne merkte, daß der Galan die Zeit zum"
„Stelldichein wissen wollte, schloß sie ihre Lotusblume, wobei ihr"
„lächelndes Auge ihm die Absicht verriet".

1) Rudraṭa VII, 41.

2) Sonderbar ist, daß der Text den Imperativ *dīyatām* hat, und der Satz doch als Frage bezeichnet wird.

Hier wird die auf die Zeit zum Stelldichein gerichtete Absicht durch die Gebärde des Galan wie Bewegung der Brauen erkannt und durch das zur Nachtzeit stattfindende Schließen der Lotusblume kundgetan.

5 Aus dem Habitus, z. B.: 17.

„Als eine sah, daß am Halse ihrer Freundin der Safran von einer“ „Reihe aus dem Antlitz geträufelter Schweißtropfen verwischt war,“ „da zeichnete sie lächelnd in ihre Hand die Figur eines Schwertes,“ „damit ausdrückend, daß die Schlanke wie ein Mann getan hatte“.

10 Hier wird aus dem Habitus, nämlich[1]) aus der von den Schweißtropfen bewirkten Verwischung des Safrans, *coitus inversus* erkannt und dadurch kundgetan, daß die dem Manne anstehende Schwertklinge in die Hand gezeichnet wird.

Wenn eine offenbar gewordene Sache verdeckt 15 wird, (so ist das die Figur) Vyājokti.

Wenn eine verborgene Sache aus irgendwelchem Grunde offenbar geworden, d. h. an den Tag gekommen ist und dann durch Vorschützen einer andern plausibeln Sache verdeckt d. h. geleugnet wird, so heißt die Figur Vyājokti, weil darin ein Vorwand (*vyāja*). 20 nämlich das Vorschützen einer andern Sache, ausgesprochen wird (*vacanam*). Z. B.:

„Schützen möge euch Śiva, wie er, verwirrt durch den Wonne-“ „schauer, der ihn beim Ergreifen der Hand der ihm vom Gebirgskönige“ „zugeführten Pārvatī überlief, und erregt über seine gestörte Hin-“ 25 „gabe an die ganze Handlung sagte: „ei wie eisig sind die Hände“ „des Schneeberges“, wobei ihn die Weiber Himavats, die Götter-“ „mütter und die Gaṇas verschmitzt ansahen“.

Hier wird die verliebte Empfindung, die der Wonneschauer usw. verriet, durch das Vorschützen von Kälte verleugnet. Wenn es auch 30 zunächst abgelehnt und dann durch die Erwähnung des Lächelns als offenbar geworden aufgezeigt wird, so wird doch bei der Darstellung unserer Figur nur die Ableugnung ins Auge gefaßt. [2])[„Ist nun nicht in der Stelle über die Apahnuti festgesetzt worden: wie

1) Der Text ist nicht in Ordnung; ich übersetze, als wenn *bhinnatvarūpeṇa* dastände. Obgleich diese Verbesserung für °*rūpabhinnena* als Konjektur gewagt ist, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß dem Sinne nach etwas derartiges im Text gestanden hat.

2) Die eingeklammerte Stelle halte ich für eine Glosse. Denn die beiden Arten der Apahnuti werden nicht in dem Abschnitt, der über die Apahnuti handelt, sondern in demjenigen über Śleṣa genannt. Zudem kann die Stelle auch inhaltlich nicht von unserm Autor herrühren. Denn welcher Autor würde eine solche Erklärung abgeben: oben habe ich etwas gesagt, und jetzt sage ich etwas dem Widersprechendes. Oben bin ich dem Udbhaṭa gefolgt, hier aber nicht! Der letzte Satz, den ich nicht zur Glosse rechne, würde in dem Zusammenhang, in dem er steht, ganz albern sein; denn er würde besagen: weil es eine Vyājokti gibt etc. Aber es sollte doch erst bewiesen werden, daß es eine gibt. Ihre Berechtigung ist aber vom Autor ausgesprochen. Denn *apalāpa* ist etwas anderes als *apahnava*. In dem Sinne sagt der Kommentar: „in der

die Ablehnung zum Zwecke einer Ähnlichkeit ein Apahnuti ist, so ist auch die Ähnlichkeit zum Zwecke einer Ablehnung eine Apahnuti? In der Vyājokti findet sich die letztere Art. Wie kann sie also hier als eine besondere Figur genannt werden". Ganz recht. Was an jener Stelle gesagt wurde, wurde auf Grund der Lehre Udbhaṭa's 5 gesagt. Denn nach dessen Ansicht gibt es keine Figur namens 175 Vyājokti.] Weil aber hier diese (d. h. die Ableugnung) da ist, so ist unsere Figur als eine besondere aufgeführt, da ja die Apahnuti etwas anderes ist.

Wenn ein in bestimmtem Sinne gesprochener 10 Satz durch Betonung oder Śleṣa in anderem Sinne genommen wird, (so ist das die Figur) Vakrokti.

Wegen der gleichen Benennung als eine *ukti* wird diese Figur unmittelbar nach der Vyājokti erklärt. Wenn ein von einem Sprecher in einem Sinne gesprochener Satz von einem andern Sprecher 15 unter Anwendung der Betonung oder des Śleṣa anders, d. h. mit Hineinlegung andern Sinnes, genommen wird, so ist eine solche Rede eine Vakrokti.

Durch Anwendung der Betonung, z. B.:

„Abhängig vom Vater (*guru*) im Begriff in ein fernes Land" 20
„zu gehen, Freundin, wird jener nicht kommen zur Frühlingszeit,"
„die lieblich ist durch Bienenschwärme und den Kuckuck!(?)"

Hier wird dieser Satz von der Geliebten im Sinne einer Verneinung seines Kommens gesprochen, von der Freundin durch Anwendung der Betonung[1]) bejahend gewendet. Infolge der Betonung 25 bekommen Bejahung und Verneinung umgekehrte Bedeutung.

176 Der Śleṣa ist dreifach: ohne oder mit Worttrennung, oder mit beiden. Auf Grund des Śleṣa ohne Worttrennung, z. B.:

„Ach, wer hat dir einen so grausamen (*dāruṇā*) Sinn (*buddhi*)"
„gegeben? Die Buddhi besteht aus den drei Guṇa's, niemals aber" 30
„aus Holz!"

Hier ist *dāruṇā* zuerst als Nominativ genommen und wird dann durch Śleṣa als Instrumental gedeutet.

Auf Grund des Śleṣa mit Worttrennung, z. B.:

„Du, Träger des Hālāhala, betäubst meinen Sinn, wenn ich" 35
„dich umarme". „„Ich habe keinen Wein (*hālā*) noch einen Pflug"
„(*hala*); Einfalt! wie wäre ich ein Pflüger?"" „In Wahrheit bist"
„du doch ein Pflüger, dieweil du *govāhana* (dein Reittier, den"
„Stier, und Antreiben der Ochsen) liebst. Der so in der Vakrokti"
„von der Tochter des Schneegebirges übertroffene und darob lachende" 40
„Hara schütze euch[2])."

Apahnuti wird, um die hinzugehörige Sache zu erheben, die herbeigezogene aufgenommen; hier aber wird die schon offenkundige hinzugehörige Sache durch eine herbeigezogene andere versteckt".

1) Durch fragende Betonung des Wortes „nicht".

2) Ratnākara's Vakroktipañcāśikā v. 2, Kāvyamālā part I, p. 102.

Auf Grund des Śleṣa mit und ohne Worttrennung wie folgt:

„[1])Vijayā, zu geschickt ist Tryakṣa (Śiva), ich kann mit ihm" „nicht spielen". „„Zum Siegen hin ich geschickt, aber ich habe" „nicht drei Würfel (*tryakṣa*); zwei Würfel sind in meiner Hand!""

5 „Was soll mir das Würfelspiel?" „„Dann gehe er, wenn du" „den Gaṇeśa (= *medurodara*) nicht magst!"" „Wer haßt denn den" „Vināyaka?" Die Schlangenwelt, weißt du das nicht, (haßt den" „*vi-nāyaka*, Fürst der Vögel, Garuḍa)"".

„Wenn ich den Mond nicht kriege, hab ich keine Freude;" 177
10 „warum hintergehst du mich so?" „„Wenn es der Devī so beliebt," „dann, Nandin, rufe den Rāhu (= *candragrahaṇa*)!""

„Ach, wem machte wohl Freude die Gegenwart Rāhu's des" „scharfzahnigen, des schreckenerregenden?" „„Wenn du sie nicht" „magst, dann lege ich sofort ab die Halsbandschlange (*hārāhi*).""

15 „Was wäre das für ein Spiel mit dir, dem schätzelosen, schämst" „du dich nicht?"

„„Was sollen denn die Vasus? siehst du nicht dort die Götter" „und Asuren sich verneigen?""

„Was gebrauchst du als Siegel[2])? ich kenne dein Wappen"
20 „(*aṅka*) nicht". „„Nachdem du tausend göttliche Jahre (auf meinem" „Schoße *aṅka*) gesessen hast, dürftest du das nicht sagen"".

„[3])Während Paśupati gegen sie zweideutige Wendungen ge-" „braucht wie zarte Schlingen, da flackerten freudig die Augen-" „sterne in Bhavānī's Antlitz, und so möge sie euch schützen[3])."

25 Das Wort *vakrokti* bedeutet zwar auch poetische Figur überhaupt, wird aber hier als Bezeichnung einer speziellen Figur gebraucht.

Die treue Schilderung einer feinen Eigenart eines Dinges heißt Svabhāvokti.

Nicht jede Schilderung der Eigenart eines Dinges ist eine
30 poetische Figur, weil in dem Falle jedes Gedicht eine Figur wäre. Denn es gibt kein Gedicht, in dem nicht die Eigenart eines Dinges geschildert würde. Darum ist „fein" zugesetzt. Fein ist, was nur der Poesie zugänglich ist. Darum ist die treue, d. h. nicht zu wenig und nicht zu viel gehende, Schilderung nur einer solchen
35 Eigenart eines Dinges, welche nur von einem Poeten aufgestellt ist, 17 die Figur Svabhāvokti. Sie wird hier behandelt, da es sich um Redewendungen handelt, die als *ukti* bezeichnet werden. Ihr Unterschied von den beiden Figuren Bhāvika und Rasavat wird bei Gelegenheit des Bhāvika festgestellt werden. Z. B.:

40 „Das bei der Anordnung der Haartracht der Schönen durch" „das Kratzen der schnabelförmig zusammengelegten Nägel gebildete"

---

1) Von Śrīmayūra nach Sbh. 123—129. Cf. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien p. 66.

2) *mudhā* ist wohl verlesen aus *mudrām*. Die Situation ist wohl die, daß Pārvatī Śiva's Siegelring besehen will.

3) Ich übersetze nach der Lesart in Sbh. 129 *ittham paśupati*.

„Knacken gemischt mit ihrem Sīt-Laute möge sein ein Ohren-“
„schmaus des Glücklichen, der seine Augen halb schließt bei dem“
„Nektarbade der Umarmung, die auf ihrem Rücken sich an-“
„schließend von der Fülle der vollen Brüste (gewissermaßen)“
„überfloß[1].“ 5

W e n n v e r g a n g e n e o d e r z u k ü n f t i g e D i n g e g l e i c h s a m l e i b h a f t v o r A u g e n t r e t e n, s o i s t d a s d i e F i g u r B h ā v i k a.

Wenn vergangene oder zukünftige, d. h. gewesene oder noch bevorstehende Dinge, insofern sie als nicht in der Sphäre des All- 10 täglichen liegend besonders merkwürdig sind und dazu in einer von verzwickter Konstruktion freien Sprache dargestellt werden, gleichsam leibhaft vor Augen treten, so ist das die Figur Bhāvika. Das ist: des Dichters *bhāva*, d. h. Gedanke, hat seinen Reflex in dem Gemüt des Hörers; oder *bhāva* bedeutet *bhāvanā*, das fort- 15 gesetzte Bewußtmachen (oder Festhalten) derselben Vorstellung, und das findet bei dieser (Figur) statt.

Diese Figur ist nun nicht identisch mit dem Bhrāntimat (cf. p. 44), weil in ihr das Vergangene bezw. Zukünftige doch als vergangen bezw. zukünftig (und nicht irrtümlich als gegenwärtig) 20 erscheint. Noch ist sie (Mitteilung) einer bloßen Tatsache wie „einst war Rāma“; denn man bemerkt in dem Vergangenen bezw. Zukünftigen eine deutliche hinzutretende Eigenschaft wie klar-vor-Augen-stehen usw.[2]). Noch ist sie eine Atiśayokti (cf. p. 65), weil man nicht eine Sache für etwas anderes ansieht. Denn man sieht das 25 Vergangene bezw. Zukünftige nicht an für etwas Nichtvergangenes bezw. Nichtzukünftiges, oder umgekehrt, auch nicht etwas Wahrnehmbares (*pratyakṣa*) für etwas Nichtwahrnehmbares, oder umgekehrt. Denn die Wahrnehmbarkeit (oder Augenfälligkeit) ist nicht lediglich Eigenschaft des Dinges als solches, weil sie demselben 30 zukommt im Verhältnis zu seiner Erkenntnis. So heißt es: Etwas ist Gegenstand der Wahrnehmung, dessen Vorhandensein und Abwesenheit dem Vorhandensein und der Abwesenheit der entsprechenden Vorstellung genau entspricht“[3]). Allein bei der Wahrnehmbarkeit des Dinges wirken die im Beobachter ruhenden Bedingungen 35 mit. Diese bestehen bei der gemeinen Erfahrung in den Sinnesorganen, Auge usw.; bei der Erkenntnis übersinnlicher Dinge seitens

1) Ob ich die Strophe richtig verstanden, ist mir zweifelhaft. In der dritten Zeile habe ich verbessert *pṛṣṭhaśliṣyadavāmanastanabharotsekya*. Die Situation denke ich mir folgendermaßen: Sie sitzt auf seinem Schoße (*aṅkapāli*) und er bringt mit seinen Nägeln ihre zerwühlten Haare in Ordnung, ehe ein Kamm angewandt werden kann; wenn er ihr dabei weh tut, macht sie *sīt*, d. h. sie zieht die Luft durch die aufeinandergebissenen Zähne ein.

2) Tilge *gatasya* hinter *pratyakṣatvādi*.

3) Diese Definition scheint aus buddhistischer Quelle zu stammen; etwas inhaltlich genau Entsprechendes findet sich Nyāyabinduprakaraṇa I, 13.

der Yogins bestehen sie in der *bhāvanā*[1]), und seitens der Erfinder dichterischer Stoffe in dieser allein. Und diese *bhāvanā* wird (bei den Dichtern) veranlaßt durch die dem Gegenstand zukommende[2]) besondere Merkwürdigkeit, weil besonders merkwürdige Dinge mit Aufmerksamkeit im Gemüt festgehalten werden.

Auch darf man nicht sagen, daß unsere Figur darum, weil in ihr der Begriff von „gleichsam“ enthalten ist, insofern vergangene bezw. zukünftige, also nicht wahrnehmbare Dinge, gleichsam als wahrgenommene[3]) angeschaut werden, eine unausgesprochene Utprekṣā[4]) sei, weil diese in der Identifizierung, einer Art von Dafürhalten[5]), besteht. Denn das Nichtwahrnehmbare wird nicht für Wahrgenommenes gehalten, sondern von den Erfindern dichterischer Stoffe als etwas Wahrgenommenes angeschaut. Auch bedingt der im Gegenstand selbst liegende Begriff von „gleichsam“ nicht eine Utprekṣā, weil diese vielmehr als ein Dafürhalten Eigenschaft des Auffassenden ist . . . .[6]). Im Gebiete der Poesie ist aber der Anwender (einer Vorstellungsform) zugleich der Auffassende.

Auch läßt sich nicht deshalb, weil aus der Anschauung der besonders merkwürdigen Sache sich die Empfindung direkten Wahrnehmens von Vergangenem bezw. Zukünftigem ergebe, behaupten, daß es ein Kāvyaliṅga wäre. Denn die Auffassung hat nicht die Form von Grund und Folge, sondern man schaut (den Gegenstand) nach Art der Yogin's als direkt wahrgenommen an.

Auch kann man nicht deshalb, weil man etwas als vor Augen stehend mit ästhetischem Genuß anschaut, behaupten, daß es die Figur Rasavat sei[7]). Denn diese findet da statt, wo man als Mensch (d. h. als eins mit der Menschheit, auf Grund eines Gemeinsinnes) die Gemütsvorgänge Liebe usw. und auf Grund derselben auch die

---

1) Bei den Yogin's also in fortgesetztem Festhalten derselben Vorstellung, bei den Dichtern läuft dies auf die produktive Einbildungskraft hinaus.

2) Ich übersetze, als wenn im Texte *vastugatā*° stände. Zur Not ließe sich *vastugatyā* beibehalten: „soweit der Gegenstand in Betracht kommt“.

3) Lies *pratyakṣataye'va.*

4) Vgl. oben p. 57.

5) Lies *abhimāna*°; das folgende *rūpākhyā* scheint nicht ganz in Ordnung zu sein.

6) Das hier folgende Zitat kann ich nicht identifizieren. Ich glaube, daß *yoktir* in *yoktur* (=*prayoktur*) verändert werden muß, und *dharma* in *dharmaḥ*.

7) Hier kommen zwei termini vor, die genauer bestimmt werden müssen, als es durch die Übersetzung möglich ist. *hṛdayasaṃvāda* ist, wie der Komm. p. 181 erklärt, zweifach: 1. auf äußere Dinge bezüglich, wenn jeder von dem geschilderten Gegenstand sich sagt: ja so ist er! 2. auf Gemütsvorgänge bezüglich, wenn sie so geschildert werden, daß der Leser oder Hörer sie gewissermaßen als seine eigenen mitempfindet und von der betreffenden Person sich sagt: ja das geht in ihr vor! *sādhāraṇya* ist das Mitempfinden (auch *tanmayībhavana* genannt, Candrikā zu Dhvanyāloka p. 27), wobei der Unterschied zwischen einem selbst und der geschilderten Person, sowie Raum und Zeit aufgehoben sind. Vgl. auch diese Zeitschrift LVI, S. 395. — Dem *sādhāraṇyena* wird im folgenden Satze *tāṭasthyena*, und *sphuṭatvena* dem *hṛdayasaṃvāditayā* entgegengesetzt.

Faktoren usw. als wahr (d. h. mit der inneren Erfahrung übereinstimmend) empfindet ähnlich wie bei der Erkenntnis der transcendentalen Einheit (*advaita*). In unserer Figur aber schaut man als objektiver Beobachter Vergangenes und Zukunft klar und deutlich an, wie eine allwissende Person. Wenn aber nach dieser deutlichen Anschauung allgemeinmenschliches Empfinden eintritt, so kann dann auf Grund der deutlichen Anschauung nachträglich die Figur Rasavat statthaben.

Auch ist unsere Figur nicht darum, weil darin das wahre Wesen eines schönen Dinges beschrieben wird, mit der Svabhāvokti identisch. Denn in ihr wird, wenn die feineren Eigenschaften eines Gegenstandes unserer Erfahrung geschildert werden, die Wahrheit 181 auf Grund des Gemeinsinnes[1]) anerkannt; in unserer Figur aber werden transcendente Dinge vom objektivem Standpunkt aus als klar und deutlich angeschaut[2]). Wenn aber in gewissen Fällen auch Gegenstände unserer Erfahrung klar und deutlich angeschaut werden, so liegt eine Komplikation von Bhāvika und Svabhāvokti vor[3]). Auch stimmen die Figuren Svabhāvokti und Rasavat nicht durch die Anerkennung der Wahrheit an sich (*hṛdayasaṃvādamātreṇa*) überein; denn Svabhāvokti besteht in der Wahrheit (*saṃvāda*) des Gegenstandes und die Figur Rasavat in der Übereinstimmung des Gemütsvorganges[4]). Wo beide Arten von Wahrheit (oder Übereinstimmung) auftreten, da liegt eine Komplikation vor; wo feinere Eigenschaften des Gegenstandes geschildert werden, die Svabhāvokti; im andern Falle die Figur Rasavat.

182 Auch ist unsere Figur nicht darum, weil in ihr der Inhalt infolge der nicht verwickelten Ausdrucksweise sofort zur Kenntnis gebracht wird, mit der Charakterart ‚Klarheit' identisch. Denn diese besteht in dem sofortigen Zurkenntnisgelangen als einer Eigenschaft des Ausgesprochenen, sei dies nun klar und deutlich oder nicht, unsere Figur aber darin, daß man das sofort zur Kenntnis Gebrachte[5]) klar und deutlich anschaue.

Somit ist unsere Figur von allen übrigen verschieden. Und in der Literatur findet sie reichlich Verwendung, z. B.

„Heil dem heil'gen Fürst der Yogin's, dem erhabenen Krug-"
„gebornen, der in einer Handvoll Wassers Fisch und Schildkröt"
„sah, die Götter."

Oder wie im Anfang des Harṣacarita in der Versammlung bei

1) Dann geht also der Leser oder Hörer gewissermaßen im Gegenstande auf und vergißt seine eigene Person, während er bei dem Bhāvika sich als Beobachter fühlt.

2) Lies *pratīteḥ* und ergänze im Folgenden *pratītau* hinter *sphuṭatvena*.

3) Als Verbindung oder als Mischung, cf. p. 192 und 197.

4) Siehe letzte Anm. auf voriger Seite.

5) Statt *samarpakasya* muß wohl *samarpitasya* gelesen werden. Siehe den Komm. zu unserer Stelle: *jhagity arthasamarpaṇaṃ prasādaḥ, jhagiti samarpitasyārthasya sphuṭatvena pratītir bhāvikam.*

Brahman in der Schilderung der Göttin[1]; denn dabei sieht man leibhaft ihre Erscheinung klar und deutlich. Und ebendaselbst[2] in der Schilderung des Zornes des Muni und in der Schilderung des Pulinda[3].

5 Hierbei ist aber folgende kleine Untersuchung angebracht[4]. Zuweilen tritt nämlich das Geschilderte infolge der Schilderung (dem Leser) vor Augen, zuweilen aber wird das vor Augen Tretende geschildert; ersteres wie oben mit Beispielen belegt, letzteres z. B.:

„Auch ohne Sonnenschirm wird er wie von weißen Sonnen-"
10 „schirmen umgeben erblickt, auch ohne Wedel wird dieser, wer"
„es auch sei, wie von einem wirklichen Wedel der Anmut ge-"
„fächelt[5]."

Unsere Figur fällt in das Gebiet der ersteren Art, nicht in 183 das der anderen; denn die vom Dichter (dem Stoffe) verliehenen 15 Eigenschaften geben eine Figur ab, nicht die in dem Gegenstande selbst liegenden, wie die Schönheit des Mondes usw. Und weiter[6]: in Bhāmaha's Definition „... und die nicht verwickelte Ausdrucksweise nennen sie als die Ursachen dieser Figur" sowie in derjenigen Udbhaṭa's „.... bei Nichtverwickeltheit der Sprache hat das Bhāvika 20 statt" (gilt) die Darstellung in einer von verzwickter Konstruktion freien Sprache als das, was uns die Anschaulichkeit gibt; wie könnte das diese Wirkung haben, wenn in den im Gegenstande selbst ruhenden Eigenschaften[7] das Bhāvika läge? Demgemäß ist, weil in den Fällen der obigen Art die dem Gegenstande an sich 25 zukommende Vorzüglichkeit geschildert wird, das nicht diese Figur. Wenn aber eine im Gegenstande selbst liegende Schönheit, die vom Dichter oder einer von ihm eingeführten Person so geschildert wird, daß sie zum Gemeingut der Nachfolger wird, nach Art der Svabhāvokti als Figur hingestellt wird, dann ist auch diese Art 30 nicht gar zu schwer unterzubringen. Darum aber wird von andern[8] das Bhāvika auch nur so definiert: „wo vergangene bezw. zukünftige Dinge gleichsam sichtbar gemacht werden, da ist das Bhāvika". Weil diese Figur mit der Svabhāvokti eine gewisse Ähnlichkeit hat, wird sie direkt nach letzterer behandelt. .

---

1) Lies *devī* statt *veda*. Gemeint ist p. 8f.

2) p. 9f. 3) p. 231f.

4) Nach dem Komm. hat keiner vor unserm Autor sie angestellt, während die vorausgehenden Erörterungen *cirantanoktanītyā* seien.

5) Navasāhasāṅka IV, 31.

6) Cf. JRAS. 1897, p. 285. Die vollständigen Verse lauten:
citrodāttādbhutārthatvaṃ kathāyāḥ svabhinītatā |
śabdānākulatā ceti tasya hetūn pracakṣate ||
pratyakṣā iva yatrārthā dṛśyante bhūtabhāvinaḥ |
atyadbhutāḥ syāt tad vācām anākūlyena vācikam ||
cf. Ekāvalī, Notes p. 710.

7) Lies *sanniveśidharma* für *sanniveśadharmi*.

8) Kāvyaprakāśa X, 28. Hier ist nämlich nicht von *śabdānākulatva* die Rede, wodurch Fälle von der zuletzt beschriebenen Art in die Definition mit einbegriffen werden.

Die Schilderung einer großartigen Sache ist Udātta.

In Svabhāvokti und Bhāvika wird die Sache der Wahrheit gemäß geschildert; im Gegensatz dazu ist für das Udātta, das in 84 einer erdichteten Sache besteht, Gelegenheit gegeben. Wenn ein mit unerdenklicher Herrlichkeit ausgerüstetes Ding geschildert wird auf Grund der Einbildungskraft des Dichters, so ist das ein durch Reichtum charakterisiertes Udātta. Z. B.:

„Wenn in den Wohnungen der Gelehrten die Perlen der"
„beim Spiel zerrissenen Halsbänder morgens vom Besen an den"
„Hofrand zusammengekehrt und von der Lackschminke der Füße"
„schlendernder Knaben gerötet von zahmen Papageien, die sie von"
„weitem für Körner von Granaten halten, verschleppt werden, so"
„hat das König Bhoja mit seiner Freigebigkeit getan."

Und wenn Begebenheiten großer Männer einen untergeordneten Bestandteil (der Schilderung) bilden, (heißt die Figur Udātta)[1].

Wegen der Gleichheit des Namens Udātta wird sie hier genannt. Wenn Begebenheiten großer Männer von berühmten Taten als Teil eines Gegenstandes, der als das Ganze zu betrachten ist, dargestellt werden, so ist das ein Udātta, weil die Taten großer Männer etwas *udātta*, Berühmtes sind. Z. B.:

„Dies ist jener Wald, in welchem Rāma weilend in dem Be-"
„streben, das Versprechen Daśaratha's zu verwirklichen, nur mit"
„Hilfe seiner Arme die Vernichtung der Rākṣasa bewirkte[2]."

Hier, wo der Wald beschrieben werden sollte, sind die Taten Rāma's als ein untergeordneter Teil beschrieben.

85 **Wenn Stimmung, Gefühl, deren Schein und deren Erlöschen zur Darstellung gelangen, (so ergibt das der Reihe nach die Figuren) Rasavat, Preyas, Ūrjasvin und Samāhita.**

Da im Udātta die Begebenheit eines großen Mannes als Vorstellung[3]) erscheint, und da Stimmung usw. doch nichts anderes als bestimmte Gemütsvorgänge sind, so ist hier der Ort, von diesen (Stimmnngen nsw.) als Figuren zu handeln. Darum sind auch ihrer vier gleichzeitig definiert. Der durch Faktoren, Effekte und Konkurrenten[4]) manifestierte bestimmte Gemütsvorgang wie Liebe usw. heißt **Stimmung** (*rasa*), der durch Effekte und Konkurrenten verwirklichte, wie Verzagen usw. in ihren 33 Formen[5]) heißt **Gefühl** (*bhāva*), und ebenso Liebe usw., wenn auf einen

1) Rudraṭa nennt diese Figur Avasara. K. A. VII, 103.
2) Rudraṭa VII, 104.
3) *cittavṛtti*, Fluxion der Denksubstanz, bezeichnet bekanntlich alle geistigen oder Bewußtseinsvorgänge.
4) Vgl. diese Zeitschrift LVI, S. 394.
5) Siehe Bharata VII. Daśarūpa IV, 7. Kāvyaprakāśa IV, 31 ff. etc.

Gott usw. gerichtet. Deren Schein ist scheinbare Stimmung und scheinbares Gefühl; der Schein besteht in der Unangemessenheit infolge der Richtung auf ein unpassendes Objekt. Deren Erlöschen bedeutet den Zustand des Schwindens als ein Aufhören der genannten Arten[1]). Da nun unter diesen bei der Stimmung als Erreichung des Klimax[2]) ein Zustand des Schwindens nicht möglich ist, so kommt letzterer nur den beiden übrigen Arten (Gefühl und deren Schein) zu. In der Reihenfolge, wie diese (vier) dargestellt werden, ergeben sie die (vier) Figuren Rasavat usw. Wo im Darstellen als einer Tätigkeit Stimmung ist, das ist Rasavat. Ähnliches gilt von Preyas (= *priyatara*) als darstellender Tätigkeit. Ebenso wo *ūrjas* Gewalt ist, da ist die Darstellung *ūrjasvin*. Weil sie in Unangemessenheit sich betätigt, so ist sie gewaltsam. Samāhita ist Beilegung (*parihāra*), und diese .... [3]) betrifft die (beiden oben) genannten Arten, als ein Synonym von Praśama.

In demjenigen Systeme[4]), in dem die als Satzsinn auftretenden Stimmungen die Figuren Rasavat usw. sind, da liegt in dem zweiten Falle, wo es sich um Stimmungen usw. handelt, die (dem Satzsinn) subordiniert sind, die Figur Udātta vor.

Nach der (andern) Ansicht[6]) finden die Figuren Rasavat usw. statt, wenn es sich um Stimmungen handelt, die etwas anderm subordiniert sind; weil aber das übrige Gebiet vom *rasadhvani* (Stimmung als „Ton“) eingenommen ist, ist keins mehr für die Figur Udātta (in dem oben genannten Sinne) übrig. Dessen Gebiet ist ja von dem Rasavat usw. eingenommen.

Ein Beispiel für Rasavat:

„Was lachst du? Nicht wirst du mir aufs neue entrinnen,“ „da ich dich nach so langer Zeit wieder zu sehen bekommen habe.“ „Woher, Hartherziger, deine Reiselust? Wer treibt dich von hier“ „fort?“ Also redeten im Traume, als sie den Geliebten zu um-“ „halsen wähnten, und weinten dann laut, als sie mit leeren Armen“ „erwachten, die Frauen deiner Feinde.“

Dies Beispiel paßt zu beiden Lehrmeinungen: den Satzsinn bildet die traurige Stimmung, subordiniert ist die erotische: Liebes-

1) Lies *uktaprakārāṇām*. Im Komm. wird von *rasa* als *uktaprakāra* gesprochen.

2) *paraviśrānti*, Höhepunkt, Endziel, Selbstzweck.

3) Hier lasse ich *prakṛtatvād* unübersetzt. Der Kommentar sagt dazu: „Darum ist der Gedanke: hier ist ein anderer Gegenstand das *prakṛta*“. Wie aber diesen Sinn in den Ausdruck legen?

4) Die den „Ton“ *dhvani* leugnen, nach dem Komm. Dahin gehört Daṇḍin Kāvyādarśa II, 275 ff.

5) Streiche das zweite *rasavadādyalaṃkārah*. Die Berechtigung dieser Veränderung ergibt sich aus den Ausführungen des Komm. p. 188 zu *etanmatadvaya iti*.

6) *tanmate*; hiervor muß etwas ausgefallen sein des Inhalts *yeṣāṃ tu kāvyātmabhūtā rasādayas*.

schmerz[1]). So wären auch Beispiele für die übrigen Stimmungen anzuführen. Bei den übrigen Figuren Preyas usw. geben wir Beispiele ohne Rücksicht auf den Unterschied (ob Hauptsache oder subordiniert).

Die Figur Preyas z. B.: 5

189 „Als sie, die während des Zusammenpressens ihres üppigen" „Busens bei der ungestümen Umarmung ein Wonneschauer über-" „lief, und der die Hülle des herrlichen Hintern herabglitt im" „Übermaße heftiger Neigung, mit dünner Stimme hervorstammelte:" „„nein, nein, Unwiderstehlicher, nicht zu sehr, nicht zu arg . .""!" 10 „schlief sie da, oder verschied sie, oder verschmolz sie mit meinem" „Gemüte, oder schmolz sie dahin[2])?"

Hier ist bei dem Frauenzimmer die Konkurrente namens Freude.

Ferner: 15

„Wo soll mein durch den Nektartrank deines Antlitzes ver-" „wöhnter Blick noch Genügen finden; woher noch ein Gegenstand" „für meine, nur deine Reden zu hören aufmerksame Ohren kommen;" „wie sollen diese meine, von deiner Umarmung ganz erfüllten" „Glieder ruhen? Ach, durch die Trennung von dir sind wir jetzt" 20 „in elende Lage geraten[3]).

Hier ist das Begleitgefühl, trübe Gedanken. Es ist das die (auch) Bhāva genannte Figur. Das Gefühl wird als bestehend geschildert; als erlöschend oder auftauchend soll es nachher behandelt werden. 25

Ein Beispiel von Ûrjasvin:

„Nachdem mir zu Gehör gekommen[4]) wie ein betörender" „Zauberspruch um mich von fern herbeizulocken, der Name von" „ihr, ohne die mein Sinn keinen Moment Ruhe findet, wann wird" „wohl mir, dem an arg geschlagenen liebeskranken Gliedern Leiden-" 30 „den, die Wonne sie zu fassen zu teil? Davon habe ich keine" „klare Kunde."

Hier machen sich der begehrliche Liebesschmerz des Rāvaṇa (als Stimmung) und seine Sehnsucht als Begleitsgefühl unangemessen geltend. 35

Ein Beispiel des Samāhita:

„Die Röte deiner Augen von deutlichen Tränen getrübt ist" „geschwunden, und beruhigt hat sich zugleich mit dem Verziehen" 190 „der Brauen das Zucken der Unterlippe: obschon dein Zorn,"

1) Nach der Ansicht derer, welche den „Ton" leugnen, ist hier die traurige Stimmung die Figur Rasavat, der Liebesschmerz aber Udātta, nach der gemeinen Ansicht aber ist die traurige Stimmung *Rasadhvani*, und der Liebesschmerz die Figur *Rasavat*. So der Komm.

2) Amaruka 40. Ich übersetze nach der Lesart *sneha* für *sveda* in der Ausgabe Kāvyamālā Nro. 18.

3) Śārṅgadharapaddhati 3501 anonym., mit einigen Varianten.

4) Lies *yāte* für *jāte*, und *yāṃ* für *yā*.

„o Leidenschaftliche, vergangen ist, so läßt er doch wegen seiner" „argen Zwerghaftigkeit[1]) ein anderes Gefühl bei dir nicht zur" „Herrschaft gelangen."

Hier handelt es sich um das Erlöschen des Zornes. In ähn-5 licher Weise ist auch sonst zu exemplifizieren.

Das Auftauchen eines Gefühls, der Widerstreit zweier und die Verkettung mehrerer Gefühle sind besondere Figuren.

(*bhāvodaya*) der Zustand des Auftauchens ist *udaya*, des Ge-10 fühls (*bhāva*), wie es oben (p. 185) definiert wurde; *sandhi* ist die Darstellung zweier widerstreitender Gefühle als miteinander rivalisierend, *śabalatā* ist die Darstellung vieler in der Weise, daß jedes 191 das vorhergehende aufhebt. Diese sind besondere, von Rasavat usw. verschiedene Figuren.

15 Dies wird gelehrt[2]), weil Udbhaṭa und Andere sie nicht als besondere Figuren aufgeführt haben, andererseits um sie als verschieden von „Verbindung" und „Vermischung" zu zeigen. Alle diese (bisher behandelten) Figuren sind für sich in ihrer Reinheit Figuren für sich; darum wird jede als von allen übrigen unter-20 schieden gelehrt. Denn die „Verbindung" und die „Vermischung" bestehen in der Verknüpfung von Figuren; die Verschiedenheit von diesen beiden wird also hier gelehrt.

Ein Beispiel für das Auftauchen eines Gefühls:

„Bei der Anrede mit dem Namen einer Nebenbuhlerin dreht" 25 „die auf demselben Lager ruhende Schöne dem Geliebten plötzlich" „im Zorn den Rücken; ungeachtet er ihr Schmeicheleien sagt," „achtet sie ihn nicht in ihrer Erregung; als er sich still verhielt," „da befürchtete sie, er möchte eingeschlafen sein, und sah ihn" „wieder mit schneller Wendung des Halses an[3]).

30 Hier handelt es sich um Auftauchen der Sehnsucht.

Ein Beispiel für den Widerstreit zweier Gefühle:

„Mit der linken Hand den Tränenstrom aus seines Weibes" „Augen, mit der rechten die Schwertklinge abwischend war ein" „Krieger in Verlegenheit, was zu tun."

35 Hier ist das Zuneigung genannte Gefühl Liebe in Verbindung 192 mit der Kampfbegierde.

Ein Beispiel für die Verkettung der Gefühle:

„Es ist etwas Verbotenes (1) und ich bin ein Mitglied des" „Mondgeschlechtes; könnte ich sie doch noch einmal sehen (2)!" 40 „Die eigene Weisheit wehrt mir Fehltritte (3); ach, selbst im Zorn"

---

1) Soll das nur bedeuten, daß noch ein kleiner Rest übrig ist, oder ist dabei auch ein Hintergedanke an die Bosbaftigkeit der Zwerge? Da die Strophe sonst nicht überliefert ist, so ist der Wortlaut nicht über allen Zweifel erhaben. Man könnte den Anfang auch übersetzen: in deinen Augen sitzt noch die Röte etc.

2) Nämlich alle drei Figuren auf einmal.

3) Amaruka 22. (Ind. Sprüche 1379.)

„war ihr Antlitz lieblich (4). Was werden die makellosen weisen"
„Männer sagen (5)? Auch im Traum kommt sie nicht zu mir (6)."
„Herz, ermanne dich (7)! Welcher wahrhaft glückliche Jüngling"
„wird ihre Lippe kosten (8)[1])?

Hier findet sich Verkettung von 1. *vitarka*, 2. *autsukya*, 5
3. *mati*, 4. *smṛti*, 5. *śaṅkā*, 6. *dainya*, 7. *dhṛti*, 8. *cintā*[2]).

Hiermit sind die auf Gemütsvorgänge bezüglichen Figuren behandelt.

Jetzt werden zwei Figuren gelehrt, die durch die Verknüpfung aller bisher gelehrten Figuren hervorgerufen werden. Die Ver- 10 knüpfung ist dabei zwiefach, entweder nach Art der Verbindung, oder nach Art der Inhärenz. Die Art der Verbindung liegt da vor, wo die (verknüpften Figuren) deutlich getrennt bestehen, die Art der Inhärenz dort, wo sie nicht deutlich getrennt sind. Wenn sie deutlich getrennt sind, so verhalten sie sich wie Reis- und Sesam- 15 körner, andernfalls wie Milch und Wasser. Wir tragen sie der Reihe nach vor:

W e n n b i s h e r g e l e h r t e F i g u r e n w i e R e i s - u n d S e s a m k ö r n e r g e m i s c h t s i n d , s o l i e g t d i e V e r b i n d u n g (S a ṃ s ṛ ṣ ṭ i) vor. 20

Wenn von den (bisher) gelehrten Figuren einige, wie es sich gerade trifft, in derselben zusammenhängenden (Stelle) gebraucht
193 werden, (so fragt es sich), ob jede für sich nur ihrem eigenen Zweck dient, oder ob daraus eine neue Figur entsteht. Das steht jetzt zur Untersuchung. Wie Schmucksachen aus Gold, Edel- 25 steinen usw. zwar jedes für sich eine Schönheit hervorrufen, aber durch deren Kombination eine Schönheit besonderer Art entsteht, ebenso empfinden wir eine Schönheit besonderer Art, wenn mehrere Figuren miteinander in Verbindung treten. Somit steht fest, daß (durch die Kombination mehrerer Figuren) eine neue Figur ent- 30 steht und daß jene nicht jede für sich ihrem eigenen Zweck dienen.
195 Und wenn auch eine neue Figur entsteht, so erkennt man (die einzelnen Komponenten) entweder nach Art der Verbindung deutlich getrennt[3]), oder nach Art der Inhärenz nicht deutlich getrennt[3]), sodaß zwei Arten (unterschieden werden müssen). Im 35 ersteren Falle liegt die Verbindung (Saṃsṛṣṭi) vor, im letzteren die Vermischung (Saṃkara). Darum bringt das Verhältnis von Reis- und Sesamkörnern und dasjenige von Milch und Wasser beide ihrem Wesen nach zur Anschauung.

Die Verbindung, die nach dem Verhältnis von Reis- und 40 Sesamkörnern besteht, ist von dreierlei Art, je nachdem sie auf

1) Vgl. Dhanyāloka p. 166. Übersetzung, Note 1.

2) Der Komm. erklärt, daß die gegebenen drei Beispiele passen, wenn man nicht den *dhvani* gelten lasse, für die Anhänger der *dhvani*-Lehre gibt er andere Beispiele.

3) Oder für sich bestehend.

Lautfiguren, auf Sinnfiguren und auf beiderlei Figuren beruht. Die Verbindung von Lautfiguren, z. B.:

„Eine Andere, reizend in ihrer Ängstlichkeit vor den Bienen,“ „die vom Wohlduft ihres Mundes angezogen sie umschwirrten, mit“ „Augen, welche ihre Locken verwirrten, brachte, wie sie sich hin“ „und her wandte, ein süßes Geklingel des Gürtels hervor[1].“

Hier ist eine Verbindung zwischen den beiden heterogenen (Lautfiguren) Alliteration und Vollreim, und ebenfalls zwischen den homogenen Vollreimen (a)*lakalo-lakalo*(la) und *kalola-kalola.*

Die Verbindung von Sinnfiguren z. B.:

„Herrin, es weicht die Nacht, öffne schnell dein Auge mit“ „seiner lebhaften Pupille wie die Lotusstaude ihre Blüte mit der“ „(darin gefangenen) Biene; sieh, glanzlos, gleichsam beraubt durch“ „deines Antlitzes Pracht, verschwindet jetzt der Mond vom Himmel!“

Hier liegt eine Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, die gleichartig[2]) sind.

„Das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein, der Himmel“ „regnet gleichsam Augenschminke; wie der Dienst bei schlechtem“ „Herrn ist die Sehkraft nutzlos geworden“ Kāvyād. II, 362).

Hier liegt die Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, die ungleichartig sind.

„Möge Gelingen mir verleihen Ambikā's Lotusfuß, entzückend“ „durch liebliches Spangengeklirr, den sie mit Wucht auf das Haupt“ „Mahiṣāsura's setzte, während der wonnestrahlende Indra seinen“ „Kranz ihr zuwarf[3]).“

Hier ist eine Verbindung von Vergleich und Alliteration. Daß Lotusfuß (*pādāmbuja*) als Vergleich (nicht als Metapher) zu nehmen ist, beweist seine Verbindung mit dem Worte „Spangengeklirr“, die eine Metapher (Fußlotus) unmöglich macht, und verhilft dem Vergleich, als der einzig übrigen Möglichkeit, zur Anerkennung[4]). So hätten wir denn die drei Arten der Verbindung festgestellt.

Jetzt wird die Mischung nach der Art von Milch und Wasser vorgetragen.

Wenn aber wie Milch und Wasser, so liegt die Vermischung (Saṃkara) vor

i. e. gemischt sind. Vermischung liegt vor, wenn die Getrenntheit nicht deutlich oder die Nichtgetrenntheit deutlich ist, und zwar können die Figuren so gemischt sein, daß die eine der andern

1) Māgha 6, 14. Der Vers lautet dort:
vadanasaurabhalobhaparibhramadbhramarasaṃbhramasaṃbhṛtaśobhayā |
calitayā vidadhe kalamekhalākalakalo 'lakaloladṛśā 'nyayā ||

2) *sajātīya* soll hier wohl heißen, die demselben Zweck dienen, indem sie dieselbe Sache, das Weichen der Nacht, illustrieren.

3) Pañcastavī III, 1, Kāvyamālā 1897. Im Text *manthara* statt *sundara*.

4) *prasādayati.* Vielleicht muß man *prasādhayati* lesen, wie auf der folgenden Seite in gleichem Sinne *prasādhika* gesagt wird; dann wäre zu übersetzen: und stempelt es zu einem Vergleich.

subordiniert ist, oder daß es zweifelhaft ist, welche Figur vorliegt, oder daß in demselben Passus ihrer zwei stecken; nach welchen drei Möglichkeiten drei Arten der Vermischung entstehen. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Finsternis mit seinen Strahlen, wie schwellende Haare" 5
„mit den Fingern, zurückdrängend küsste der Mond gleichsam das"
„Antlitz der Nacht, die ihre Lotusangen schließt [1])."

Der Vergleich „wie mit den Fingern" stempelt den Ausdruck *sarojalocana* zu einem Vergleich. *rajanīmukham* (Anfang der Nacht = Antlitz der Nacht) ist eine auf Wortspiel beruhende 10 Hyperbel, weil hyperbolisch die beiden Bedeutungen (von mukha): Anfang und Gesicht, ununterschiedlich genommen sind. So stehen beide (Hyperbel und Vergleich) im Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen. [Und in gleicher Weise (haben wir) eine im ganzen Verse ausgesprochene Samāsokti] [2]). Die von Vergleich und Wort- 15 spiel unterstützte Hyperbel unterstützt ihrerseits die mit den Worten „küßt gleichsam" ausgesprochene Utprekṣā, weil diese kraft jener zur Entstehung gelangt. Und indem sie (so) zur Entstehung gelangt, verleiht sie jenen, die ihr zur Entstehung verholfen, ihren Reiz, wodurch das Verhältnis des Ganzen zu seinen 20 Teilen begründet ist.

[3])[Oder wie:

„Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayīmaya*"
„(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum"
„mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um" 25
„sich zu reinigen, in das Vaḍavafeuer ein."

Hier liegt in der ersten Vershälfte ein Wortspiel vor, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft. Nach anderer Ansicht sind Widerspruch und Wortspiel zwei besondere Figuren; davon wird in der zweiten Vershälfte die durch die Worte „mein' ich" 30 ausgedrückte Utprekṣā unterstützt. Somit besteht hier das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Denn was als Ursache hier vermutet wird, darin ist das den Widerspruch bedingende Wortspiel angebracht, und in der Wirkung, welche die Veranlassung zu der Utprekṣā ist, sind das Fallen und Sich-Ins-Feuer-Stürzen, 35 obgleich es in Wirklichkeit anders ist (nämlich „Untergehen" und „Im-Ozean-Verschwinden"), mit dem Andersseienden (nämlich mit „Fallen" und „Sich-Ins-Feuer-Stürzen") als ununterschiedlich

1) Kum. S. VIII, 63. Im Suvṛttatilaka p. 51 ausdrücklich dem Kālidāsa zugeschrieben.

2) Ich habe diese Stelle eingeklammert, weil ich sie für eingeschoben halte. Denn sie läßt sich mit dem folgenden in keinerlei Zusammenhang bringen, da nur von der Utprekṣā die Rede ist.

3) Die eingeklammerte Stelle halte ich für einen Zusatz, weil die Strophe schon oben p. 99 gegeben und diskutiert wurde. Wie könnte übrigens eine Vermischung von Virodha und Śleṣa vorliegen, wenn durch den Śleṣa der Virodha außer Geltung gesetzt wird?

indentifiziert. Darum ist hier die Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Eine auf diesem Verhältnis beruhende Vermischung besteht nun nicht in dem Wortspiel, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft, zwischen dem Wortspiel und dem Widerspruch, und ebenfalls nicht zwischen der Utprekṣā und der Hyperbel, die in der Veranlassung (zur Utprekṣā) enthalten ist, weil beide Figuren (das Wortspiel und die Utprekṣā) nicht ohne jene beiden (Widerspruch bezw. Hyperbel) eintreten; weil sie also ohne letztere nicht möglich sind, benehmen sie letzteren die Geltung[1]), (hier als selbständige Figuren gerechnet zu werden). Man muß nun nicht glauben, daß, weil das Wortspiel auch ohne den Widerspruch vorkomme, es deshalb eine Möglichkeit seines Vorkommens gäbe, (die du eben bestrittest). Denn wir sagen nicht, daß es ohne Widerspruch kein Wortspiel gibt; sondern weil es nie ohne andere Figuren auftritt, so benimmt es ihnen die Geltung, weil es sonst keine Möglichkeit seines Vorkommens hätte; und da unter jenen auch der Widerspruch ist, so verliert auch er seine[2]) Geltung. So ist alles in Ordnung.]

So haben wir die Vermischung von Sinnfiguren vorgetragen. Die Vermischung von Lautfiguren aber wird von einigen folgendermaßen exemplifiziert:

rājati taṭī 'yam abhihata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā |
gajatā ca yūtham avirata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā || [3])

„Herrlich ist, o Verhinderer des Schlachtgeschreis der Dānaver,"
„dieses Ufer, an dem der tosende Bach vorbeieilt, und es schützt"
„die feste Wälder vernichtende Elefantenmasse, ausgezeichnet durch"
„steten Brunstsaft, die Herde".

Hier sind die Lautfiguren Vollreim und *anulomapratiloma* mit einander in Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen, weil sie in gegenseitiger Abhängigkeit stehen. Jedoch ist das nicht recht befriedigend, weil zwei Lautfiguren, ebensowenig wie zwei Lautgruppen, einander beeinflussen können und darum nicht im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen stehen. Darum ist hier die (Annahme einer) Verbindung von zwei Lautfiguren vorzuziehen, wie früher ausgeführt. Oder es liegt die dritte Art von Vermischung vor, insofern zwei Lautfiguren in ein und derselben Stelle auftreten.

So ist die eine Art dargelegt; die zweite Art aber heißt die Vermischung, wo ein Zweifel (obwaltet). Wo ein positiver Grund weder für noch gegen die Annahme einer von zwei Möglichkeiten vorhanden ist, da besteht der Zweifel zu Recht; daher ist hier die Vermischung durch Zweifel. [Z. B.[4]):

1) Siehe oben p. 97. 2) Tilge *na*. 3) Haravijaya V, 137.

4) Die eingeklammerte Stelle scheint ebenfalls ein Zusatz zu sein, da Beispiel und Erklärung schon oben p. 128 gegeben waren. Die Erklärung ist

200 „Der mich zur jungen Frau machte, derselbe ist noch mein" „Geliebter, gleich geblieben sind die Frühlingsnächte, und die" „üppigen Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch" „die gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich" „mein Herz nach dem tändelnden Liebesspiel unter dem Vetasī-" 5 „baume am Ufer der Revā[1])."

Hier ist eine zweifelerregende Vermischung zwischen einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Nämlich eine Vibhāvanā, insofern Sehnsucht entstehen soll, obschon die Ursache derselben fehlt, was mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte" als ein Wider- 10 spruch mit der Ursache stehend ausgesprochen ist. Und ebenso liegt eine Viśeṣokti vor, insofern Freiheit von Sehnsucht[2]) nicht eintritt, obgleich die Ursache für die Freiheit von Sehnsucht[2]) durch (den Umstand gegeben ist, der ausgesprochen wird mit den Worten) „der mich zur jungen Frau machte"; und dieses Nichtein- 15 treten wird in „mein Herz sehnt sich" durch das Eintreten des Gegenteils ausgesprochen. Und darum wurde oben[3]) gesagt, daß beide Figuren hier undeutlich sind. Und da sich für keine der beiden Figuren Beweis *pro* oder *contra* findet, so ist es eine zweifelerregende Vermischung.] 20

Oder z. B.:

„Auf dessen Antlitz-Mond die frische Jugend unter dem Scheine" „des Bartes hinschrieb Amors Beschwörungsformel, die das Siegel" „hartnäckigen Schmollens loser Dirnen schmelzt."

Hier ist man im Zweifel, ob ein Vergleich *vaktraṃ candra* 25 *iva*, oder eine Metapher *vaktram eva candra* vorliegt[4]), weil das Kompositum (*vaktracandra*) beides bedeuten kann. Nach der Regel Pāṇ. 2, 1, 56: „*vyāghra* usw. werden mit dem Verglichenen komponiert, wenn das tertium comparationis nicht ausgesprochen ist", enthält das Kompositum einen Vergleich, weil *vyāghra* usw. ein 30 *ākṛtigaṇa* ist. Das Kompositum enthält aber eine Metapher, wenn man es unter *mayūravyaṃsaka* usw. (2, 1, 72) bringt; weil auch *mayūravyaṃsaka* usw. ein *ākṛtigaṇa* ist. Da also hier ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, so liegt eine zweifelerregende Vermischung vor.

201 Wo aber ein Grund *pro* oder *contra* bezüglich der Annahme 35 einer bestimmten Figur vorliegt, da ist die betreffende Annahme notwendig. Grund *pro* ist was dafür spricht, Grund *contra* was dagegen spricht. Grund *pro*, z. B.:

---

dort klarer und ist an jener Stelle wohl auch deshalb die ursprüngliche, weil hier auf sie Bezug genommen wird.

1) Siehe oben p. 127 f. 2) Verbessere *anutkaṇṭhā*.

3) Siehe p. 128. Übrigens wird im Kāvyaprakāśa zu I, 4 unsere Strophe als Beleg für Kāvya in Ermangelung eines *sphuṭālaṃkāra* angeführt; nach dem Pradīpa ist der Saṃkara hier *asphuṭa*, weil die beiden vermischten Figuren es an sich auch sind.

4) Vāmana IV, 3, 6 leugnet aber solche *rūpaka*'s ausdrücklich: *mukhacandrādīnāṃ tū 'pamāsamāsānāṃ rūpakatvaṃ na yuktam.* Er scheint mit dieser Ansicht, wie mit so manchen allein zu stehen.

„Verehrung dem Śaṃkara-Milchozeane, dem . . . .[1]), dem"
„aus Nektar bestehenden, dem unendlichen Lichte!"

Das Aus-Nektar-Bestehen ist ein Grund *pro*, daß eine Metapher: Śaṃkara-Milchozean, vorliegt; weil es für Milchozean passender ist als für Śaṃkara. Aber es ist kein Grund *contra* einen Vergleich, weil es übertragen gedacht auch auf Śaṃkara passen würde. Oder wie z. B.:

„Diese dem Avantikönig-Paradiesbaume entsprossenen, mond-"
„weißen Ruhmes-Blumen, sehet, flechte ich jetzt zu Kränzen für"
„die Himmelsgegend-Weiber[2])!"

Weil hier das Flechten auf die Blumen paßt, so ist es ein Grund *pro* bei der Annahme[3]) einer Metapher. 20

Ein Grund *contra*, z. B.:

„Auf dem Vindhya-Ozean sperrten vom Schlafe erwacht die"
„Löwen ihren Rachen auf (bezw. gähnte vom Schlafe erwacht"
„Viṣṇu) beim Eintritt deines Bogenklanges wie des Herbstes[4])."

Hier ist das tertium comparationis: *vinidrajṛmbhitahariḥ* ein Grund *contra* bei der Annahme des Vergleiches *vindhya udadhir iva*; weil es nach der Regel: „*vyāghra* usw. werden mit dem Verglichenen komponiert, wenn das tertium comparationis nicht ausgesprochen ist" gegen ein Kompositum, das einen Vergleich enthält, spricht. Daher verbleibt als einzige Möglichkeit die Annahme einer Metapher. Aber der Vergleich wie (beim Eintritt des) Herbstes ist nicht als Grund für (die Annahme eines) Vergleiches anzusehen. Denn „ohne den Letzten wird nicht das halbe Hundert voll"[5]). Auch ist es nicht der Ukas eines Königs, daß man die Figur, mit der man begonnen hat, vollständig durchführe; das ist auch nicht der Ausspruch eines Gesetzgebers. Auch ist es nicht eine Kunstregel; denn wenn man eine Steigerung der Ähnlichkeit zum Ausdruck bringen will, ist es passend, den Vergleich, mit dem man begonnen, fallen zu lassen und mit einer Metapher zu schließen, während das umgekehrte Verfahren fehlerhaft ist, z. B. „wodurch der Mond zu Feuer, zu Gift der Sandel, und wie ein Beil die Halskette wird[6])". Im vorliegenden Falle muß man also, weil das Aussprechen des tertium comparationis gegen einen Vergleich spricht, eine Metapher anerkennen, indem man sich für eine Metapher nach dem Muster *mayūravyaṃsaka*

1) *prasaradbindunādāya* lasse ich unübersetzt, weil ich es nicht zu deuten weiß; cf. Haracaritacintāmaṇi 13, 200.

2) Navasāhasāṅka I, 16.

3) Lies °*parigrahe*.

4) Navasāhasāṅka II, 23.

5) *āśeṣena* ist fehlerhaft, aber ob *aśeṣena* oder *ā śeṣāt* zu verbessern ist, mag dahingestellt sein. Der Sinn ist klar: wie nicht von einem halben Hundert die Rede sein kann, ehe der Fünfzigste da ist, nur weil dazu der Anfang gemacht ist, ebensowenig kann man eine ganze Strophe als Vergleich bezeichnen, weil sie mit einer Vergleichung beginnt.

6) *pāda* irgend einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe.

entscheidet, das ja einen *ākṛtigaṇa* bildet. Ebenso verhält es sich mit (dem Śloka) *bhāṣyābdhiḥ kvā 'tigambhīraḥ*, und anderen Beispielen. Wenn aber ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, dann liegt eine zweifelerregende Vermischung vor, wie in den obigen Beispielen.

Die dritte Art aber wird durch gleichzeitiges Auftreten (mehrerer Figuren) in einem Passus charakterisiert, d. h. wo in demselben Passus (wirklich) mehrere Figuren stecken, und nicht ein Zweifel besteht, (ob die eine oder andere beabsichtigt ist), z. B.:

203 „Auch auf dein Haupt wahrlich wird fallen die Schneide des“ „Diskus wie die Gaṅgā, die von Murāri ausgeht und den Narakāsura“ „bekämpft (bezw. der Unterwelt zuströmt).“

Hier sind ein Vergleich, der durch das gemeinsame Attribut „die von Murāri ausgeht“, begründet ist, und ein Wortspiel, das durch das doppelsinnige Attribut *narakaparipanthinī* veranlaßt, bewirkt, daß man einen Vergleich mitempfindet, in demselben Passus vereinigt, weil er beiden Zwecken dient. Wie die Vermischung eines Vergleiches mit einem Arthaśleṣa, so findet sich auch die mit einem Śabdaśleṣa. Z. B.:

„In dieser (Stadt) erfreuten sich die Gazellenäugigen am“ „Schauspielhaus wie am Wasser des Parkbassins, das geziert ist“ „durch die von schönen Männern strahlende Bühne (bezw. die von“ „guten Menschen strahlenden Wellen), und worin ein lautes Kon-“ „zert von Trommeln aufgeführt wird (bezw. die Bambusrohre laute“ „musikalische Töne hervorbringen).“

Hier kommt durch die Worte „sie erfreuen sich am Schauspielhaus wie am Wasser“ ein passender Vergleich zustande, der mit dem Śabdaśleṣa: *satpūruṣadyotitaraṅga* in ein und demselben Passus vereinigt ist [1]).

Die Vermischung zweier Lautfiguren, sofern sie in ein und demselben Passus erscheinen, ist oben an *rājati taṭī 'yam* usw. erläutert worden. Hier sind beide durch Auftreten in ein und demdemselben Passus miteinander vermischt. Darum ist der in der
204 Definition von andern [2]) gebrauchte Ausdruck *vyavasthita* (individuelles Dasein haben) nicht notwendig [3]). Die von Bhaṭṭodbhaṭa gelehrte Vermischung zweier Figuren (eines Verses), die in dem Sinne und in den Lauten liegen, haben wir als „Verbindung“ klassifiziert; darum werden hier nur drei Arten der Vermischung gelehrt.

S o h a b e n w i r i n k n a p p e r F o r m d i e s e L a u t f i g u r e n , S i n n f i g u r e n u n d F i g u r e n v o n b e i d e r l e i C h a r a k t e r d a r g e s t e l l t .

1) Im Text ist *praviṣṭā* ausgefallen. *ārabdhamṛdaṅgarādya* ist auch doppelsinnig; aber es ist ein *arthaśleṣa* und kein *śabdaśleṣa*, weshalb es in der Erklärung nicht erwähnt ist.

2) Kāvyaprakāśa 10, 55.

3) Aber auch gerade kein Fehler, wie der Komm. hinzufügt.

„So“ bezieht sich auf die früher ausgesprochene Art und Weise; „diese“ nämlich, diejenigen, deren wahres Wesen dargelegt wird; „dargestellt,“ d. h. durch Alaṃkārasūtra's gezeigt, in knapper Form gelehrt.

5 Die Lautfiguren sind Yamaka's usw., Sinnfiguren Vergleich usw., Figuren von beiderlei Charakter der Lāṭānuprāsa usw., weil auch einige Arten der Verbindung und Vermischung[1]) zu letztrer Art gehören. Wie bei gewöhnlichen Schmucksachen, so bestimmt auch 205 bei den Figuren das, worin sie ihren Sitz haben (d. h. das, woran 10 sie angebracht sind), ob sie Figuren (Schmuck) dieser oder jener Art (d. h. Laut- oder Sinnfiguren) sind. Daß aber ihr Dasein steht oder fällt mit dem Vorhandensein oder Fehlen ihres (Substrates), ist nur maßgebend dafür, daß sie Produkt (oder Wirkung) desselben (Substrates als ihrer Ursache) sind, nicht aber dafür, daß 15 sie Schmuck desselben (d. d. Laut- oder Sinnfiguren) sind[2]); denn wenn es dafür maßgebend wäre, so müßte auch die Śrautopamā (der Vergleich, wo „wie“ durch ein selbständiges Wort ausgedrückt ist) eine Lautfigur sein (weil ihr Dasein an das Vorhandensein dieses „wie“ geknüpft ist). Deshalb haben wir, der Ansicht der 20 alten Autoritäten folgend, das Verhältnis von Ding und Substrat[3]) zugrunde gelegt. Und so möge „Ende gut, Alles gut“ sein.

Ende des Alaṃkārasarvasva.
Werk des edlen Rājānaka-Ruyyaka.

1. Verzeichnis der Figuren in der Reihenfolge bei Ruyyaka.

(Die Titel der Einteilung finden nicht auf alle darunter angeführten Figuren Anwendung, weil einige Figuren nur wegen einer äußerlichen Ähnlichkeit hinter andern behandelt werden.)

1) Dies aber nur nach Ansicht des Udbhaṭa, wie er oben sagte.

2) Die erstere Bestimmung bevorzugt Alaka in Kāvyaprakāśa 10, 55; doch kennt er auch die von unserm Autor vertretene Ansicht und setzt sich mit ihr auseinander.

3) d. h. das Schmückende und Geschmückte. Vgl. die Diskussion in der Stelle p. 88, die ich als Einschub bezeichnet habe.

2. Alphabetisches Verzeichnis der Figuren.

Zur neubabylonischen und achämenidischen Chronologie

Von

F. H. Weißbach.

In den letzten Jahren hat das Material zur Bestimmung der Regierungszeiten der babylonischen und der achämenidischen Könige eine ansehnliche Erweiterung erfahren. Durch Clay's Legal and commercial Transactions (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Vol. VIII, Part. 1. Philadelphia 1908) und durch die von Ungnad in rascher Folge veröffentlichten Hefte III bis VI der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin (Leipzig 1907—8) sind uns mehr als 1000 neue datierte Urkunden zugänglich gemacht worden, die es ermöglichen, eine Reihe geschichtlicher Daten genauer festzulegen. Auch das Problem der Chronologie der Bīsutûn-Inschrift, das früher so verschiedene Lösungen hervorgerufen hat, ist in ein neues Stadium getreten, seitdem uns der glückliche Wagemut und Fleiß King's und Thompson's einen vielfach ergänzten und verbesserten Text der „Königin der Inschriften" geliefert hat[1]). Unter diesen Umständen scheint es mir an der Zeit zu sein, die neu zu gewinnenden Ergebnisse aus diesen Arbeiten zusammenzustellen, um so mehr, da die Behandlung dieses Gegenstandes durch Clay (a. a. O. SS. 3 ff.; vgl. meine Besprechung in Berl. philol. Wochenschrift 1908, Sp. 1212) keine glückliche war.

Die älteste Urkunde aus der Zeit Šamaš-šum-ukin's, die bis jetzt veröffentlicht ist (Vord. Schr. IV, No. 2), hat das Datum 18. XI., 6. Jahr. Indessen ist darauf hinzuweisen, daß bei Lehmann (Šamaš-šum-ukin [2] S. 106) auch eine aus dem Antrittsjahr und eine aus dem 2. Jahr erwähnt werden. Das späteste sichere Datum aus der Zeit desselben Königs findet sich auf der Tontafel 81—11—3, 71 (veröffentlicht von Pinches in Transactions of the Victoria Institute 26, 163 ff. 1893), nämlich 9. X., 19. Jahr. Indessen hat Johns (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 27, 99. 1905) sehr wahrscheinlich gemacht, daß das etwas beschädigte Datum von Rm.

1) Vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. LXI, SS. 722 ff.

IV, 93 (veröffentlicht von Strassmaier Actes du VIII. Congrès international des Orientalistes P. 2 Beilage, No. 6) anstatt 29. II., Jahr 10 vielmehr 29. II., Jahr 20 zu lesen ist. Diese Urkunde würde also in die letzte Zeit des Königs, kurz vor der Eroberung
5 Babylons durch Ašur-bani-apal, gehören, ebenso eine (wohl unveröffentlichte Steinurkunde, die Lehmann (a. a. O. [I] S. 6; [II] S. 106) im Handel gesehen hat.

Von Kandalanu ist das früheste Datum bis jetzt 6. X. des 1. Jahres (Vord. Schr. V, No. 3), das späteste 23. IX. des 19. Jahres
10 (Strm. a. a. O., No. 10). Oppert erwähnt jedoch (Revue d'assyriologie 1, 3. 1884) noch eine Urkunde aus dem II. Monat des 21. Jahres und an anderer Stelle (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions 1898, 418) auf Grund einer Mitteilung von Pinches sogar das Datum „Au mois de Marcheswan, le 2e jour, l'an 22 après
15 Kandalan, roi de Babylone".

Die älteste Urkunde aus Nabu-apla-uṣur's Zeit datiert vom 14. II. des 2. Jahres (Vord. Schr. VI, No. 3), die späteste vom II. Monat seines 21. Jahres (Strm. Ztschr. f. Ass. 4, S. 121, No. 19). Dieselbe Urkunde beweist zugleich, daß Nabu-kudurri-uṣur II im
20 IV. Monat des gleichen Jahres König war, und zwar bereits in der ersten Hälfte des Monats, da Strm. Nbk. 1 vom 14. IV. des Accessionsjahrs datiert ist. Das letzte Datum des Nabu-kudurri-uṣur II ist jetzt 9. V. des 43. Jahres. Sein Sohn Amel-Marduk erscheint für uns zum ersten Mal am 26. VI. des gleichen Jahres
25 (Evetts, Ev.-M. 1), zum letzten Mal am 17. V. des 2. Jahres (Clay, Bab. Exp. VIII, 1, No. 34). Bereits 6 Tage später war er durch Nergal-šarru-uṣur verdrängt (ältestes Datum 23. V. acc., Vord. Schr. III, No. 40, spätestes Datum 1. II. des 4. Jahres). Die bis jetzt bekannten Urkunden aus der Zeit des Labaši-Marduk liegen
30 zwischen dem 12. II. und dem 9. III. seines Accessionsjahres (Evetts, Lab. 2 und Strm., Actes du VIII. Congrès, No. 15). Die Revolution, die Nabuna'id auf den Thron brachte, muß bald nach dem Regierungsantritt Labaši-Marduk's begonnen haben. Am 15. II. (Clay a. a. O., No. 39) befindet sich Nabu-na'id bereits im Besitze
35 des Ortes Našušakunā; am 26. III. wurden von ihm in Sippar im großen Tore des Ebarra 6 Minen Gold als „Zehnt" abgeliefert (Strm. Nbn. 2); seine erste Urkunde aus Babylon datiert vom 20. VI. (Strm. Liv. No. 13). Es ist jedoch zu vermuten, daß Labaši-Marduk inzwischen längst beseitigt war. Das letzte sichere Datum Nabu-
40 na'id's ist 28. VI. seines 17. Jahres (Strm. Nbn. 1052), das erste sichere von Kyros 24. VIII. seines Accessionsjahres (Strm. Cyr. 2). Inzwischen, am 16. VII., hatte sein Feldherr Ugbaru Babylon erobert[1]), am 3. VIII. war der neue König selbst in die Hauptstadt

1) Über die Daten von Strm. Nbn. 1053—1055 und von Strm. Cyr. 1 vgl. ZDMG. LV, 210 ff. Zu Strm. Nbn. 1054 (jetzt Br. Mus. 74972) ist zu bemerken, daß das Monatsideogramm höchst unsicher, aber jedenfalls nicht

eingezogen. Dieser setzte am 3. I. des folgenden babylonischen Jahres seinen Sohn Kambyses als „König von Babylon“ ein, während er selbst fortfuhr, sich als „König der Länder“ zu bezeichnen, nahm aber noch im Laufe des Jahres aus uns unbekannten Gründen seinem Sohne die Unterherrschaft wieder ab. Zu den Urkunden, die diese Tatsache bezeugen, ist noch hinzuzufügen ein Tontäfelchen aus der Sammlung Revillout, datiert vom 21. VIII. und von seinem Besitzer veröffentlicht (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology 9, 288f. 1887). Außerdem hat Ungnad vor kurzem zwei hierher gehörige Texte veröffentlicht, einen vom 1. V. (Vord. Schr. VI, No. 108), und einen wahrscheinlich aus dem VIII. Monat stammenden (daselbst No. 328) Das späteste sichere Datum von Kyros ist 13. V., 9. Jahr (Clay a. a. O., No. 74), vielleicht aber sogar 23. V. des gleichen Jahres (Vord. Schr. V, No. 42), das früheste des Kamhyses nach seiner definitiven Thronhesteigung 12. VI. acc., und sein spätestes sicheres 23. I. seines 8. Jahres[1]).

Damit sind wir his an die Zeit der Usurpators Gaumāta gelangt, der sich für Smerdis (bab. Barzia), den in Wirklichkeit längst umgebrachten Bruder des Kambyses, ausgab. Aus der Regierung des falschen Smerdis habe ich ZDMG. LI, 511f. und LV, 207 im ganzen 15 datierte Urkunden nachgewiesen. Da jedoch meine erste Liste einen Irrtum enthielt, da ferner die beiden Philadelphia-Tafeln jetzt im Keilschrifttext vorliegen und die von Peiser erstmalig veröffentlichten Berliner Tafeln, um eine neue vermehrt, nochmals von Ungnad herausgegehen worden sind, will ich das ganze Verzeichnis unter Weglassung der jetzt entbehrlichen Nachweise, aber mit Hinzufügung der Orte, an denen die Urkunden ausgestellt sind, hier wiederholen:

1.	Babylon,	—. II.	des Accessionsjahres.			
2.	„	6. III.	„		„	(jetzt auch Vord. Schr. IV, No. 85.)
3.	Ḫubadišu,	19. I.	„	1. Jahres		
4.	—	23. III.	„	„	„	
5.	—	26. III.	„	„	„	
6.	—	23. IV.	„	„	„	
7.	Babylon,	27. IV.	„	„	„	(Vord. Schr. VI, No 117).
8.	—	4. V.	„	„	„	
9.	Bahylon,	20. V.	„	„	„	(jetzt auch Vord. Schr. V, Nos. 57 und 58).

Arahsamna ist. Strm. Nbn. 1055 (jetzt Br. Mus. 74951) ist richtig kopiert, soweit icb bei einer flüchtigen Kollation feststellen konnte. Bei Strm. Cyr. 1 (jetzt Br. Mus. 60744) ist das Monatsideogramm wieder undeutlich, aher weder Dûzu, noch Šabaṭu, sondern vielleicht Tišritu oder Araḫsamna.

1) Üher dio Daten von Strm. Camb. 410—412 vgl. ZDMG. LI, 664; LV, 208. Das Original von Strm. Camb. 412 (jetzt Br. Mus. 74974) scheint in der Tat 27. XI. des 8. Jahres zu bieten; doch ist es schlecht erhalten und noch nicht gereinigt. Auf jeden Fall würde dieses Datum ganz vereinzelt stehen.

10. Babylon,	10. VI.	des 1. Jahres	(jetzt auch Vord. Schr. IV, No. 86).
11. „	10. VI.	„ [„] „	(Strm., Liverpool, No. 22).
12. Nippur,	13. VI.	„ „ „	(Clay, Babyl. Exp., VIII, 1, No. 100).
13. —	15. VI.	„ „ „	(daselbst No. 101).
14. Zazannu,	15. VI.	„ „ „	(Str., Zeitschr. f. Ass. 4, S. 150, No. 7).
15. Babylon,	20. VI.	„ „ „	
16. „	1. VII.	„ „ „	

Zu No. **11** dieser Liste ist zu bemerken, daß ich diese Urkunde früher, auf Strassmaier's Autorität hin (Actes du VI. Congrès international des Orientalistes 2 S. 576 und Überschrift zu seiner Autographie No. 22), in das Accessionsjahr des Smerdis verlegt hatte; betrachtet man jedoch den Keilschrifttext genauer, so zeigt sich, daß zur Ergänzung von ***riš šarruti*** am Anfang der verstümmelten Z. 20 kein Raum ist. Von der Jahresangabe ist *KAN* erhalten, dem unbedingt *MU* mit einer Ziffer vorhergegangen sein muß; diese Ziffer kann wieder keine andere als 1 gewesen sein, da Daten aus späteren Jahren des Barzia nicht vorkommen und nicht vorkommen können[1]). Was die Daten ohne Ortsangabe anlangt, so gehört No. 13, wie sich aus dem Context der Urkunde und aus ihrem Fundort ergibt, nach Nippur; die Täfelchen Nos. 4—6 und 8 stammen aus Abu Habba und sind sicher in Sippar abgefaßt worden.

Unter den **16** Daten sind 2 aus dem Accessionsjahr, die übrigen 14 aus seinem ersten Jahr, keines[2]) aus einem der 4 letzten Monate des Jahres. Zwischen dem letzten Datum des Accessionsjahres und dem frühesten aus dem 1. Jahre klafft eine Lücke von mehr als 10 Monaten. Diesen auffälligen Umstand hat Oppert durch die Annahme erklärt, daß hier, bei Barzia, Accessionsjahr und 1. Regierungsjahr 522/1, also identisch seien. Marquart (zuletzt

1) So richtig schon E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte 2, 405. Halle 1899.

2) Das von mir ZDMG. LV, 209 zuletzt besprochene Tarzia-Fragment (jetzt Br. Mus. 74635) ähnelt in der Tat dem Text Strm. Camb. 427 derart, daß es in diese Zeit gehören muß. Es bietet nach einem unleserlichen Zeilenrest: (2) [*ina*] *sat-tuk ša* *arḫu**Araḫsamna* (3) .... *u maḫri-tum a-na* (4) *m**Ta-ḳiš-il**Gu-la nadi-na* (?) (5) *arḫu**Araḫsamna umu XI**kan* (6) *ina* (?) *šatti I**kan* *m**Tar-zi-ia* (7) *šar DIN-TIR-KI u KUR-KUR.* Wahrscheinlich hat der Schreiber den ihm ungewohnten Namen des Königs verschrieben. Das Fragment stammt aus Sippar (Sammlung Abu Habba 82—9—18, 360a). — Die von Ungnad, Vord. Schr. VI, S. IX dem Barzia zugeschriebene Urkunde Nr. 116, dat. ? XI. acc. des [ ]-*zi-ia*, gehört natürlich in das Accessionsjahr des [Kambu]-zi-ia. Vgl. Peiser, Orient. Lit.-Ztg., Beiheft 2, S. 22, Anm. — Endlich ein von Revillout (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 9, 238 ff.) zweifelnd dem Barzia zugewiesenes Täfelchen aus dem 2. Regierungsjahr gehört vielmehr zu Xerxes (s. nachher!).

Philologus Suppl. 10, 128. 1905) und ich haben ihm darin zugestimmt. Dagegen haben E. Meyer (Forschungen zur alten Geschichte 2, 472 ff. Halle 1899) und Prášek (Klio. Beiträge zur alten Geschichte 1, 32 ff. 1901; ebenso seine Geschichte der Meder u. Perser 1, 261 ff. Gotha 1906)[1]) die beiden Jahre für zwei aufeinanderfolgende gehalten. Ihre Erklärungen decken sich im übrigen nicht, da Meyer die beiden babylonischen Jahre 522/1 und 521/0 für Barzia in Anspruch nimmt, während Prášek den Usurpator schon 523/2 zur Herrschaft und teilweisen Anerkennung gelangen und 522/1 enden läßt. Auf die Schwierigkeiten, die Meyer's Deutung mit sich bringt, habe ich schon ZDMG. LV, 205 ff. und 219 f. hingewiesen. Vor allem sah er sich genötigt, die Regierungszeit des Xerxes, die nach allen Zeugnissen mehr als 20 oder direkt 21 Jahre umfaßte, auf wenig mehr als $19^1/_2$ Jahre zusammenzudrücken.

Diese Skylla hat Prášek glücklich vermieden, freilich nur um in eine weit ärgere Charybdis zu geraten. Seine Annahme führt zu noch viel größeren Schwierigkeiten. Er schließt folgendermaßen: Gemäß der Bīsutūn-Inschrift „erhob sich" der Mager Gaumāta-Barzia am 14. Viiakna (= Addaru, XII. Monat des babylonischen Jahres) und „ergriff die Herrschaft" am 9. Garmapada. Das babylonische Äquivalent dieses altpersischen Monats ist nicht erhalten; doch können die Monate II und III nicht in Betracht kommen, da ihre Namen bereits feststehen (II = Ṭuravāhara = Aiiaru; III = Ṭāigarčiš = Simannu). Soweit ganz logisch. „Wenn aber die nach Kambyses datierten Täfelchen bis in den Nisan" [= I. Monat] „seines VIII. Jahres hinaufreichen, dann ist es absolut unmöglich, den Garmapada dem Nisan gleichzustellen, und folgerichtig kann für den Garmapada nur der Tammuz" [= IV. Monat] „in Betracht kommen." (Klio 1, 35) und nochmals auf der folgenden Seite: „Da aber das Täfelchen vom 23. Nisan des VIII. Kambysesjahres die Identität des letzteren" [gemeint ist der Monat Garmapada] „mit dem Nisan ausschließt, so kann für den Garmapada bloß der Tammuz in Betracht kommen". Also die Existenz eines Kambysestäfelchen mit dem Datum 23. I. des 8. Jahres (522/1) macht die Annahme, Gaumāta habe bereits am 10. I. die Herrschaft ergriffen, unmöglich. Man könnte auch dies zugeben. Aber was geschieht dann mit den beiden Täfelchen vom —. II. und dem 6. III. des Accessionsjahres des Barzia? Sie schweben vollständig in der Luft! Denn: Nimmt man an, daß das Accessionsjahr des Barzia vom 10. IV., dem vermeintlichen Tage der „Herrschaftserklärung" Gaumāta's, an bis zum letzten Addaru dieses Jahres läuft, so enthält dieser Jahresbruchteil überhaupt keinen II. und III. Monat. Rechnen wir aber das Accessionsjahr vom Tage der

---

1) Vgl. auch Orient. Lit.-Ztg. 11, 371 ff., 1908 und dazu meine Bemerkungen daselbst 485 ff.

„Erhebung“, dem 14. XII., bis zum Schluß des Jahres, so wird das „Accessionsjahr“ noch viel kürzer; es besteht nur noch aus 16 Tagen, und für den II. und den III. Monat ist im „Accessionsjahr“ erst recht kein Platz.

Aber noch mehr! Prášek setzt (Klio 1, 44) die „Erhebung“ Gaumāta's in das 6. Jahr des Kambyses (524/3) und identifiziert des ersteren „Accessionsjahr“ mit dem 7. Jahre des letzteren (523/2). „Da nun ein Täfelchen aus dem Ijjar des Anfangsjahres des Barzia bekannt ist, so ist der Rückschluß berechtigt, daß Gaumāta in einigen Ostländern und insbesondere auch in Babylon bereits im Ijjar = April/Mai 523 v. Chr., also vor seiner amtlich erfolgten Proklamation, als König anerkannt worden ist.“ Wie stimmt dies zu den früheren Worten Prášek's (a. a. O. 32): „Bekanntlich gilt als „König von Babylon“, d. h. als legitimer König von Babylonien, nur, wer am Feste des Jahresanfangs, in Esaggil, dem Haupttempel von Babylon, die Hände des Gottes Bêl-Marduk erfaßt hat.“? Hat Barzia dies jemals vorher oder nachher getan? Und wie stimmen die beiden Daten aus dem Accessionsjahr des Barzia, falls dies = 523/2, zu den Daten der Urkunden aus dem 7. Jahre des Kambyses? Statt einer Datenkollision — die übrigens noch dazu bestehen bleibt (s. später) — mehrere Dutzend!

Nein, dies sind Unmöglichkeiten, die klar und deutlich beweisen, daß die vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeiten vollständig verfehlt ist. Ganz anders der Weg, den Oppert und Marquart betreten haben. Hat sich Gaumāta am 14. XII. erhoben, am 19. Garmapada die Herrschaft ergriffen, und wird im II. Monat bereits nach seinem Accessionsjahr datiert, so bleibt für den Garmapada kein anderer Monat als der I. übrig. Allerdings ist es sonst ohne Beispiel, daß in der babylonischen Chronographie Accessionsjahr und 1. Regierungsjahr eines Herrschers identisch sind[1]). Indessen hier, bei Barzia, ist diese Annahme nicht nur leicht verständlich, sondern auch notwendig. Wer nach dem Accessionsjahr des Barzia datierte, rechnete seine Herrschaft eben von dem 9. I. 522/1, dem Tage, da der Mager „die Herrschaft ergriff“, und wer nach seinem 1. Jahre datierte, rechnete sein Königtum bereits von dem Tage seiner „Erhebung“, dem 14. XII. 523/2. Beide hatten Recht. Oppert's Annahme erklärt ferner auf die natürlichste Weise von der Welt den Umstand, daß wir wohl 16 Daten aus den ersten 7 Monaten, aber keines aus den letzten 5 Monaten des Barzia[2]) besitzen. Barzia war eben in diesen 5 Monaten nicht mehr am Leben. Schließlich hat ja Barzia auch nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Griechen nur 7 Monate

1) Erst in makedonischer Zeit finden wir Analogien dafür.

2) Das Barzia-Täfelchen vom 11. VIII. des 1. Jahres bleibt zweifelhaft. Ich glaube allerdings, daß es in die gleiche Zeit gehört, kann aber den schon früher (ZDMG. LV, 209) geäußerten Verdacht nicht unterdrücken, daß es wegen Schreib- und anderer Fehler absichtlich kassiert worden sei.

regiert (s. ZDMG. LI, 511); es ist mir unerfindlich, wie man aus den klaren Worten Herodot's III, 66f. noch etwas anderes als diese einfache Tatsache herauslesen konnte. Und das negative Zeugnis des Ptolemäischen Kanons, wonach Smerdis kein volles Jahr geherrscht haben kann, besteht auch durchaus zu Recht. Wenn Prášek dagegen einwendet (a. a. O., 32), „daß Dareios das Andenken des Bardes offiziell ausgetilgt hat“, so steht das im stärksten Widerspruch zu der Tatsache, daß wir gerade Darius die genauen Daten über Barzia's Glück und Ende verdanken. Daß die babylonischen Äquivalente der altpersischen Monate Garmapada u. a. einst zerstört werden konnten, wodurch den Gelehrten einer $2^1/_2$ Jahrtausend späteren Zeit recht große Verlegenheiten erwachsen mußten, das hat der Urheber der Bîsutûn-Inschrift schwerlich vorausgesehen. Er hat sein Möglichstes getan, um das Andenken an das Intermezzo des Gaumāta auf die Nachwelt zu bringen. Es bleibt nun nur noch die Kollision zwischen dem spätesten sicheren Datum nach Kambyses und dem frühesten nach Barzia zu besprechen. Hier genügt es, auf die Verschiedenheit der Orte hinzuweisen, an denen die Urkunden ausgestellt sind: In Ḫuhadišu wurde am 19. I. bereits nach Barzia, in Šaḫirin aber noch am 23. I. 522/1 nach Kambyses datiert. Die Anerkennung des Magers erfolgte also nicht in allen Städten des Landes an einem und demselben Tage.

Sein Sturz geschah nach der Bîsutûn-Inschrift am 10. Bāgajādiš, und zwar — fügen wir hinzu — des Jahres 522/1. Da er 7 Monate regiert haben soll, muß der 10. Bāgajādiš, dessen babylonisches Äquivalent gleichfalls verloren ist, 7 Monate nach seinem Regierungsantritt sein. Es fragt sich nur, was wir als Datum seines Regierungsantritts betrachten wollen, seine „Erhebung“ oder seine „Ergreifung der Herrschaft“. Rechnen wir vom 14. Ṿijakna an 7 Monate weiter, so kommen wir zum 14. Tišritu; rechnen wir aber erst vom 9. Garmapada (= Nisannu) an, so gelangen wir zum Araḫsamna. Der Unterschied in den Tageszahlen ist unerheblich; wir behalten also für den Bāgajādiš die Wahl zwischen dem VII. und dem VIII. Monat. Damit steht im Einklang, daß die Barzia-Daten mit dem 1. VII. abbrechen. Darius' Regierung datiert nun allerdings vom Todestag des Barzia an, aber in Babylonien wurde er noch nicht anerkannt. In Babylon selbst gab sich Nidintum-Bel für Nabu-kudurri-uṣur, Sohn Nabu-na'id's, aus. Darius verrät uns das genaue Datum dieser Erhebung nicht; er erzählt sie im Anschluß an seinen Bericht über den Aufstand des Āšina in Elam, der, wie die Inschrift ausdrücklich meldet, ausbrach, nachdem Darius den Mager getötet hatte. Dürften wir diese Zeitangabe auch auf den Aufstand des Nidintum-Bel beziehen, so wäre allerdings der Monat Bāgajādiš, wie wir bald aus den Nabu-kudurri-uṣur-Daten erkennen werden, eindeutig bestimmt, und zwar als VII. Monat. Dies ist die übereinstimmende Ansicht Oppert's, Marquart's,

Meyer's und Prášek's; sie hat in der Tat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich. Folgen wir aber zunächst dem Bericht des Darius weiter. Der Aufstand des Ašina wurde, da kein Datum angegeben ist, anscheinend alsbald niedergeworfen. Mit Nidintum-Bel traf Darius zuerst am 26. IX. am Tigris zusammen, schlug ihn und verfolgte ihn bis nach Zazannu am Euphrat, wo er ihn am 2. X. nochmals besiegte. Nidintum-Bel floh mit wenigen Leuten nach Babel, wohin ihm der König gleichfalls folgte. Bei der Einnahme der Stadt fiel Nidintum-Bel in die Gefangenschaft und wurde hingerichtet. Das Datum dieser Ereignisse wird nicht angegeben. Aus der von mir 1903 (Babyl. Miscellen, S. 48 f.) veröffentlichten und besprochenen Urkunde ist jedoch zu schließen, daß die Eroberung der Hauptstadt sehr bald, wahrscheinlich noch im Ṭebetu (X. Monat) erfolgt sein muß. Später ist Babylon noch einmal von Darius abgefallen, indem sich ein gewisser Araḫu empörte und gleichfalls für Nabu-kudurri-uṣur, Sohn Nabu-na'id's, ausgab. Das Datum dieser zweiten Empörung gibt Darius nicht an, wohl aber das Datum der zweiten Eroberung der Stadt; leider ist der Monatsname nur in elamischer Form erhalten: 22. Markazanaš. Da sich nun unter den nach Nabu-kudurri-uṣur, König von Babylon, datierten Urkunden solche finden, die wegen der in ihnen genannten Personen nicht in die Zeit Nabu-kudurri-uṣur's II gehören können, vielmehr sich auf einen der beiden falschen Nabu-kudurri-uṣur beziehen müssen, bezeichnen wir diese als N. III und N. IV.

Ich lasse nun ein neues Verzeichnis[1]) dieser Urkunden folgen: die Belege für die beigeschriebenen Personennamen sind jetzt aus Tallqvist's Neubabylonischem Namenbuch (Helsingfors 1905) bequem zu entnehmen:

1.	17. VII.	Accessions-	(Strm. Nbk. 3)	Itti-Marduk-balaṭu, Sohn des Bel-aḫe-iddin, Sohnes des Egibi.
2.	20. VII.	jahr	(das. 4)	
3.	? VII.	„	(das. 5)	
4.	7. VIII.	„	(das. 7)	Marduk-eṭir, der Schreiber.
5.	10. VIII.	„	(das. 8)	wie 1—3.
6.	21. IX.	„	(das. 10)	
7.	14. VI.	1. Jahr	(das. 13)	Marduk-naṣir-aplu, Sohn des Itti-Marduk-balaṭu, Sohnes des Egibi.
8.	16. VII.	„	(das. 17)	
	Vielleicht auch:			
9.	24. VI.	1. Jahr	(das 15)	Šamaš-kaṣir der *aklu*.
10.	27. VII.	„	(das. 18)	Uballiṭ-Gula.

Der Umstand, daß diese Daten sich auf 2 verschiedene Jahre, Accessions- und erstes Regierungsjahr, beziehen, hat mir früher arge Schwierigkeiten bereitet. Oppert's einfaches Auskunftsmittel,

1) Das von mir ZDMG. LI, 515 gegebene Verzeichnis war verbesserungs- und erweiterungsbedürftig.

die Daten aus dem Accessionsjahr Nabu-kudurri-uṣur III, diejenigen aus dem 1. Jahr Nabu-kudurri-uṣur IV zuzuweisen, wäre mir nur dann als annehmbar erschienen, wenn beide Jahre unmittelbar aufeinander folgten. Letzteres war aber weder Oppert's Meinung, noch schien es mir möglich, wenn ich auch den Zeitraum zwischen den beiden falschen Nabu-kudurri-uṣur erheblich geringer ansetzte als Oppert. Dagegen hat Meyer (a. a. O., 474 f.) Araḫu genau ein Jahr später angesetzt als Nidintum-Bel und gezeigt, daß das 1. Jahr des Darius das einzige ist, in dem die Daten des Darius mit denen von 7 und 8 der obigen Liste nicht kollidieren. Soweit hat er mit glücklichem Scharfsinn das richtige getroffen, denn jetzt wissen wir aus der Bīsutûn-Inschrift selbst, daß alle Empörungen, die Darius in den ersten vier Kolumnen berichtet, „in einem und demselben Jahre", nachdem er König geworden war, ausgebrochen sein müssen[1]). Vergleichen wir nun die Daten der beiden Prätendenten mit denen der Bīsutûn-Inschrift und den nach Darius datierten Urkunden! Die Daten des Nabu-kudurri-uṣur III liegen zwischen dem 17. VII. und dem 21. IX. seines Accessionsjahres; am 26. IX. und am 2. X. wurde er von Darius geschlagen, bald darauf gefangen und getötet. Mit dem XI. Monat des Accessionsjahres (522 1) setzen die Urkundendaten des Darius ein. Hier herrscht vollständige Harmonie. Bei Araḫu beschränken sich die sicheren Daten auf den VI. und den VII. Monat des 1. Jahres. Der Markazanaš, der Monat, in dem der Prätendent fiel, könnte also frühestens der VII. Monat gewesen sein. Wäre es sicher, daß ihm auch das Datum 10 der obigen Liste angehörte, so dürften wir den Markazanaš sogar nicht vor dem VIII. Monat ansetzen. Denn diese Urkunde ist vom 27. VII. datiert, und am 22. Markazanaš war Araḫu bereits gefangen. Der IX. und X. Monat kommen für den Markazanaš nicht in Betracht, da ihre altpersischen Äquivalente bereits bekannt sind (IX. = Āṣ̌ijādija, X. = Anāmaka); aber auch der XI. ist ausgeschlossen, da in Vord. Schr. IV, No. 89 eine Urkunde vorliegt, die am 22. X. des 1. Jahres des Darius in Babylon ausgefertigt worden ist. War aber Babylon bereits am 22. X. im Besitz des Darius, so kann die Einnahme der Stadt und Gefangennahme des Araḫu nicht erst am 22. XI. erfolgt sein. Für den Markazanaš bleiben demnach nur die Möglichkeiten VII. und VIII. Monat übrig. Wie wir es vorhin für wahrscheinlich erklären mußten, daß der VII. Monat = Bāgajādiš ist, so müssen wir jetzt die Identifikation des Markazanaš mit dem VIII. Monat für wahrscheinlich erklären.

Die Empörung des Araḫu war die letzte von denen, die Darius in den ersten vier Kolumnen seiner großen Inschrift berichtet. Betrachten wir jetzt die vorhergegangenen! Der nächste Aufstand nach dem des Nidintum-Bel ging von Martija aus, der sich in Elam

1) Vgl. ZDMG. LXI, 724.

empörte, aber alsbald unschädlich gemacht wurde. Ein Datum ist nicht angegeben. Gefährlicher war der Aufstand des Meders Fraṷartiš, gegen den Darius ein kleines Heer von Persern und Medern aussandte. Die Schlacht bei Māruš fand bereits am 27. X., also 5 25 Tage nach der Schlacht bei Zazannu, statt, eine Leistung, die der Energie des neuen Königs alle Ehre macht. Wenn auch der Erfolg für Darius nicht allzu groß gewesen sein wird, scheint es doch dem Feldherrn gelungen zu sein, die Feinde in Schach zu halten, bis der König selbst von Babylon ausrückte. Ehe dies ge-10 schah, waren jedoch noch andere Kämpfe auszufechten, und zwar auf assyrischem und armenischem Boden. Die Inschrift drückt sich hier etwas unbestimmt aus; sie spricht nur von dem „Heer der Empörer", nennt aber weder deren Nationalität noch ihren Oberbefehlshaber. Man hat aus dem Umstande, daß diese Kämpfe von 15 Darius zwischen den beiden Schlachten gegen Fraṷartiš berichtet werden, geschlossen, daß sie in innerem Zusammenhang mit dem medischen Aufruhr gestanden haben. Dies war jedoch, wie zuerst M a r q u a r t (Philologus, Suppl. 10, 167) richtig gesehen hat, keineswegs der Fall. Die Feinde waren Armenier; die Bewegung war 20 national-armenisch. Wenn Darius sich über ihren Anführer, den sie natürlich gehabt haben müssen, so vollständig ausschweigt, so erklärt sich das vielleicht damit, daß dieser Anführer ihm nicht oder noch nicht in die Hände fiel. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Anführer der Armenier kein anderer war, als der uns be-25 reits bekannte Araḫu. Man hätte nur anzunehmen, daß es diesem gelang, aus den fünf Schlachten, die gegen ihn geliefert wurden, zu entkommen und in Babylonien, das Darius inzwischen verlassen hatte, die Rolle des falschen Nabu-kudurri-uṣur zu spielen. Gegen die Armenier sandte Darius zwei Heere aus, eines unter dem Armenier 30 Dādaršiš, der am 8. II. bei Zūzu, am 18. II. bei Tigra und am 9. III. bei Uịamā (oder Uịavā?) siegte. Alle 3 Orte liegen in Armenien. Die Daten beweisen, daß diese Schlachten erst im ersten Jahre des Darius (521/0) geschlagen wurden. Das zweite Heer unter dem Perser Ṽaumisa kämpfte zuerst am 15. X. bei Izilā in Assyrien, zum 35 zweiten Male am 30. II. bei Autiịāra in Armenien. Es ist auffällig, daß Darius die Absendung des Ṽaumisa, erst h i n t e r derjenigen des Dādaršiš berichtet. Indessen folgt daraus nicht, daß sie später als diese stattgefunden haben müsse. Nach der früher allgemein angenommenen Textgestalt der altpersischen Bīsutūn-Inschrift 40 mußte man diesen Schluß freilich notwendiger Weise ziehen. Seitdem wir aber wissen, daß das altpersische *pasāṷa* „darauf", mit dem früher die Berichte über die Entsendungen des Dādaršiš und des Ṽaumisa eingeleitet waren, im Original an beiden Stellen (II 29 und 49) gar nicht steht, fällt jeder Grund zu jener Schlußfolgerung 45 weg. Die Daten allein sind entscheidend. Sie in Verbindung mit der Angabe des Darius, daß er die von ihm berichteten Schlachten „in einem und demselben Jahre" nachdem er König geworden war,

geliefert habe. zeigen, daß die Schlacht bei Izilā noch in sein Accessionsjahr (522/1) gehört. Wir haben uns den Hergang also etwa folgendermaßen zu denken. Nach der Beseitigung des Gaumāta verweigerten die Armenier die Anerkennung des Darius. Dieser sandte, noch vor der Eroberung Babylons, den Uaumisa gegen sie. 5 Der Feldherr traf bereits in Assyrien auf die Feinde und lieferte ihnen am 15. X. die Schlacht bei Izilā. So erklärt sich, daß ap. Bīs. § 21 bei der Aufzählung der Provinzen, die abtrünnig wurden, während sich Darius in Babylon befand, Armenien fehlt; es stand eben bereits unter den Waffen, ehe der König Babylon 10 eroberte. Assyrien dagegen, das hier mit genannt ist, mag wirklich erst nach der Eroberung Babylons sich empört haben. Was weiter folgte, ist bekannt.

Nach dem Berichte über die Schlacht bei Autiiāra (30. II. 521/0) fährt Darius fort: „Darauf brach ich von Babylon auf und 15 zog nach Medien." Der Aufbruch nach Medien ist also nicht vor Ende Aiiaru und, da Babylon bereits im Ululu in den Händen des Araḫu war, nicht später als im Abu erfolgt. Zur Schlacht mit Frauartiš kam es am 25. Adukan(a)iša bei Kunduruš in Medien. Leider läßt sich über diesen Monat, dessen babylonisches Äquivalent 20 gleichfalls fehlt, nichts genaueres ermitteln. In Betracht kommen für ihn, nachdem acht Monate des altpersischen Jahres bestimmt sind, die übrigen vier, d. h. der IV., V., VI. und der XI., letzterer allerdings mit der geringsten Wahrscheinlichkeit. Nach der Schlacht bei Kunduruš floh Frauartiš nach Ragā, wurde aber hier von den 25 Verfolgern ergriffen und später auf Befehl des Königs hingerichtet. Um diese Zeit mag auch der Aufstand des Sagartiers Čiçatakhma, den Darius hier einfügt, niedergeschlagen worden sein. Ort und Datum der gegen ihn gelieferten Schlacht werden nicht angegeben. Der Aufstand der Frauartiš hatte auch nach Parthien und Hyr- 30 kanien übergegriffen, wo des Darius' eigener Vater Hystaspes Satrap war. Dieser lieferte den Aufständischen eine Schlacht bei Uišpauzātiš am 22. XII., und nachdem ihm sein Sohn von Ragā aus Verstärkungen geschickt hatte, eine zweite, entscheidende, am 1. Garmapada bei Patigrabana. In welche Jahre gehören diese Daten? Die 35 Partei des Frauartiš zu ergreifen hatte für die Parther und Hyrkaner nur so lange Sinn, als Frauartiš noch am Leben und unbesiegt war. Da er allerspätestens am 25. XI. des 1. Jahres des Darius entscheidend geschlagen worden war, ist die Schlacht bei Uišpauzātis nicht später als diese Zeit anzusetzen. Sie muß am 22. XII. 40 des Accessionsjahres stattgefunden haben. Für den 1. Garmapada, den babylonischen Neujahrstag kann aber nun nicht etwa das 1. Jahr des Darius in Betracht kommen — damals befand sich der König ja noch in Babylon, aber nicht in Ragā — sondern erst das 2. Jahr, 520/19. 45

Der nächste Aufstand, den Darius berichtet, war der des Margiers Frāda; er wurde am 23. IX., natürlich 521/0, nieder-

geschlagen. Schwieriger war der Kampf mit dem 2. falschen Smerdis, dem Perser U̯ahi̯azdāta. Der gegen ihn ausgesandte Feldherr Artau̯ardii̯a schlug ihn zum erstenmale am 12. III. 521/0 bei Raḳā, entscheidend aber erst am 5. Garmapada (5. I.) 520/19
5 am Berge Parga. Das ist die späteste Schlacht aus den ersten vier Kolumnen der Bīsutūn-Inschrift; denn die beiden weiterhin erzählten müssen schon vorher stattgefunden haben. U̯ahi̯azdāta hatte nämlich durch eine ausgesandte Heeresahteilung einen Einfall nach Arachosien unternehmen lassen. Der dortige Statthalter
10 U̯iu̯āna kämpfte mit ihr am 13. X. bei Kāpišakāniš und am 7. XII. bei Gandutau̯a; die Reste des feindlichen Heeres wurden dann, wahrscheinlich noch vor Ablauf des Jahres, bei Aršādā völlig vernichtet.

Überblicken wir noch einmal unsere Ergehnisse! Darius ver-
15 sichert nicht weniger als viermal, daß er diese Taten in einem und demselhen Jahre verrichtet habe. Sein erstes Heldenstück, das ihm den Thron einbrachte, war die Ermordung des Magers Gaumāta. Wenn wir diese mit Recht auf den 10. VII. seines Accessionsjahres ansetzen dürfen, so müßte man nach den eigenen Worten des
20 Königs erwarten, daß spätestens am 9. VII. seines 1. Regierungsjahres die letzte Schlacht, die er berichtet, geschlagen worden sei. Dies ist nun freilich nicht der Fall; sie fand fast ein halbes Jahr später, am 5. I. seines 2. Regierungsjahres, statt. Richtig ist aber, daß die Empörungen der falschen Könige sämtlich innerhalh des
25 1. Jahres seiner Herrschaft, ich meine in dem Zeitraum vom 10. VII. seines Accessionsjahres bis zum 9. VII. des folgenden Kalenderjahres, ausgebrochen sind oder doch sein können. So möchte ich denn auch den König Darius, der so eindringlich gegen die Lüge predigte, nicht gerade einer Lüge zeihen; aher der Vorwurf
30 der Übertreibung kann ihm nicht erspart werden. Hätte er sich dieser nicht schuldig gemacht, so wäre jedenfalls die wahre Bedeutung der Worte *hamahi̯āi̯ā ṭarda* längst gefunden worden. Übrigens ist und bleiht die Bezwingung dieser Aufstände, von denen einige, wie der des Frau̯artiš und der des 2. falschen Smerdis,
35 den Bestand der eben gewonnenen Herrschaft aufs ernstlichste bedrohten, auch wenn sie erst in $1^1/_2$ Jahren gelang, eine sehr respektahle Leistung, die die Tüchtigkeit des Königs in helles Licht setzt.

Als Darius durch Bezwingung dieser Aufstände sein Reich
40 genügend befestigt hatte, heschloß er, die denkwürdigen Ereignisse in Bild und Schrift zu verewigen. So entstanden die Reliefs und die ersten vier Kolumnen der Inschrift am Felsen von Bīsutūn. Der König hediente sich dazu einer nationalen Schrift, die wahrscheinlich erst auf seinen Befehl geschaffen wurde, ließ aber Über-
45 setzungen in die heiden anderen Hauptsprachen seines großen Reiches danehen einmeißeln. Wann diese Arheit ausgeführt wurde, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht feststellen; doch

werden wir kaum fehlgehen, wenn wir sie so früh als möglich, vielleicht kurz nach der Bewältigung dez zweiten falschen Smerdis, also am Anfang des 2. Regierungsjahres des Königs, beginnen lassen. Ihre Vollendung wird mehrere Jahre beansprucht haben. Inzwischen nahmen die kriegerischen Ereignisse ihren Fortgang. Darius hat sie später in einer V. kurzen, nur altpersisch abgefaßten Kolumne beschreiben lassen, aus deren Anfang durch Konjektur vielleicht eine Zeitbestimmung zu gewinnen ist. Der Anfang lautet gemäß King und Thompson nach der gewöhnlichen Einleitung (Es spricht der König Darius:) (Z. 2) *ima* | *t*[*i̯a* | *ada*]*m* | *aku*[*na-u̯am* | ....] *tii̯a* | *a*[...][1][Z. 3]*mča* | [....[2]] *t̯ardam* | [[3]...*pasāu̯a* *i̯a*]*t̯ā* | *k̯šāi̯a*(Z. 4)*t̯ii̯a* | [*abau̯am &c.*]. Die Notizen der Herausgeber besagen: [1] Platz für 2 Zeichen am Ende der 2. Zeile; [2] Platz für ungefähr 5 Zeichen, das erste scheint $\frac{s}{r}$ oder *p* gewesen zu sein; [3] Spuren des 1. Zeichens dieser Lücke [Keilschriftzeichen]////.

Von diesen Worten läßt sich ohne Weiteres übersetzen: Dies ist's, was ich tat .... Jahr, nachdem ich König geworden war. In der noch offen gelassenen Lücke vor *t̯ardam* „Jahr" hat nun doch vermutlich ein Ordinalzahlwort gestanden, und zwar entweder *s̯itii̯ām* „das 3." oder **pāčamām* „das 5.". Rätselhaft ist nun aber das vorhergehende mit *a* beginnende und auf *mča* oder *mača* endigende Wort, in dem nur 2 Zeichen fehlen sollen. Das schließende *ča* könnte eventuell aus *čā* „und" verkürzt sein; wir hätten dann ein weiteres Ordinale darin zu suchen, und zwar das um eins niedrigere als das folgende, also entweder *duu̯itii̯āmča* „das 2." oder **turii̯āmča* „das 4.". Beide Ergänzungen sind zu lang, außerdem enthalten beide nicht das von K. & T. gegebene Anfangszeichen. Indessen, wenn einmal eine Konjektur erlaubt ist, würde sich die zweite noch am ehesten empfehlen, da sie nicht nur die kürzere ist, sondern auch ein Anfangszeichen enthält, das bei schlechter Erhaltung mit dem von K. & T. gegebenen verwechselt werden kann ([Keilschriftzeichen] statt [Keilschriftzeichen]); das vorhergehende Wort böte keine Schwierigkeit; es wäre zu der Präposition *patii̯* zu ergänzen. Wir würden also erhalten: (Z. 2) *ima* | *t*[*i̯a* | *ada*]*m* *aku*[*nau̯am* | *pa*]*tii̯* *t*[*urii̯ā*] (Z. 3)*mča* | *p*[*āčamām* |] *t̯ardam* | [*pasāu̯a* | *i̯a*]*t̯ā* | *k̯šāi̯a*(Z. 4) *t̯ii̯a* | [*abau̯am &c.*]. „Dies ist's, was ich tat im 4. und 5. Jahre, nachdem ich König geworden war" usw. Ob diese Ergänzungen möglich sind, müßte freilich erst durch eine neue Nachprüfung des Originals festgestellt werden. Wären sie sicher, so würden sie die Chronologie der weiterhin berichteten Ereignisse (Aufstand des -mamaita in Elam und Krieg mit dem Sakenfürsten Sakūka) bestimmen.

Aus den späteren Jahren des Königs und von seinen Nachfolgern besitzen wir keine chronologischen Inschriften mehr. Auch der Reichtum an Privaturkunden nimmt nach Darius I merklich

ab, was aber z. T. seinen Grund darin hat, daß die Schätze des Britischen Museums noch bei weitem nicht alle gehoben sind. Die von Strassmaier veranstaltete Sammlung babylonischer Texte ist leider beim 23. Jahr Darius' I stecken geblieben. Indessen haben Clay und Ungnad durch ihre Veröffentlichungen der entsprechenden Tontäfelchen von Philadelphia und Berlin schon einen gewissen Ersatz geschaffen. So verdanken wir Ungnad nicht nur das späteste Datum von Darius I (Vord. Schriftd. IV No. 180 : 17. VII, 36 Jahr; anstatt 17 hat vielleicht ursprünglich sogar 27 dagestanden), sondern auch das erste von Xerxes (22. VIII., acc.). Beide Urkunden stammen aus Barsip. Der Thronwechsel ist also im Herbst 486 erfolgt.

Da ein Verzeichnis sämtlicher Xerxes-Daten vielleicht nicht unwillkommen sein wird, lasse ich es hier folgen. Die bunte Mannigfaltigkeit in der Schreibung des Königsnamen ist auch philologisch interessant; sie beweist, welche Schwierigkeiten seine Aussprache dem babylonischen Munde verursachte.

1. Vord. Schr. V, No. 117. Barsip 22. VIII. acc. Ak-ši-ia-ar-ši šar Babili[1]) šar matate[2]).
2. Strm., Stockh. Kongreß, No. 16. 7. X. acc. Aḫ-šu-mar-ši-' šar Babili[1]) u matate[2]).
3. das. No. 17. 22. X. acc. Ak-ki-iš-ar-šu šar Babili[1]) u matate[2]).
4. das. No. 18. 27. XI. acc. Ak-ši-ma-ar-šu šar Babili[3]) šar matate[2]) [pl.]
5. Evetts, Xerx. 1. Bit ṣa-ḫi-ra-a-an (?) ? ? acc. Ak-ši-ak-ar-šu šar Babili[1]) šar matate[2]).
6. Clay, VIII, 1, No. 119. Babylon (?) 23. I. 1. Jahr Aḫ-ši-iš-mar-ri-ši šar Babili[1]) u matate[2]).
7. Vord. Schr. IV, No. 191. Barsip 3. III. 1. Jahr Ak-ši-ma-ar-šu šar Babili[1]) u matate[2]).
8. das. VI, No. 179. Babylon ? III. 1. Jahr Ak ši-ia-ar-ši [šar Bab[ili[1]) u matate[2]) [pl]
9. Strm., Stockh. Kongreß, No. 19. 20. V. 1. Jahr Aḫ-ši-a-mar-šu šar Par-su Ma-da-a-a.
10. Vord. Schr. IV, No. 192. 17. VI. 1. Jahr Ak-ši-ia-ar-'-šu.
11. das. No. 193. 30. VIII. 1. Jahr Ak-ši-ia-ar-šu šar Par-su u Ma-da-a-a [šar Bab]ili[5]) u matate[2]).
12. Br. Mus., unveröffentlicht (Oppert, Journ. as. VIII. Série 17, 544. 1891): (?) X. 1. Jahr des Xerxes, Königs von Persien und Medien, Königs von Babylon und der Länder.
13. Vord. Schr. IV, No. 194. Šú-ša-an 3. XII. 1. Jahr Ak-ši-ar-šú šar Pa-ar-su Mad-da-a-a šar Babili[3]) u matate[2]).
14. das. VI, No. 180. 13. XII. 1. Jahr Ak-ši-ar-ri-šu.

Schreibungen: 1) E-KI. 2) KUR-KUR. 3) DIN-TIR-KI. 4) KUR-MEŠ. 5) KÁ-DINGIR-RA-KI.

15. Evetts, Xerx. 2. Sippar ? I. 2. Jahr Aḫ-ši-ia-ar-šú šar ^{mat} Par-su u ^{mat} Ma-da-a-a šar Babili[1]) u matate[2]).
16. Vord. Schr. VI, No. 181. 14. III. 2. Jahr Aḫ-ši-ri-ar-ši šar Par-su u ^{m}Ma-da-a-a šar Babili[1]) u matate[2]).
17. Revillout, Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 9, 238. 15. III. 2. Jahr Aḫ-ši-mar-šu šar ^{alu}Parsu ^{alu}Ma-da-a-a Babili[1]) u matate[2]) $^{pl.}$
18. Br. Mus. 92748 (Guide to the Ass. & Bab. Room, S. 193, No. 332), 2. Jahr (? etwa identisch mit 22 ?).
19. Vord. Schr. III, No. 181. 22. I. 3. (?) Jahr Ḫa-ši-i-ar-šu šar matate[2])
20. Strm., Stockh., No. 20. Babylon 2. II. 3. Jahr Aḫ-ši-ia-ar šar Par-su u ^{mat}Ma-da-a-a šar Babili[1]) u matate[2]).
21. Evetts, Xerx. 3. 1. IV. 4. Jahr Ak-ka-ši-ar-ši šar Par-su u Ma-da-a-a šar Babili[1]) u matate[2]).
22. das. 4. Babylon 2. IV. 5. Jahr Aḫ-ši-ia-ar-šu šar matate[2]) $^{pl.}$
23. Zürich (Oppert, Mélanges d'arch. égypt. & ass. 1, 23 ff. 1873. Boissier, Zeitschr. f. Ass. 11, 83 f.) Babylon 3. IX. 5. Jahr Aḫ-ḫa-ri-šu šar Pa-ar-su.
24. Vord. Schr. V, No. 118. Dur- . . . . , 25. VI b. 8. (?) Jahr [ ]-ar-šu šar ^{mat}Par-su ^{mat}Ma-da-a-a [ ]-KI u matate[4]).
25. Br. Mus., Bu. 88—5—12, 593 (Cun. Texts, P. IV). Babylon 24. VIII. 10. Jahr Aḫ-ši-i-mar-šu šar matate[2]) $^{pl.}$
26. Clay, VIII, 1, No. 120. Nippur 6. (?) X. 12. Jahr Ḫi-ši-'-ar-[ši]-' šar [matate].
27. Vord. Schr. III, No. 185. Araḫtum 26. V. [1]6. Jahr Ak-ši-ia-ar-ši šar matate[2]) $^{pl.}$
28. das. No. 186. Araḫtum ? V. (?) [1]6. Jahr A[k]-šú-a[r-šu] šar matate[2]) $^{pl.}$
29. das. No. 182. Alu eššu irat abulli Ea piḫat Barsip 2. VI. 16. Jahr Ak-ši-ia-ar-ši =////////.
30. das. No. 183. Kar Tašmetum 5. VI. 16. Jahr Ak-šú-ar-šu šar matate[2]) $^{pl.}$
31. das. No. 184. Bitu eššu 10. VI. 16. Jahr Ak-šú-ar-šu šar matate[4]).
32. Strm., Stockh. Kongr., No. 21. Sippar ? III ? Jahr Aḫ-ši-ar-[ ] šar Babili[3]) šar matate[2]).
33. Vord. Schr. VI, No. 301. Araḫtum 26. V. ? Jahr Ḫi-ši-ia-ar-šu . . . .
34. Strm., Stockh. Kongr., No. 22. 11. IX. ? Jahr Ḫi-ši-'-ar-ši-' . . šar Babili[3]) u mat[ate].
35. Vord. Schr. VI, No. 182. Barsip ? XI. ? Jahr Ak-ši-ia-ar-ši šar Babili[3]) u mat[ate].

Hieraus ergibt sich, daß noch bei weitem nicht alle Regierungsjahre des Königs Xerxes belegt sind. Es fehlen noch das 6., 7., 9. (?), 11., 13, 14., 15. Jahr und die letzten vom 17. an. Die

Titel wechseln in eigentümlicher Weise. Der gewöhnliche achämenidische Titel „König von Babylon, König der Länder“ wird 20. V. des 1. Jahres durch „König von Persien und Medien“ ersetzt, dem aber bald darauf (zuerst am 30. VIII. des 1. Jahres) der frühere Titel noch außerdem hinzugefügt wird. Diese volle Form herrscht bis mindestens zum 8. Regierungsjahr, vom 10. an wird sie durch das einfache „König der Länder“ abgelöst, das schon von den Vorgängern des Xerxes fakultativ, von seinen Nachfolgern aber fortan ausschließlich verwendet wird[1]). Dieser Wechsel in den Titeln wird nicht ohne Grund erfolgt sein, wenn uns auch die Veranlassungen aus Mangel an direkten Nachrichten noch nicht bekannt sind. Wir kennen jedoch die Namen mehrerer Könige, die ungefähr Zeitgenossen des Xerxes gewesen sein müssen und wahrscheinlich Usurpatoren waren, nämlich

a) Ak-ši-ma-ak-šu, Vord. Schr. VI, No. 177, dat. 11. X.(?) acc., ohne Titel, und No. 178, dat. 9. XI. acc., Titel „König von Babylon und König der Länder“, schwerlich nur eine ungenaue Schreibung des Namens Xerxes; vgl. Ungnad, Orient. Lit.-Ztg., Beiheft 2, S. 25.

b) Bel-šimanni (vgl. Ungnad, Orient. Lit.-Ztg. 10, 464 ff. 1907.)

1. Urkunde im Besitz des Lord Amherst, dat. Barsip (10 + x). V. acc.; Titel: „König von Babylon und der Länder“. Pinches, XIII. Intern. Orient.-Kongr. (Hamburg 1902) S. 268.

2. Vord. Schr. VI, No. 331, dat. 1. VI. acc.; Titel „König von Babylon“.

3. daselbst III, No. 180, dat. Barsip ? ? acc.; Titel wie 1.

c) Šamas-erba (vgl. Oppert, Journ. as., VIII. Sér. 17, 543 ff.).

1. Vord. Schr. III, No. 178, dat. 25. VI. acc.; Titel „König von Babylon“.

2. das. No. 179, dat. Barsip ? VI. acc.; Titel „König von Babylon, König der Länder“.

3. das. V, No. 116, dat. Barsip 21. VII. acc.; Titel wie 1.

4. Strm., Zeitschr. f. Ass. 3, 157 f., dat. Babylon 22. VII. acc.; Titel wie 2.

5. Vord. Schr. VI, No. 173, dat. Barsip 23. VII. acc.; Titel wie 2.

6. das. No. 174, dat. 29. VII. acc.; Titel „König“.

7. das. No. 175, dat. ? ? acc.; Titel wahrscheinlich wie 2.

d) Ši-ku(?)-uš(?)-ti (s. Pinches, a. a. O. S. 268 f.), Urkunde im Besitz des Lord Amherst, dat. 21. XII. [šattu] rêš lugal-nam-uš(?)-ḫu Ši-ku(?)-uš(?)-ti šar Babili šar matate.

---

1) Aus dem Titel wird man schließen dürfen, daß auch die Urkunde 19 der obigen Liste nicht aus dem 3., sondern frühestens aus dem 12. Jahre des Xerxes stammt. — Das Fehlen jedes Titels bei 10 und 14 ist etwas auffällig, hat aber vielleicht keine tiefere Bedeutung, da auch bei den früheren Königen gelegentlich der Titel fehlt.

Wahrscheinlich wird sich diese Liste einst noch erweitern lassen. Aus den in ihren Urkunden genannten Personennamen ist ihre Zeit als die des Xerxes oder die letzten Jahre des Darius I annähernd zu bestimmen. Zu genaueren Feststellungen fehlen noch die Mittel. 5

Da die letzten Jahre des Xerxes in den datierten Urkunden nicht belegt sind, und die Daten aus Artaxerxes' Zeit erst mit dessen 1. Jahr (nicht Accessionsjahr) beginnen, müssen wir nach anderen Hilfsmitteln Umschau halten. Da bietet sich die sogenannte achtzehnjährige Liste Sp. II 48 + Sp. II 955, veröffentlicht von 10 Strassmaier (Ztschr. f. Ass. 7, 199 und 8, 106), umschrieben von E. Meyer (Forsch. 2, Tafel zu S. 457), die von 18 zu 18 Jahren fortschreitend eine Anzahl Regierungsjahre von Darius I an festlegt. Durch sie erfahren wir u. a., daß vom 27. Jahr des Darius bis zum 9. des Xerxes, und wiederum von diesem bis zum 6. des Arta- 15 xerxes I je 18 Jahre gerechnet wurden. Da das 27. Jahr des Darius I = 495/4 ist, ergibt sich als sein 36. Jahr = Accessionsjahr des Xerxes 486/5, als dessen 21. Jahr = Accessionsjahr des Artaxerxes I 465/4. Auch fernerhin bewährt sich die 18jährige Liste als sicherer Führer, nur daß sie die Regierungszeit des Arses, Ale- 20 xander's d. G. und des Philippos Arridaios ganz übergeht. Artaxerxes I regierte nach ihr 41 Jahre. Er starb 424/3; dies ist zugleich Accessionsjahr Darius' II, der 19 Jahre regierte, also 405/4 starb. Ihm folgte Artaxerxes II mit 46 Jahren, regierte also bis 359/8, ferner Artaxerxes III, von dessen 8. Jahr (351/0) die Liste 25 unter Übergehung des Arses gleich zum 3. Jahr des Darius III (333/2) springt. Bis hierher steht die 18jährige Liste vollständig im Einklang mit dem Ptolemäischen Kanon, nur daß dieser die Regierung des Arses (Arogos) natürlich aufgenommen hat und statt der babylonischen Kalenderjahre ägyptische Wandeljahre bietet. 30

Betrachten wir noch die datierten babylonischen Privaturkunden. Leider haben ihre Schreiber uns die Aufgabe, die von Darius und Artaxerxes datierten Täfelchen chronologisch zu bestimmen, recht erschwert, indem sie es unterließen, die gleichnamigen Herrscher durch unterscheidende Zusätze zu charakterisieren. Es gibt indessen 35 einige Kriterien, z. B. die Regierungsjahre. Eine Tafel vom 5 bis 19. Jahr des Darius kann natürlich nicht dem III. Herrscher dieses Namens zugeteilt werden, da dieser nur 4 Jahre regiert hat, und Tafeln aus dem 20. bis 36. Jahr des Darius müssen aus entsprechenden Gründen dem I. angehören. Bei den Jahren 21—41 40 des Artaxerxes hat man noch die Wahl zwischen A. I und A. II, Tafeln aus den Jahren 42—46 können nur dem II. zugesprochen werden[1]). Ferner sind die Titel zu berücksichtigen. Während

1) Damit erledigt sich die von Ungnad (Orient. Lit.-Ztg., Beiheft 2, SS. 25 f.) angenommene Artaxerxes-Ära. Die Urkunde Vord. Schr. VI, No. 186, dat. Babylon 10. VIII. des 46. Jahres Artakšatsu, bezieht sich auf Artaxerxes II.

Darius I noch fast immer als „König von Babylon, König der Länder“, selten aber als „König von Babylon“ oder „König der Länder“ allein bezeichnet wird, befestigt sich der letztgenannte Titel „König der Länder“, wie wir gesehen haben, seit etwa 475
5 derart im Gebrauch, daß er von da an ausschließlich angewendet wird und ein fast untrügliches Kennzeichen für die spätere Zeit abgibt. Gelegentlich kann auch ein Schaltjahr gute Dienste tun; doch ist das Material hier noch sehr dürftig. Ein Beispiel bietet aber die Urkunde Vord. Schr. IV No. 196, dat. 26. XII b. 10. Jahr
10 des Dar-ia-muš, Königs der Länder. Weist schon der Titel auf die spätere Zeit, so schließt das Schaltjahr die Regierung Darius' I vollends aus, da dessen 8. und 11. Regierungsjahr als Schaltjahre sicher bezeugt sind und zwischen ihnen unmöglich noch ein Schaltjahr gelegen haben kann. Ein gutes Mittel bietet ferner das
15 Studium der in den Urkunden genannten Personennamen. Durch eingehende Vergleichungen ist es Hilprecht und Clay gelungen, eine große Gruppe von Tafeln mit Daten von Artaxerxes und Darius der Zeit Artaxerxes' I und Darius' II zuzuweisen (Bab. Exped. Vols. IX und X)[1]). Dabei handelt es sich fast ausschließlich um
20 Urkunden aus Nippur. Für die Urkunden mit dem Namen Artaxerxes aus anderen Städten ist der Versuch der chronologischen Aussonderung noch nicht unternommen; bei der Dürftigkeit des Materials wird er wohl auch schwierig durchzuführen sein.

Artaxerxes' I letztes Datum aus Nippur (Bab. Exp. IX No. 108)
25 ist 12. IX. seines 41. Jahres; dann folgt noch eines aus Ḫašhai vom 17. XI. des gleichen Jahres (424/3). Inzwischen finden wir aber bereits (Bab. Exp. X No. 1) am 4. XI. Darius II in Babylon und (daselbst No. 2 und 3) am 15. XI. in Nippur anerkannt. Höchst eigentümlich sind nun die Daten der 3 Nippur-Tafeln Bab. Exp. X
30 No. 3 und 4; VIII 1 No. 127:

14. XII.
17. XII. } 41. Jahr, Jahr des Regierungsantritts des Darius [II], Königs der Länder[2]).
20. XII.

Diese Daten beweisen wenigstens das eine, daß die kurzen
35 Zwischenregierungen des Xerxes II und des Sogdianos in Babylonien nicht anerkannt wurden. Dagegen galt Darius II spätestens Anfang 423, frühestens Ende 424 in Babylonien als rechtmäßiger Herrscher. Die bis jetzt bekannten Urkunden aus der Zeit des Darius II brechen mit seinem 13. Jahre ab. Aus der oben erwähnten
40 18 jährigen Liste ersehen wir jedoch, daß sein 19. Jahr, sein letztes (405/4), dem Accessionsjahr seines Nachfolgers Artaxerxes II entsprechen muß, dem bis jetzt nur 2 Privaturkunden, dat. 28. VII.

1) Vol. X, S. 2 f. macht Clay wahrscheinlich, daß die Urkunde IX, No. 1 vielmehr in die Zeit Artaxerxes' II gehört.

2) Babyl. Exp. VIII, 1, No. 127 hat im Original irrtümlich 51 statt 41.

des 1. Jahres und 10. VIII. des 46. Jahres zuzuweisen sind. Letztere führt uns in den Herbst des Jahres 359 v. Chr.

Sie ist wahrscheinlich die jüngste Privaturkunde aus achämenidischer Zeit, die wir besitzen. Wenigstens sind meines Wissens bis jetzt weder von Artaxerxes III[1]) noch von Arses und Darius III Privaturkunden nachgewiesen. Diese setzen erst mit Alexander dem Großen wieder ein. 5

Von großem Wert sind dagegen die astronomischen Tafeln, vor allem der sogenannte Saroskanon (veröffentlicht von Strassmaier Ztschr. f. Ass. 10, 66 f., daselbst 8, 149 ff. von Epping und ihm kommentiert), außerdem Sh. 81-7-6, 111 (benutzt von Strassmaier a. a. O. 7, 202) und Sp. II, 901 (Kugler, Sternkunde u. Sterndienst in Babel 1, 80 ff. Münster 1907). Aus ihnen erfahren wir freilich nichts näheres über die Zeitpunkte der Regierungswechsel, wohl aber eine Fülle einzelner Daten, die sich ohne Schwierigkeit in julianischer Zeit ausdrücken lassen. So ist z. B. 10 15

der 1. I. des 46. (letzten) Jahres des Artaxerxes II 22. April 359 v. Chr.
dgl. „ 1. „ „ „ III 11. April 358 „
dgl. „ 21. „ „ „ „ III 1. April 338 „ 20
dgl. „ 1. „ „ Arses 19. April 337 „
dgl. „ 2. „ „ „ „ 8. April 336 „
dgl. „ 1. „ „ Darius III 28. März 335 „
dgl. „ 5. „ „ „ „ III 12. April 331 „

Hiermit müssen wir uns vorläufig bescheiden, bis weitere Keilinschriften-Funde genaue Angaben liefern. 25

1) Abgesehen von dem fragmentarischen Täfelchen Strm., Stockh. Kongr., No. 28, datiert aus dem 14. (?) Jahre des Artaxerxes III.

Über einige bildliche Darstellungen altindischer Gottheiten.

Von

Dr. T. Bloch.

Den Ausgangspunkt für die folgenden Bemerkungen bildet ein bekanntes Relief aus Jamālgaṛhī im heutigen Distrikt von Peshawar, das sich schon seit einer langen Reihe von Jahren im Museum zu Lahore befindet. Im oberen, etwas beschädigten Felde zeigt es den
5 zukünftigen Buddha, Prinz Siddhārtha, im Genuß des ehelichen Glücks [1]). In sicher beabsichtigtem Kontrast dazu stellt das darunter befindliche Feld dar, wie derselbe Prinz Siddhārtha, auf das Glück seines Familienlebens verzichtend, sich nächtlicher Weile von seiner schlafenden Gattin hinwegstiehlt, um die Häuslichkeit mit der Haus-
10 losigkeit zu vertauschen: *agārād anāgāratāṃ gataḥ*, wie man damals zu sagen pflegte. Oben auf dem Bilde sieht man die Köpfe von fünf Zuschauern, die über ein Gitter hervor gucken, und zwar in der Mitte den Kopf eines Tieres, zu beiden Seiten zunächst je ein, durch den Nimbus als göttlich gekennzeichnetes Wesen, als-
15 dann noch zwei menschliche Gesichter ohne den Nimbus.

Es ist jener Tierkopf in der Mitte, dem wir unsere Aufmerksamkeit hier zuwenden wollen. Grünwedel sagt (S. 130 ff.): „Above, from „a balcony, the gods look down: Sūrya (the sun) to the right and „Chandra (the moon) to the left of a bull, that is the sign Taurus
20 „(*Tāvuri* or *Vaiśākha*). It was on Tuesday, at the full moon of „Vaiśākha in the Nakshatra or asterism of Viśākhā, that the legends „say Gautama was born, and this representation would agree with „that date. But the conception and renunciation are both placed „at full moons of Āshāḍha (June-July) in the Nakshatra Uttarā-
25 „Ashāḍhā, when the sun would be in Karka or Cancer, and in „conjunction with Pushya (Tishya) „the king of stars". The re- „presentation then seems intended to show the sun in connexion „with the constellation of the Bull, perhaps between two personi- „fied „houses" of the moon in the month Āshāḍha: evidently the
30 „night of that month on which the moon was full was thereby „intended. Perhaps this is an indication of the date when, in

1) Siehe die Wiedergabe bei Grünwedel-Burgess, Buddhist Art in India, London 1901, Seite 129.

„the artist's opinion, Gautama's flight took place; but it does „not agree with the tradition, but with the date of the birth.“

Ich möchte glauben, daß diese Erklärung Grünwedel's bei manchen seiner Leser einen ebenso unbefriedigenden Eindruck zurückgelassen hat, wie bei mir, und der Zweifel an ihrer Richtigkeit wird noch erhöht, wenn man eine gute photographische Wiedergabe[1]) des Reliefs zu Gesicht bekommt. Es wird nämlich alsdann klar, daß der angebliche Stier kein Wesen ist, das zur gens bovina gerechnet werden könnte, weil ihm die Hörner fehlen, und der Kopf viel zu länglich und zugespitzt ist. Dagegen glaubte ich sofort mit Sicherheit in jenem Tiere einen Eber zu erkennen, und ein mir bekannter Herr, dem ich das Bild vorlegte, entschied sich gleicherweise sofort für den Eber. Sein Urteil fällt umsomehr ins Gewicht, als er vollständig frei von irgend welcher Voreingenommenheit war, und weder das Relief, noch irgendwelche Abbildung davon vorher zu Gesicht bekommen hatte.

Steht es nun somit so gut wie fest, daß der Gāndhāra Künstler in jenem Relief den Kopf eines Ebers[2]) abbildete, den er — dies macht die Stellung jener Figuren sicher — als Zuschauer neben einigen menschlichen und göttlichen Wesen gedacht sein wollte, so wird es auch ohne weiteres klar, daß wir von astronomischen Andeutungen absehen können, die ja ohnehin, wie oben angedeutet wurde, kein reinlich und glatt aufgehendes Rechenexempel ergeben. Der Eber in jenem Relief aus Jamālgaṛhī ist niemand anderes als Vishṇu, der mit einigen anderen göttlichen Wesen jenem bedeutenden Vorgang als Zuschauer beiwohnt.

Will man darüber hinaus noch einen tieferen Sinn in jenen Figuren suchen, so könnte man vermuten, daß der Künstler Vishṇu zu den vier Lokapālas gezählt hätte; der vierte, Indra, wäre dann vielleicht jene Figur, die unten links vom Beschauer im Hintergrunde des Schlafgemachs Gautama's steht mit einer Geste, die vielleicht eine Aufforderung an Gautama besagen könnte, sich nun endlich bereit zu machen. Indra-Vajrapāṇi folgt ja dem Gautama beständig nach des letzteren Auszug aus Kapilavāstu, und seine Stellung und Geste in unserm Relief wäre daher durchaus angemessen. Daß die buddhistische Kunst die vier Lokapālas zu Begleitern des seine Stadt verlassenden Bodhisattva machte, kann uns nicht befremden. Sie wollte damit nur den Gedanken zum

1) Das Original habe ich leider noch nicht zu sehen bekommen, aber die Photographie, auf die sich meine Ausführungen gründen, ist sicher ebenso deutlich, als das Original.

2) Leider sind die Künstler von Gāndhāra höchst mittelmäßige Tierdarsteller gewesen, wie dies schon Foucher hervorhebt. Dr. Vogel teilt mir mit, daß er ein Relief des Lahore Museums, welches den Abschied des Pferdes Kaṇṭhaka von Gautama nach seiner Flucht darstellt, im offiziellen Katalog jenes Museums beschrieben fand als „Buddha meeting a rhinoceros“!! Bei minderwertigen Repliken jener Szene dürfte diese Erklärung *prima facie* kaum unbegreiflich erscheinen.

Ausdruck bringen, daß jener Königssohn im Begriffe steht, die Welt zu erobern. Die göttlichen Herren der Welt, die Lokapālas, gehören ja schon zu seinen Dienern, zu seinem Gefolge, ähnlich wie im *Kāvya* die Lokapālas zu zittern anfangen, oder sonst irgendwelche Äußerungen ihrer Bestürzung und Angst zu erkennen geben. sobald ein angehender Cakravarttin zum *digvijaya*, zur Eroberung der Welt auszieht.

Wie dem aber auch sein möge — und ich möchte auf diese Vermutung kein großes Gewicht legen — soviel scheint mir sicher. daß wir in unserm Relief die Darstellung Vishṇu's als Eber für das zweite oder erste vorchristliche Jahrhundert[1]) belegen können. Damit kommen wir ein gut Stück weiter hinaus über die ältesten, mir bekannten Darstellungen des Vishṇu-Varāha in Indien. Wir besitzen davon zunächst den Eber in Eran im Distrikt Sāgar der Central Provinces, der, wie wir aus der Inschrift an seinem Halse wissen, im ersten Jahre Toramāṇa's errichtet wurde[2]). Toramāṇa's Zeit läßt sich annähernd dadurch bestimmen, daß, wie wir aus der Mandasor Inschrift[3]) wissen, sein Vater Mihirakula[4]) von dem indischen König Yaśodharman-Vishṇuvardhana besiegt wurde. Für letzteren steht das Datum Vikrama-Samvat 589 = 532 A. D. inschriftlich fest[5]).

Etwas jünger ist der Eber von Afsand im Distrikt von Gaya. Offenbar wurde er auf Befehl Ādityasena's von Magadha aufgesetzt, dessen ausführliche, dort gefundene Inschrift leider seit langer Zeit spurlos verschwunden ist[6]). Aus einer kurzen Weihinschrift auf einem Bilde des Sonnengottes in Shāhpūr[7]) kennen wir für Ādityasena das Datum *Harṣa-samvat* 66 *Mārga-śudi* 7, das etwa dem Anfang des Jahres 672 A. D. entsprechen dürfte. Älter hingegen. wenn auch nicht beträchtlich, dürfte der von mir in Vaiśālī-Basarh gefundene Siegelabdruck des Yakṣavatsa sein, auf dem das Bild eines Ebers über der Legende doch wohl kaum anders als als eine Darstellung des Vishṇu-Varāha gedeutet werden kann[8]).

Überblickt man dieses Material, dessen Spärlichkeit hauptsächlich darin ihren Grund findet, daß die systematische Durchforschung

---

1) Das Relief von Jamālgaṛhī steht künstlerisch sehr hoch und gehört zweifelsohne in die Blütezeit der Gāndhārakunst, die man jetzt wohl allgemein in jene Epoche rückt. Man beachte z. B. die getäfelte Decke in den beiden Bogen neben dem Schlafgemach Gautama's im unteren Felde des Reliefs. Hier sind griechische Vorbilder unverkennbar. Auch die Haltung der beiden Dienerinnen unten rechts vom Beschauer scheint mir klassische Vorbilder zu verraten.

2) Siehe Fleet, Gupta Inscriptions, Seite 158—161.

3) Ibidem, Seite 148—150.

4) Der Name scheint halb persisch (*mihira* „Sonne“), halb türkisch (*kula* = *qūlī* „Diener“) zu sein. Im Sanskrit würde etwa *Sūryadāsa* entsprechen.

5) Siehe Kielhorn's List of inscriptions of Northern India, Nr. 4.

6) Siehe Fleet, l. c., Seite 200—208. 7) Fleet, l. c., Seite 208—210.

8) Siehe Archaeological Survey of India: Annual Report, 1903—1904, Seite 109, Nr. 18, und Tafel XLI, 15.

der alten Trümmerstätten Nord-Indiens sich eben erst in ihren Anfängen befindet, so kann es uns kaum Wunder nehmen, daß der Gāndhāra-Künstler, als er vor die Aufgabe gestellt war, Vishṇu abzubilden, dafür das Bild des Ebers wählte, unter dem Vishṇu damals in Nord-Indien wahrscheinlich ziemlich häufig verehrt wurde. Dieses Bild war sicher nicht das einzige Tierbild, das man damals in Indien zur Darstellung eines göttlichen Wesens verwendete. Es hat vielmehr nach dem, was wir bis jetzt wissen, den Anschein, als ob die Inder von der symbolischen Darstellung göttlicher Wesen erst verhältnismäßig spät zu ihrer Vermenschlichung übergegangen sind, zu einer Zeit, als die Griechen ihre Lehrmeister in der Kunst geworden waren.

Vollständig frei sind die Inder von jener primitiven Symbolik bis auf den heutigen Tag nicht geblieben. Ich denke dabei keineswegs nur an jene formlosen Steine und Erdhaufen, wie man sie in jedem indischen Dorfe antrifft, bei denen oft nur ein paar Striche roter oder weißer Farbe uns erkennen lassen, daß kindlich-naiver Volksglaube in solchen Ungestalten ein *numen divinum* verehrt. Jene rohesten Formen göttlicher Symbolik schwebten offenbar jenem alten Gesetzgeber vor als er das Gebot ausgab, „(die Füße) gegen eine Gottheit nicht auszustrecken“ [1]. Die symbolische Form erhält sich für viele indische Gottheiten gerade an ihren heiligsten Kultstätten, obgleich die bildende Kunst seit Jahrhunderten ihre menschliche oder menschenähnliche Gestalt wiederzugeben wußte und wiedergegeben hat. So wird Vishṇu in seinem berühmten Tempel zu Gaya unter dem Symbol des Fußabdrucks verehrt, den er dort zurückgelassen hatte, als er herabgekommen war, um die Menschheit von den Plagen des Asura Gaya zu befreien. Es ist eine natürliche Vertiefung im Felsen — der Tempel ist auf felsigem Grunde erbaut, — in der man selbst bei besserer Beleuchtung, als sie jetzt im Inneren des Heiligtums herrscht, nur mit Zuhilfenahme eines guten Maßes von Einbildungskraft den Abdruck eines Fußes erkennen kann, ganz abgesehen von dem Umfang, der uns bei einem Gotte wie Vishṇu schließlich doch nicht verwundern dürfte. Die Verkörperungen Vishṇu's als Jagannātha, und die seines Bruders

1) Āpastamba, Dh. S. I, 11, 30, 23: *agnim apo brāhmaṇaṃ gā devatā . . . . . śaktuviṣaye nābhiprasārayīta.* Gemeint sind jene Erdhaufen, wie man sie im Dorfe oder am Wege unter einem Baume heutzutage zu Tausenden sehen kann. Ein roter oder weißer Lappen am oberen Ende einer Bambusstange dient oft als *patāka* und kennzeichnet den Aufwurf als eine *devatā*, wie solche primitive Altäre noch heutzutage allgemein genannt werden. Natürlich konnte es leicht vorkommen, daß ein Wanderer, wenn er sich Mittags im Schatten eines Baumes ausruhte, dabei jener *devatā* mit seinen Füßen zu nahe kam. Ich habe in gleicher Lage hin und wieder wohl ein Mal mich auf solche Erdhaufen gesetzt, aus Unwissenheit und weil mir jene feinere Witterung ihrer wahren Bedeutung abging, bis dann ein zarter Wink meiner Begleiter mich eines Besseren belehrte.

Balarāma und seiner Schwester Subhadrā[1]), wie sie alljährlich ein Mal zu Anfang der Regenzeit das Wagenfest in Puri in Orissa selbst solchen Augen zeigt, denen das Innere des Tempels für immer verschlossen bleibt, sind plumpe Holzklötze, bei denen ein paar Pinselstriche menschliche Gesichtszüge mehr andeuten, als zur Darstellung bringen. Es gibt in den ältesten Inschriften, die sich auf die Gründung des Tempels in Puri beziehen, wie mir scheint, noch eine Andeutung davon, wie jene unförmlichen Hölzer dazu kamen, als Götterbilder verehrt zu werden. Es wird nämlich in den darauf bezüglichen Stellen der Inschriften besonders hervorgehoben, daß Vishṇu mit Lakshmī im Meere gewohnt hätte, ehe Anantavarman-Coḍagaṅga ihm einen Tempel gebaut hätte[2]). Also wußte man damals offenbar noch etwas von dem wahren Ursprung jener Götterbilder, und die dichterische Ausschmückung dieses Wissens läßt vermuten, daß die Bilder, oder etwas ihnen Ähnliches, einmal vom Meere dort ans Land gespült waren, wo jetzt der heilige Tempel Jagannātha's steht, der, wie ich wohl kaum zu erwähnen brauche, dem Meere so nahe steht, daß man bis vor seinen Mauern das Rauschen der See hören kann. Drinnen im Tempel, so glauben die Leute, ist alles ruhig, denn der Gott kann das einförmige Geräusch der Brandung nicht vertragen und wünscht nicht gestört zu werden[3]). Es sind vielleicht Fischer gewesen, die jene unförmigen Bilder fanden, als das Meer sie an der Stelle des heutigen Puri ans Land gespült hatte. Es ist nur zu leicht begreiflich, daß jene einfachen Leute darin ein Wunder sahen und des göttlichen Ursprungs jener Holzklötze gewiß wurden. Das Einzige, was uns in solchen und ähnlichen Fällen verborgen bleibt und wohl meist immer verborgen bleiben wird, ist das: woher kommt es, daß mit einem Mal solche zufällig entstandenen göttlichen Symbole, — fast möchte man sie „Augenblicksgottheiten" nennen, wenn der Ausdruck nicht schon in anderem Sinne geprägt wäre — woher kommt es, daß solche Symbole so populär werden, daß der Inder es als das Hauptziel seines Lebens betrachtet, die oft tausende von Meilen weite Pilgerfahrt zu unternehmen, um jene Verkörperungen der Gottheit zu sehen und anzubeten? Aber solche Unterströmungen des indischen Geisteslebens, die derartige Wandlungen und Neigungen hervorrufen, bleiben selbst heutzutage dem eifrigen Beobachter zumeist ein Rätsel, geschweige denn, daß der Historiker dazu imstande wäre, den Schleier zu lüften.

Das bekannteste Symbol, unter dem seit alters und heutzutage

1) Genau genommen, entspricht diese Dreiheit natürlich zunächst Rāma, Lakshmaṇa und Sītā, oder besser noch Kṛshṇa, Balarāma und Subhadrā.

2) Siehe Journ As. Soc. of Bengal, 1898, Vol. LXVII, Part I, pp. 328—331.

3) Trotzdem ergeht es ihm so, wie Neapel in dem Rückert'schen Verse:

„Napolis, von zweien Meeren
Stets umgibt dich Wogenbrand:
Drinnen eins von Menschenheeren,
Draußen eins am bunten Strand."

noch ein indischer Gott verehrt wird, ist natürlich das Bild Śiva's, das *liṅga* oder der Phallus. Ich brauche kaum darauf näher einzugehen, und möchte nur bemerken, daß man dieses Symbol vielfach dadurch anthropomorphisiert hat, daß man oben einen, vier, oder auch fünf menschliche Köpfe anbrachte, ähnlich wie es die Griechen mit ihren Hermen taten. Solchen *liṅgas* mit Köpfen hat man dann Namen wie *ekamukha*, *caturmukha*, *pañcamukha* beigelegt, die bis auf den heutigen Tag gang und gäbe geblieben sind. Man findet heutzutage solche *caumukha Mahādevas* „vierköpfige Liṅgas" in großer Anzahl, und der Name „*Mahādeva*", mit dem man jetzt in Nord-Indien jedes phallische Symbol bezeichnet, zeigt, wie eng das Symbol mit der von ihm dargestellten Gottheit verschmolzen ist.

Um von der Gegenwart in die älteste, in der indischen Kunst erreichbare Vergangenheit zurückzukehren, so sei hier auf das prachtvolle Kapitäl einer Aśoka-Säule verwiesen, welches die Ausgrabungen in Sarnath bei Benares zu Tage gebracht haben [1]). Unter den vier Löwen, die ein *dharmacakra* trugen, befinden sich, jedes von dem andern durch ein Rad getrennt, die Bilder eines Löwen, eines Elefanten, eines Stiers und eines Pferdes. Ich denke, die Symbolik dieser Tierbilder springt ohne weiteres in die Augen, abgesehen von dem Löwen, bei dem man zweifeln kann, ob darunter Durgā oder Pārvatī zu verstehen ist, deren *vāhana* der Löwe ja bekanntlich in der späteren Kunst ist. Daß wir in dem Elefanten ein Symbol Indra's, in dem Höcker-Stier (*humped bull*) ein Symbol Śiva's [2]), und in dem Pferde ein Symbol Sūrya's erkennen müssen, daran kann, so glaube ich, nur eine Hyperkritik zweifeln, die von vornherein darauf verzichtet, solche alte Tierbilder überhaupt zu erklären, und mit dem schönen Namen „Tierornamente" oder einem ähnlichen Wort sich begnügt, als ob die Inder solchen angeblichen „Ornamenten" nicht von jeher eine symbolische Bedeutung untergelegt hätten und noch immer unterzulegen nur allzu schnell bei der Hand sind. Das Kapitäl von Sarnath stellt vielmehr einen Gedanken dar, den die buddhistische Kunst auch späterhin gern zum Ausdruck brachte, nämlich d i e i n d i s c h e n G ö t t e r a l s D i e n e r B u d d h a ' s u n d s e i n e r L e h r e , d e s D h a r m a [3]).

1) Siehe Archaeological Survey of India, Annual Report, 1904—1905, Seite 69 und Plate XX.

2) Für die Verehrung Siva's unter dem Bilde eines Stieres ist die Sage von dem fleischfressenden Stier in Girivraja (Rajgir) von Wichtigkeit, den Bṛhadratha getötet haben soll; siehe Mahābhārata, Sabhāparvan, 21, 16. Daß damit auf Menschenopfer angespielt wird, die Jarāsandha dem Rudra darzubringen pflegte und die Kṛshṇa ihm zum Vorwurf machte (weiter unten 22, 11: *mānuṣair devaṃ yaṣṭum icchasi Śaṅkaram*), scheint mir ohne weiteres klar zu sein. Also begegnen wir auch hier der Verehrung Śiva's unter dem Bilde eines Stieres.

3) Das Indian Museum in Calcutta besitzt ein kleines Relief aus dem Ende der buddhistischen Zeit in Indien, auf dem das ganze indische Pantheon in zwei Reihen zu Füßen Buddha's einherzieht, ihm seine Ehrerbietung erweisend.

Dieser Gedanke berührt sich sehr eng mit dem oben besprochenen Motiv der vier Lokapālas als Gefolgschaft Buddha's, und man könnte beinahe sagen, daß das Kapitäl von Sarnath die älteste, künstlerische Wiedergabe dieses Motivs der welterobernden Macht der Lehre Buddha's darstellt.

Für die älteste Form der Darstellnng indischer Gottheiten sind natürlich auch die Münzen von großer Bedeutung. Es verdient daher hier erwähnt zu werden, daß in dem vor einigen Jahren von Warwick Wroth bearbeiteten, ausgezeichneten Katalog der Arsaciden-Münzen des British Museum die Figur des Höckerochsen sich auf der Rückseite einiger Münzen Phraates IV., Mithradates IV., und wohl auch Volageses V. findet[1]). Daß diese Münzen in den Indien benachbarten Teilen des Arsaciden-Reiches geprägt waren, ist zum mindesten eine sehr nahe liegende Vermutung. Man bedenke z. B., daß die ältesten muhammedanischen Fürsten Indiens nicht nur den damals im Nord-Westen Indiens im Umlauf befindlichen, sogenannten „Bull and Horseman Type" ziemlich allgemein für ihre Münzen adoptierten, sondern daß sie sich sogar gelegentlich dazu verstanden, das muhammedanische Glaubensbekenntnis auf ihren Münzen in die Sprache des Landes, das Hindī, zu übersetzen, letzteres vielleicht nicht ohne missionarische Nebengedanken[2]). Gleicherweise war das Bild des Höckerochsen auf jenen Arsaciden-Münzen offenbar das damals in Indien beliebte Symbol des Gottes Śiva, und Münzen mit diesem Symbol fanden sicher in den indischen Bazaren umso leichteren Eingang, als man von jeher in Indien geprägtes Metall

1) Siehe Warwick Wroth, Catalogue of the Coins of Parthia, London 1903, Seite 118 und Plate XXI, 16; Seite 220 und Plate XXXIII, 14; Plate XXXVI, 5, und endlich die Münze eines „uncertain king", Seite 253 und Plate XXXVIII, 8.

2) Interessant ist die Art und Weise, wie damals auf jenen Münzen die *Kalimah* ins Indische übertragen wurde. Die Übersetzung lautet: *Avyaktam eka Muhammada avatāra*, „das Undefinierbare (sc. Gott) ist ein Einziges, Muhammad ist (seine) Inkarnation". Die Umschreibung der Worte: *Lā ilāha illā-llāh* befremdet vielleicht nicht so sehr, denn der muhammadanischen Gottesidee entsprachen damals in Indien nur solche philosophische Begriffe, wie *avyakta* „undefinierbar" und ähnliche. Sehr interessant ist dagegen die Wiedergabe des arabischen Wortes für „Gesandter", „Prophet" (*rasūl*) mit *avatāra* „Inkarnation". Also, die Vorstellung des Mensch gewordenen indischen Gottes, wie Vishṇu, war nach dem Urteil des Übersetzers die am nächsten verwandte Idee. Freilich hatten jene zentralasiatischen Eroberer Indiens das bekannte Wort Muhammed's: „ich bin nur ein Mensch, wie ihr" (إِنَّمَا إِنِّى بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) wohl schon gründlich vergessen, und es kann uns daher nicht Wunder nehmen, wenn Muhammed, und dann sehr bald auch der Heilige, der Pīr, bei den indischen Muhammedanern direkt mit Gott identifiziert wird. In einer im sogenannten „Musulmān-Bengālī" geschriebenen, poetischen Lebensgeschichte des berühmten muhammedanischen Heiligen Shāh Jalāl von Sylhet im östlichen Bengalen habe ich den Heiligen sehr oft als *Pīr Khudā* bezeichnet gefunden, wobei sicher die beiden Worte *pīr* „Heiliger" und *khudā* „Gott" als synonyme Appellativa Shāh Jalāl's gebraucht sind.

gern als Amulette zu verwenden pflegte, wie dies z. B. aus der doppelten Bedeutung des alten Sanskrit-Worts *nishka* „Schmuck" und „Münze" zu ersehen ist.

Zuerst auf den Münzen Kaṇishka's tritt vor den Stier das Bild desjenigen Gottes, den er symbolisch verkörpert hatte, das Bild Śiva's selbst. Daß wir in ihm den indischen Dionysos erblicken dürfen, dazu berechtigt uns nicht nur die bekannte Stelle des Megasthenes, wonach die Bewohner der Berge den Dionysos, die der Ebene den Herakles verehrten[1], denn Śiva ist recht eigentlich eine Gebirgsgottheit, und der angeblich höchste Gipfel des Himālaya trägt nicht mit Unrecht den Namen: Gaurisankar. Man kann auch auf sein langes, in Flechten gelegtes Haar und sein Tigerfell verweisen, das auffallend an das Pantherfell des Dionysos erinnert. Es wird uns unter diesem Gesichtspunkt auch klar, warum die Nāndī, das Eingangsgebet des indischen Dramas, gerade an Śiva gerichtet ist. Das indische Drama, wie die griechische Tragödie, spielt ja am Frühlingsfest, und die alten Bocksgesänge, aus denen in Griechenland der Chor der Tragödie erwuchs, mögen sicher manche Ähnlichkeit mit jenen orgastischen Aufführungen zu Ehren Śiva's gehabt haben, von denen vielleicht schon der Veda berichtet, und von deren Beschaffenheit uns der ausgelassene Mummenschanz der Holīfeier, des modernen indischen Frühlingsfestes[2], ein vielleicht nicht allzusehr entstelltes Abbild erhalten hat[3]). Bei dem Herakles-Kṛishṇa wird man etwa an die Keule denken dürfen, die Vishṇu-Kṛishṇa vielleicht von ihm erhalten, sicher mit ihm gemein hat. Von Wichtigkeit scheint mir bei solchen, alten Vergleichen und Benennungen besonders das zu sein, daß man damals die Ähnlichkeit etwa eines Śiva mit Dionysos lebhaft empfand, und die Inder selbst waren wohl nicht weniger, als die Griechen, darin geschickt, dergleichen Ähnlichkeiten und Beziehungen herauszufinden. So war die Bahn für Übertragungen und Entlehnungen von vornherein zurecht gemacht.

Auch das Bild Buddha's erscheint bekanntlich auf den Münzen Kaṇishka's. Daß damit das Datum für die Entstehung des Buddha-

1) Siehe Jacobi, das Rāmāyaṇa, Seite 62, Note.

2) Das Datum der Holī ist der Vollmond von Phālguna, ein schon für den Veda als Frühlings- und Jahresanfang belegter Termin.

3) Es ist mir natürlich nicht unbekannt, daß heutzutage in Indien Kṛishṇa der Gott des Holī- oder Frühlingsfestes ist. Das hindert aber, glaube ich, nicht daran, in der Art und Weise, wie jenes Fest begangen wird, ein Abbild einer älteren Feier zu erblicken, in der Śiva im Vordergrund gestanden haben mag. Sicher besteht ein Zusammenhang zwischen der Holīfeier und dem indischen Drama, und daß es gerade Śiva ist, dessen Schutz die Aufführung des indischen Dramas wohl so ziemlich allgemein unterstellt wurde, berechtigt mich vielleicht dazu, seinem Kult einen wichtigeren Einfluß auf die Entstehung des indischen Dramas zuzuschreiben, als es sonst scheinen könnte. Oder, mit andern Worten, es scheint, als ob in Indien von dem Kulte Śiva's eine ähnliche Bewegung ausgegangen ist, wie die, die in Griechenland vom Dionysoskult aus zur Tragödie führte. An eine gegenseitige Beeinflussung denke ich dabei natürlich nicht.

bildes gegeben sei, will ich ebensowenig behaupten, als meine vorigen Ausführungen besagen sollen, daß man vor Kanishka kein menschliches Abbild Śiva's gekannt hätte. Wir können und wollen in solchen Dingen doch nur die allgemeinen Grundlinien der Entwicklung erkennen, und brauchen und sollen nicht nach Jahreszahlen haschen. Von Wichtigkeit ist für mich nur die Tatsache: das Buddhabild erscheint in Indien erst da, wo, und erst dann, als griechischer Einfluß sich deutlich fühlbar machte. Auch die Buddhisten waren mit griechischen Götterbildern bekannt geworden, als sie anfingen, Buddha im Bilde nicht nur darzustellen, sondern, was noch wichtiger ist, zu verehren. Auch sie kannten ursprünglich keine Bilder als Gegenstände ihrer Verehrung, sondern Symbole, und zwar zunächst Symbole nicht des Buddha selbst, sondern seiner Lehre, des Dharma. Daß das sogenannte *dharmacakra*-Symbol der Buddhisten, „das Rad der Lehre", eine Herübernahme des Sonnenrades ist, habe ich schon anderswo angedeutet. Der Siegeszug des Dharma, der Lehre Buddha's, gleicht dem Lauf der Sonne, „freudig, wie ein Held, zum Siegen". In diesem Zusammenhang ist jene Stelle aus dem Milindapañho von Interesse, die Windisch vor kurzem in seiner Abhandlung über Buddha's Geburt[1]) herangezogen hat. Sie besagt, daß Buddha „nur im *dhammakāya*, im Korpus der von ihm verkündeten Lehre existiere". Daher dürfe man nur seine Reliquien verehren. Sicherlich sind mit jenen Reliquien nicht nur solche *śārīraka-dhātu's* gemeint, wie sie z. B. der Stūpa von Piprāwā vor etwa zwölf Jahren wieder aus Licht gebracht hat. Zu dem *dhammakāya* dürfte der Verfasser des Milindapañho zweifelsohne auch solche Symbole, wie das Rad, gerechnet haben, dessen weitverbreitete Verehrung in den letzten, vorchristlichen Jahrhunderten durch die Reliefs von Sanchi und Bharahat ja zur Genüge bekannt geworden ist. Wir werden also auch im Buddhismus auf einen alten Symbolismus geführt, der erst sehr spät der Bilder-Verehrung Platz machte, und zwar zu einer Zeit, als die griechische Kunst auf ihre viel geringere indische Schwester anregend und fördernd gewirkt hatte[2]).

Ich hoffe, daß diese Ausführungen genügen werden, um wenigstens in etwas den Gedanken zu begründen, auf den es mir dabei zumeist ankommt: auch die indischen Götter können im Hinblick auf ihre Vergangenheit von sich sagen: „*olim truncus eram, ficulnus, inutile lignum*". Ihre Menschwerdung in der Kunst verdanken sie den Griechen.

---

1) Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Band XXVI, No. 11, Seite 199 und Anm. 2.

2) Welche Änderungen ein solcher Einfluß in der buddhistischen Legende hervorbringen konnte, sieht man z. B. daraus, daß in dem Relief von Bharahat der Engel Arahagutta den Tushitadevas die Absicht des Bodhisattva verkündet, als Buddha geboren zu werden, während in dem Relief des Amrāvatī Stūpa (etwa 2. Jahrh. n. Chr.) der Bodhisattva selbst diese Mitteilung macht.

Das Grab Abu'l-Fidā's in Ḥamā.

Von

Dr. E. Graf von Mülinen.

Als ich im Frühjahr 1906 von Beirut aus eine Reise durch das Orontestal antreten wollte, teilte mir Herr Generalkonsul Dr. Schröder, der erfahrene Kenner Syriens, seine Vermutung mit, daß in Ḥamā das Grab Abu'l-Fidā's, des als Geschichtschreiber und Geographen bekannten Fürsten von Ḥamā aus dem Stamme der 5 Eyyūbiden, noch erhalten sei. Seine Annahme beruhte auf eigener Wahrnehmung gelegentlich eines früheren Besuches von Ḥamā und der dortigen Schlangenmoschee, bei dem ihm jedoch die Zeit mangelte, eine genauere Untersuchung anzustellen.

Am 30. April traf ich in der an mittelalterlich-arabischen 10 Bauten und Inschriften so reichen Stadt Ḥamā ein, und in den Nachmittagsstunden des 1. Mai begab ich mich zu der Schlangenmoschee (Dschāmi' el-ḥayāyā; *ḥayāyā* ist vulgärarabischer Plural von *ḥayye.* Baedeker hat ungenau Dschāmi' el-Ḥaija); dieselbe liegt zwischen zwei Straßen und den das Orontesufer schmückenden 15 Gärten. Man betritt das an drei Seiten durch Mauern umgebene Grundstück durch ein Tor; vor sich hat man den gepflasterten leeren Moscheehof, links den eigentlichen Betsaal, rechts ein kleineres Gebäude und daneben ein Minaret (Abbild. 1, von der entgegengesetzten Seite aus aufgenommen). 20

Die Moschee entspricht nach Dimension und architektonischem Schmucke den Mitteln eines kunstliebenden kleineren Fürsten in der Provinz; sie ist ein kuppelbedeckter länglich rechteckiger Bau, dessen Langseiten nordwärts auf den Moscheehof, südwärts auf die Gärten sehen. Über der Pforte steht auf einem eingesetzten Steine 25 folgende Inschrift in zwei Zeilen:

جدّد هذه الا .... المباركه المقرّ العالى الملكى النورى

ولد المرحوم العمادى تغمده الله برحمته فى شهور سنة اربعين وسبعمائه

Erneuert hat diese gesegnete .... (fehlt) der hohe Standort (Titel eines hohen Staatsamtes, etwa unserem Wirklichen Geheimen Rat 30 entsprechend) el-Meleki en-Nūri (d. h. der ehemalige Sklave des

Königs Nūr ed-dīn)[1]), der Pflegesohn[2]) des verewigten ʿImādi (Günstling des ʿImād ed-dīn), welchen Gott in Seine Barmherzigkeit eingehen lassen möge; in den Monaten des Jahres 740 (= 1339/40 n. Chr.).

5 Das Datum ist schwer zu entziffern; immerhin scheint die Lesung 740 die wahrscheinlichste. Alsdann wäre der Restaurator ein ehemaliger Sklave des Fürsten el-Melik el-Afḍal Nūr ed-dīn ʿAlī und Pflegesohn des Sultans el-Melik el-Muayyad ʿImād ed-dīn Ismāʿīl oder eines nach letzterem benannten Günstlings gewesen.

10 Im Innern des Betraumes wird die Südseite durch Fenster eingenommen, durch welche man auf die Gärten blickt. Hier befindet sich am Fenster links vom Miḥrāb ein Säulenpaar, das aus einer Menge einzelner gewundener und in einander verschlungener, Schlangen vergleichbarer Säulchen besteht, wie man sie auch am 15 Felsendom in Jerusalem beobachten kann (Abbild. 2). Von ihnen hat die Moschee den volkstümlichen Namen.

Auf den Seitenwänden im Innern des Betraums ziehen sich breite Inschriftenbänder hin, welche den Thronvers (Āyet el-kursī, Qur'ān Sūre II, 256) enthalten.

20 Beim Eintritt erblickt man ferner an den Säulen ein in Manneskopfhöhe angebrachtes, etwa 13 cm breites Inschriftenband, aus welchem kurz nach dem Anfang ein etwa 30 cm langes Stück fehlt. Die Inschrift lautet:

امر بعمارة هذا الجامع (. . . . fehlt . . . .) لمنازل السلطان الملك

25 المويد عماد الدنيا والدين اسمعيل ابن الملك الافضل نور الدين

على (sic) بن الملك المظفر تقى الدين محمود ابن الملك المنصور

نصر الدين محمد ابن الملك المظفر تقى الدين عمر ابن شاهنشاه

ابن ايوب فى شهور سنة سبع وعشرين وسبع مايه.

Befohlen hat den Bau dieser Moschee (fehlt . . . [Titel] . . .?) 30 Sultan el-Melik el-Muayyad ʿImād ed-dunyā wa'd-dīn Ismāʿīl, Sohn des Melik el-Afḍal Nūr ed-dīn ʿAlī, Sohnes des Melik el-Muẓaffar Taqiyy ed-din Maḥmūd, Sohnes des Melik el-Manṣūr Nāṣir ed-dīn Muḥammad, Sohnes des Melik el-Muẓaffar Taqiyy ed-dīn ʿOmar, Sohnes Schāhinschāh's, Sohnes Eyyūb's. In den Monaten des Jahres 35 727 (= 1327 n. Chr.).

1) Zur Mamlukenzeit bezeichneten sich die angekauften Sklaven, die als Günstlinge hoher Herren Karriere machten und freigelassen wurden, später gern nach dem Namen ihrer Gönner, indem sie letzterem die Nisbe anhängten. (Vgl. bei den Römern die Adoptivendung *anus*, z. B. Aemilianus.)

2) *weled* (Sohn) bezieht sich in den Inschriften der Mamlukenzeit nicht auf die Abstammung, sondern auf ein Pflegesohnverhältnis; die leibliche Deszendenz wird durch *ibn* wiedergegeben.

Abbildung 1.



Grabmal Abu'l-Fidā's.
Minaret mit dahinterliegender Turbe, rechts davon die Schlangenmoschee.

Abbildung 2.



Die „Schlangensäule“ in der „Schlangenmoschee“ in Ḥamā.

Abbildung 3.



Die Turbe Abu'l-Fidā's in Ḥamā.

Abbildung 4.



Sarkophag Abu'l-Fidā's in Ḥamā.

Das kleinere Gebäude an der Nordseite des Moscheehofes neben dem Minaret (Abbild. 3) ist eine Turbe (Mausoleum), die nur einen steinernen Sarkophag umschließt. Letzterer, etwas mehr als 1 m hoch, nicht ganz 1 m breit und zirka 2 m lang, muß zerfallen gewesen sein, denn er zeigt Spuren einer ungeschickten Reparatur (Abbild. 4). Auf dem flachen Deckel befinden sich Platten mit Bruchstücken von einer Inschrift, die aber z. T. verloren gegangen, z. T. in der Anordnung durcheinandergewürfelt worden sind. Zu lesen sind einzelne Sätze des Thronverses, sowie von dem Datum die Worte:

الكريم وذلك فى شهور سنة سبع وعشرين وسبع مائه

. . . des Gnadenreichen, und dies in den Monaten des Jahres 727.

An den Wänden des Sarkophages steht auf der dem Mausoleumstor zugekehrten Schmalseite sowie an beiden Langseiten in einem Inschriftenband wieder der Thronvers.

Auf der dem Tore abgekehrten Schmalseite erblickt man folgende dreizeilige Inschrift:

هذا ضريح العبد الفقير الى رحمة ربّه الكريم
اسمعيل بن على بن محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب
عمرا فى شهور سنة سبع وعشرين وسبع مائه

Dies ist das Grab des Knechtes, welcher der Barmherzigkeit seines Herrn, des Gnadenreichen, bedürftig ist,
Ismā'īl, Sohnes 'Alī's, Sohnes Maḥmūd's, Sohnes Muḥammad's, Sohnes 'Omar's, Sohnes Schāhinschāh's, Sohnes Eyyūb's.
Erbaut in den Monaten des Jahres 727 (= 1327 n. Chr.).

Die Inschrift in der Moschee und diejenige auf dem Sarkophage beziehen sich auf die gleiche Persönlichkeit. Namen, Herrschertitel und die genaue Genealogie passen einzig auf den Fürsten, welcher der Nachwelt unter dem Beinamen Abu'l-Fidā bekannt ist.

Dieser Fürst, nach seiner eigenen Angabe geboren im Dschumādā I 672 H., starb nach dem Zeugnis der Historiker am 23. Muḥarram 732 H. (= 26. oder 27. Oktober 1331 n. Chr.); die von ihm verfaßten Annalen gehen bis zum Jahre 729 H. Mit den angeführten, bisher nie beanstandeten Daten scheint der Wortlaut der Sarkophaginschrift allerdings in Widerspruch zu stehen, der das Jahr 727 H. (= 1326/27 n. Chr.) ergibt, wobei noch die eigenartige, unbestimmte Form „erbaut in den Monaten des Jahres 727" auffallen muß. Ein Irrtum in der Lesung der Inschrift ist ausgeschlossen, da die gleiche Wendung an drei Stellen, nämlich einmal in der Moschee und zweimal auf dem Sarkophag, deutlich wiederkehrt.

Unter diesen Umständen drängt sich ein Zweifel darüber auf, ob die sonst bei Grabinschriften natürliche Voranssetzung, daß das angegebene Datum sich auf den Tod des Bestatteten bezieht, in unserem Falle auch wirklich zutreffe. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, der Herrscher habe selbst noch bei Lebzeiten in Erwartung seines bevorstehenden Hinscheidens die Errichtung des Mausoleums und der Moschee befohlen und damals den Bau datieren lassen. Das wäre nichts Unerhörtes, denn derartigen Anordnungen kann man im Orient auch sonst begegnen. Allerdings erwähnt Abu'l-Fidā in seinen Annalen diesen Bau nicht, jedoch registriert er häufig nur Ereignisse der äußeren Politik. Zu beachten ist ferner, daß er, wie bekannt, von der Ahnung erfüllt war, er werde das sechzigste Lebensjahr, dem er sich im Jahre 727 durch Erreichung des fünfundfünfzigsten bereits näherte, nicht überschreiten, und daß diese Idee bestärkt werden mochte durch die Todesfälle eines geliebten Bruders und eines Neffen, deren er zum Jahre 726 gedenkt.

Eine Bestätigung unserer Annahme dürfte in der Inschrift selbst, ganz abgesehen von dem ausdrücklichen Vermerk „erbaut" vor dem Datum, in zwei Redewendungen zu finden sein. Die demütige Formel „Grab des Knechtes, welcher der Barmherzigkeit seines Herrn, des Gnadenreichen, bedürftig ist" läßt sich ungesucht aus dem frommen Sinn eines noch Lebenden erklären; eine posthume Grabschrift für einen Fürsten würde nach islamischem Brauche damaliger Zeit pompöser ausgefallen sein. Außerdem muß der Bau von Mausoleum und Moschee längere Zeit beansprucht haben, wodurch der Ausdruck „in den Monaten des Jahres 727" bedingt ward; stammte die Inschrift von den Hinterlassenen, etwa von Abu'l-Fidā's Sohn und Nachfolger Melik el-Afḍal oder von dessen Minister, so würde die genaue Todesdatierung mit Angabe des Monates und Tages nicht fehlen.

Es wird daher die Ansicht nicht von der Hand zu weisen sein, daß die sogenannte Schlangenmoschee und die dabei befindliche Turbe von Abu'l-Fidā selbst und zwar im Laufe des Jahres 727 H. errichtet wurden.

Über den Stil der philosophischen Partieen des Mahābhārata[1]).

Von

Otto Strauß.

Wenn ich heute über den philosophischen Stil des Mahābhārata einiges beibringen möchte, so soll es sich weder um eine rein ästhetische Würdigung noch um eine grammatisch-syntaktische Betrachtung handeln. Vielmehr habe ich den weiteren Sinn des Wortes Stil im Auge, der sich in der äußeren Formung des Gedankens und in der inneren Struktur desselben manifestiert. Die Bedeutung einer solchen Stilforschung liegt auf der Hand. Was für den Veda, speziell für den Ṛgveda, in dieser Beziehung geleistet worden ist, bleibt für das Mahābhārata noch zu tun. Denn es gilt hier eine Gefahr abzuwenden, die jedem Forscher der Mahābhārata-Philosophie bekannt ist. Mit der Rubrizierung der mannigfaltigen Anschauungen ist es nicht getan, wägen ist auch hier nötig. Und dazu müssen wir uns klar sein, welches Maß von gedanklicher Schärfe den epischen Denkern[2]) zuerkannt werden kann, wo die unteren und oberen Grenzen ihres Darstellungsvermögens liegen. In der Darstellung des Gedankens tritt aber auch die Natur des Denkens selbst zu Tage: So erlangen wir einen Einblick in das Innere der Maschine, dadurch allein werden wir ihre Produkte richtig würdigen können.

Was ich hier darüber sagen kann, ist nur ein Bruchteil dessen, was gesagt werden müßte. An anderer Stelle hoffe ich die heutigen Andeutungen zu einem Ganzen zu vervollständigen.

1) Dieser Vortrag wurde in der indischen Sektion des XV. Internationalen Orientalistenkongresses zu Kopenhagen gehalten.

2) Wenn hier von „epischen Denkern", „epischen Dialektikern" usw. gesprochen wird, so soll damit nicht gesagt sein, daß es sich um einen zeitlich oder individuell bestimmten Kreis von Verfassern handelt. Da aber über die Zuteilung der einzelnen philosophischen Mahābhārata-Abschnitte an bestimmte Zeiten, Schulen usw. bis jetzt nicht einmal begründete Vermutungen bestehen, so mußte in dem engen Rahmen dieser Andeutungen vorläufig die ganze Masse philosophischer Stücke ins Auge gefaßt werden. Eine solche Betrachtungsweise wird, weit entfernt von dem Vorurteil, eine Einheit finden zu wollen, einer weitergehenden Forschung vielmehr die Möglichkeit vorbereiten, durch allmähliche Differenzierung zur Erkenntnis von Stilgruppen vorzudringen.

Die Darstellungsform der philosophischen Partieen des Mahābhārata ist bekanntlich die Dialogform. Doch trifft dieser Ausdruck im prägnanten Sinne nur auf einen ganz kleinen Teil zu, die große Masse der Saṃvādas kann nur ganz äußerlich als Dialog 5 bezeichnet werden. Es scheint dem Geiste dieses Zeitalters noch unerträglich zu sein, die Darlegung eines philosophischen Systems, einer moralischen Belehrung einfach um ihrer selbst willen hinzustellen. Man sucht nach irgend einem Rahmen, der die Belehrung durch eine, wenn auch noch so geringfügige Situation motiviert 10 und ihre Autorität durch die Patenschaft der Götter oder berühmter Ṛṣis der Vorzeit steigert. Um diesen einzelnen Rahmen schließen sich dann noch mehrfach größere, so z. B. in einem großen Teile des Mokṣadharma der Dialog zwischen Yudhiṣṭhira und Bhīṣma. Die einleitenden Fragen des engeren Rahmendialogs pflegen sich 15 in ähnlicher Weise in dem äußeren zu wiederholen. Wir können auf dieses Verhältnis hier nicht näher eingehen und wenden uns nunmehr den Fragen zu, einerlei in welchem Rahmen sie stehen.

Die einfachste und häufigste Form besteht in einer direkten Frage oder Aufforderung, mit welcher der Belehrungsuchende ohne 20 weiteres an den Lehrer herantritt. „O Brahmane, gibt es viele Puruṣas oder nur einen? Und welcher unter allen ist der beste Puruṣa, welcher ist als ihr Ursprung zu betrachten?" (352, 1). Woher ist diese ganze Welt des Beweglichen und Unbeweglichen geschaffen worden, und zu wem geht sie heim Untergange ein?" 25 (276, 3)[1]).

Neben diesen einfachen direkten Fragen findet sich ein weiterer Typus, der durch den Versuch, die Frage zu motivieren, charakterisiert ist. Diese Begründung besteht teils in einer Anknüpfung an die äußere Situation, teils darin, daß von einer Lebensbeobach-30 tung oder von einem bekannten philosophischen Satze ausgegangen wird. Die Anknüpfung an die Situation findet sich öfter in Fragen über die Beruhigung. Der Fragende sieht sich einem Weisen gegenüber, dessen moralisches Verhalten ihm vorbildlich erscheint, und den er deshalb bittet, ihm die Mittel zur Erreichung eines 35 solchen Verhaltens zu offenbaren. So nähert sich der König Prahrāda einem wandernden Brahmanen und preist seinen erhabenen Gemütszustand: „Du verlangst nach Geschenken und bist auch nicht bekümmert, wenn man dir nichts schenkt ..... Während die Geschöpfe durch den Strom des Lebens fortgerissen werden, 40 erscheinst du wie einer, ... der über das Streben nach *dharma*, *kāma*, *artha* erhaben ist .... Unbekümmert um die Sinnendinge gehst du dahin, *muktaś carasi sākṣivat*. Welches ist deine Weisheit, deine Schriftgelehrsamkeit, dein Lebenswandel?" (179, 5 f.).

1) Die Übersetzungen und die Adhyāyazahlen nach den von P. Deussen in Gemeinschaft mit mir herausgegebenen „vier philosophischen Texten des Mahābhārata". Die Kapitelzahlen ohne Parvanangabe beziehen sich auf den Mokṣadharma.

An einer anderen Stelle lesen wir, wie Gott Sakra den gestürzten Prahrāda anredet, seine reine Heiterkeit preist und ihn nach der Erkenntnis fragt, die ihm über das Unglück seines Sturzes hinweggeholfen hat (222, 9 f.).

Man wird den Reiz der Lebendigkeit und Anschaulichkeit, der 5 solchen Anreden innewohnt, nicht verkennen und desto mehr die Trockenheit der einfachen meist von Yudhiṣṭhira gestellten Fragen empfinden. Für den weiteren Rahmen des Mokṣadharma fehlte freilich die Situation, die in den einzelnen Geschichten so leicht auszumalen war. Und wo wir eine derartige Andeutung finden, da 10 handelt es sich um entlehnte Motive. Wenn Yudhiṣṭhira z. B. sich im zwölften Buche (277, 1) über die Tötung seiner Verwandten Gewissensbisse macht, so können wir darin nur eine wenig glückliche Entlehnung aus der Bhagavadgītā erblicken. Und Yudhiṣṭhira's Hinweis auf das von Leichen bedeckte Schlachtfeld (257, 1), woran 15 er Fragen über den Tod knüpft, ist sogar direkt aus dem siebenten Buche (52) entnommen. Dort ist der Hinweis im Anschluß an die kurz vorangegangene Schilderung des Schlachtfeldes, auf dem wirklich eben noch Abhimanyu getötet worden ist, durchaus angebracht und lebendig, während der Hörer des Mokṣadharma diese 20 Situation längst aus dem Auge verloren hat. Die Bedeutung solcher Fakten für die Kritik der Komposition ist augenfällig. Auch die naive Sorglosigkeit der späteren Diaskeuasten tritt hier hell zutage.

Außer an die Situation knüpft der Fragende auch häufig an 25 eine allgemeine Lebenserfahrung an. So weist Yudhiṣṭhira auf Kāla hin (175, 1), der den Untergang aller Wesen herbeiführt; und in der zugehörigen Beispielgeschichte geht der Sohn von dem Satze aus: „*kṣipraṃ hy āyur bhraśyate mānavānām*". Häufiger noch sind es philosophische Lehrsätze, an die sich die Bitte um weitere 30 Erklärung anschließt. So fragt Yudhiṣṭhira über das Werk, welches, sei es gut oder böse, den Puruṣa durch Bindung an die Frucht fesselt (222, 1). Oder Bhīṣma gibt als Thema der gewünschten Belehrung den Lehrsatz an: „Erlöst von den siebzehn und den fünf Grundstoffen, sowie von den acht Sinnesobjekten und Guṇas geben 35 nicht in eine abermalige Geburt ein die Munis, die ihr Gelübde scharf beobachten" (280, 4 f.). Manchmal nimmt der Fragende auch direkt auf den Veda Bezug. So erinnert z. B. Janaka an Aitareya-Upaniṣad, wenn er sagt: „Was einem als Kind geboren wird, das ist man selbst, wie die Śruti lehrt. Wie kommt es nun, 40 daß der Mensch, da er doch vom Brahmanen abstammt, so verschiedene Richtungen eingeschlagen hat?" (298, 2).

In dieser Frage finden wir aber auch noch ein anderes Moment, das uns von besonderer Wichtigkeit scheint: Die R e f l e x i o n. Der Fragende weist auf Widersprüche oder Schwierigkeiten hin, 45 deren Lösung er erbittet. Und dieser kritische Zweifel bleibt nicht bei den Widersprüchen zwischen Veda und Leben stehen, er be-

gnügt sich nicht auf Unstimmigkeiten, wie die gleichzeitige Empfehlung von pravṛtti und nivṛtti (Aktivität und Passivität) hinzuweisen, sondern er berührt auch das metaphysische Gebiet: „Wenn keiner nach dem Tode ein Bewußtsein behält, was kann, wenn dem so ist, Nichtwissen oder Wissen für eine Bedeutung haben? Dann steht es doch fest, daß alles vernichtet wird, und bedenke auch dieses, welchen Unterschied es dann begründen kann, ob einer unbesonnen oder besonnen war" (219, 2 f.). Die Bedeutung dieser Zweifel für unsere Untersuchung liegt darin, daß sich hier ein kritischer Geist zeigt, der sich im Gegensatze zu einer sehr verbreiteten Harmlosigkeit des Mahābhārata-Hörers nicht alles kritiklos vorsetzen läßt. Aber während es sich hier nur um kurze Fragen handelt, verdanken wir dieser kritischen Seite des philosophierenden Epos einige hochwichtige Diskussionen, in denen jeder der Unterredner in ausführlicher Weise den Gegner angreift bezw. seinen Standpunkt verteidigt und uns dadurch einen unschätzbaren Einblick in die geistige Operationsfähigkeit dieser Denker tun läßt. Wir werden darauf noch zurückkommen. Ansätze zu solchen Diskussionen finden wir in den Einwürfen, wie sie sich, freilich nicht allzu zahlreich, in einzelne Belehrungen eingestreut finden. So macht Yudhiṣṭhira gegen die Lehre von der Ahiṃsā den Einwand: „Das leibliche Bedürfnis und Notfälle erheben Einspruch gegen die, welche nicht töten wollen; wie kann, ohne daß man dergleichen unternimmt, der Unterhalt des Körpers von statten gehen?" (266, 13). Solche Einwürfe sind neben ihrer Bedeutung für die geistige Beweglichkeit auch ästhetisch und kompositionell wichtig. Sie beleben die Einförmigkeit des Vortrags und bringen den Gedanken von neuem in Fluß, indem sie zu weiteren Auseinandersetzungen anregen. Fragen, die diesem Zwecke dienen, finden sich zahlreich, ohne daß sie wie die erwähnten Einwürfe eine besondere Gedankenarbeit leisten.

Wir haben bis jetzt die Fragen nur als solche betrachtet. Erwägt man aber die im Vergleich zur Antwort unverhältnismäßige Kürze dieser Fragen, so ergibt sich noch eine andere Betrachtungsmöglichkeit. Man könnte nämlich die Antworten als unabhängige Ausführungen auffassen, zu denen dann nachträglich eine Überschrift erfunden wurde, die sich nun in der Gestalt einer Frage präsentiert. Unter diesen Gesichtspunkt fällt z. B. der Versuch der Verfasser, die Quintessenz der speziellen Geschichte auf eine allgemeine Formel zu bringen. So finden wir zu der Geschichte von Maṅki (177), der sich über den Verlust seiner letzten Ochsen mit der Erkenntnis irdischer Vergänglichkeit tröstete, folgende Einleitungsfrage des Yudhiṣṭhira: „Wenn einer, nach großen Dingen strebend, den Reichtum nicht erlangt und doch von Durst nach Reichtum beherrscht wird, was muß der tun, um glücklich zu werden?" Oder Yudhiṣṭhira fragt (223, 1): „Wie beschaffen ist das Bewußtsein, mit welchem ein Fürst, der aus seiner glücklichen

Lage gestürzt wurde, auf der Erde lebt, nachdem er durch die Schläge des Kāla zermalmt ist?" Eine solche Frage kann man nur stellen, wenn man die Geschichte vom gestürzten Bali kennt. Künstlerisch ist diese Form der Frage natürlich ein Unding, aber wenn wir uns nicht an die Frageform klammern, wird es doch 5 interessant sein, zu sehen, in welchem Maße die epischen Diaskeuasten imstande waren, die Moral der Geschichte in einen kurzen Vers zusammenzupressen. Auch sonst finden wir in den Fragen häufig gewisse Richtlinien für die Antwort. So lesen wir: „Welche Fehler werden durch das Manas abgestreift, und welche werden durch die 10 Buddhi gelockert, welche stellen sich immer wieder und wieder ein, und gegen welche ist zufolge der Verblendung das Ankämpfen nahezu fruchtlos?" (212, 25). Dieses Streben, für die Antwort gewisse Kategorieen bereitzustellen, findet seinen Höhepunkt in einer Form, in welcher Frage und Antwort ganz genau aufeinander- 15 gepaßt sind: in den Rätselfragen. Nur ein Beispiel:

„Wovon ist diese Welt umhüllt? Warum erglänzt der Mensch nicht? Warum läßt er seine Freunde im Stich? Warum kommt er nicht in den Himmel?"

„Von Nichtwissen ist diese Welt umhüllt, wegen der Selbst- 20 sucht erglänzt der Mensch nicht, aus Habgier läßt er seine Freunde im Stich, aus Welthang kommt er nicht in den Himmel" (301, 39f.).

Die weite literargeschichtliche Perspektive, die diese Rätselfragen eröffnen, müssen wir hier unberücksichtigt lassen.

So eng wie bei den Rätselfragen ist die Verknüpfung von 25 Frage und Antwort selten. Aber wenn auch die kurzen Fragen die Antwort häufig nicht ganz umfassen, so läßt sich doch im allgemeinen eine erträgliche Entsprechung konstatieren. Erstreckt sich aber die Antwort auf mehrere Adhyāyas, so leiden die Beziehungen zur Frage erheblich. Diese größeren Saṃvādas werden 30 gewöhnlich von einer Häufung einfacher direkter Fragen eingeleitet, was ich für einen Dispositionsversuch der Diaskeuasten halte. Ein kurzer Blick auf den Erfolg dieser Versuche wird zur Beurteilung der geistigen Disziplin dieser Männer nicht unwichtig sein.

Die große Belehrung Manus (201—206) wird durch eine Reihe 35 von Fragen des Bṛhaspati eingeleitet, die sich bei näherer Betrachtung in sieben Punkte einteilen lassen. Obgleich nun die Aneinanderreihung dieser vielgestaltigen Fragen unzweifelhaft nur erfolgt, um die sechs folgenden Adhyāyas zu umfassen, so sehen wir bei sechs Fragen von den sieben ganz deutlich, daß sie durch 40 Entlehnung gewisser Schlagworte bestimmten Versen des ersten Adhyāya angepaßt sind. Daß die folgenden Adhyāyas trotzdem einigermaßen passen, liegt an ihrem verschwommenen, immer wieder auf Ähnliches zurückkommenden Gedankengang. Bei anderen solchen Fragenhäufungen läßt sich die geringe Fähigkeit, die Haupt- 45 gedanken herauszuerkennen, noch deutlicher feststellen, indem bedeutende Kategorien ausgelassen sind, während ausdrücklich in den

Fragen hervorgehobene Punkte nur ganz kurz gestreift werden. Handelt es sich hier nur um eine gewisse Sorglosigkeit dem Hörer gegenüber, der nicht so nachprüfen kann? Mir will es mehr scheinen, als sei Erstrebtes nur unvollkommen erreicht worden.

Nach diesen Bemerkungen über die Fragen und das Verhältnis zwischen Frage und Antwort wenden wir uns zur Betrachtung des Gedankenablaufs in den Antworten. Das Stoffgebiet dieser Vorträge umfaßt im wesentlichen drei Teile: Erstens Stücke ethischen Gehalts, die teils Regeln der Moral oder des brahmanischen Lebenswandels darbieten, teils das Verhalten des Gṛhastha, des Yogin usw. schildern. Diese Stücke enthalten oft nur wenige einfache Gedanken, wodurch eine übersichtliche Darstellung auch bei etwas lockerer Disziplin erleichtert wird. Andererseits freilich fehlt bei einer gewissen Häufung von Regeln bezw. Eigenschaften eine traditionelle Aufeinanderfolge, die der Darstellung einen Rückhalt geben könnte. Zweitens Stücke spezifisch philosophischen Gehalts, enthaltend Schöpfung und Vergang, Psychologie, Physiologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik. Diese Stücke besitzen ein gewisses Rückgrat einmal in dem natürlichen Verlauf von Schöpfung zu Vergang, dann auch in dem tatsächlichen Zusammenhang der darzustellenden Phänomene. Auf der anderen Seite sind die Verhältnisse aber schwieriger als auf ethischem Gebiet, leichter als dort entsteht hier Verwirrung, wenn die gerade Linie der Darstellung durch Abschweifungen verlassen wird. Als dritter Faktor stellt sich die Vergeltungslehre, die Lehre vom *karman* dar. Sie steht seltener allein, sondern zieht sich als roter Faden durch die meisten Darlegungen, denn sie ist, sofern sie die Erlösung behandelt, Zweck und Ziel des Ganzen.

Nach dieser allgemeineren Charakteristik versuchen wir einige Haupttypen des Gedankenablaufs kurz anzudeuten. Die einfachste Form ist hier die Aneinanderreihung von Regeln oder Eigenschaften, wie sie ethischen Abschnitten häufig eignet. Eine bestimmte Reihenfolge besteht nicht, Reflexionen fehlen, nur selten beleben Bilder den trocken-lehrhaften Ton. Diesem Typus nahe verwandt ist der spiralenförmige. Die gerade Linie des Gedankenablaufs wird hier immer wieder zu schon behandelten Problemen zurückgebogen. Wenn uns der Verfasser von den Leiden des weltlichen Lebens zu der erlösenden Tätigkeit der Buddhi geführt hat, dann kehrt sein Denken wieder zur verirrten Buddhi zurück, um dann von neuem zu der erlösenden Erkenntnis zu gelangen (205). Ähnlich windet sich die Betrachtung zwischen Verstricktheit und Befreiung (212); an anderer Stelle ist es *tṛṣṇā*, die den Lauf des Gedankens immer wieder zurückwendet. Die hier zutage tretende Sprunghaftigkeit geht aber noch viel weiter, indem sie sich nicht nur auf schon Behandeltes bezieht, sondern von einem Punkt zum anderen verbindungslos fortschreitet. Auf die Schilderung der Indriyas nebst *bala* (276) folgt plötzlich eine Theorie des Traums,

an eine Betrachtung über das Manas finden wir Bemerkungen über das Schenken angefügt (293), auf eine Diskussion über *karma, daiva*, *svabhāva* folgt plötzlich eine Preisung des Tapas usf. Manchmal glauben wir, die Veranlassung des Gedankensprungs zu erkennen: Wenn von dem schlechten Guṇa des Tamas die Rede 5 war, liegt der Hinweis auf Bezähmung nahe, wird von den Fesseln des irdischen Leibes gesprochen, so finden wir uns durch eine Assoziation mit dem irdischen Grundübel der Geschlechtslust plötzlich bei einer Theorie der Spermaentwicklung usw. Hierher gehören auch Abschnitte, in denen eine Anzahl bestimmter Gedanken 10 wie Dominosteine in den verschiedensten Kombinationen zusammengestellt werden. Im Anfang des Manu-Bṛhaspatisaṃvāda (201 ff.) sind diese Gedanken die folgenden: Die Natur der Seele, die Vergänglichkeit des Leibes, die Erlösung des von den Sinnendingen sich abwendenden Weisen, die Verstrickung des Unweisen, die Ver- 15 geltung, das höchste Ziel. Die Zeit gestattet es mir nicht, zu zeigen, welch buntes Spiel mit diesen Gedanken getrieben wird. Aber schon aus dem Gesagten wird klar, was diese Vorträge nicht sind: nämlich systematische Belehrungen.

Das mangelnde Bedürfnis nach Klarheit und Ordnung der 20 Gedankenfolge hat auch zusammenhängenderen Stücken geschadet. Ein eigentümliches Beispiel dafür bietet Pañcaśikhas Vortrag (219). Auf den ersten Blick sieht man nur Unordnung. Dann aber entdeckt man einen zusammenhängenden Gedankengang, die Sāṅkhyaevolutionen betreffend, der jedoch durch zwei umfangreiche Unter- 25 brechungen entstellt ist, nämlich durch eine Betrachtung über die Erlösung (14—19) und durch eine Guṇaschilderung (25—31). Die erste Unterbrechung beruht auf der schon erwähnten Neigung, die Erlösung, die ja natürlich das Ziel der ganzen Belehrung ist, immer wieder als Hauptsache in Erinnerung zu bringen. Die zweite ge- 30 hört an sich in den Zusammenhang, aber die breite Behandlung einer Sache, die ihrem Wert fürs Ganze nach nur als kurzer Hinweis behandelt werden dürfte, zeigt einen erheblichen Mangel an Kompositionsgefühl. Noch empfindlicher sind die Unterbrechungen moralischer Darlegungen durch medizinische Digressionen, die eben- 35 falls den Charakter des Selbstzwecks angenommen haben (333). Auf das Fehlen dieser medizinischen Abschweifungen in dem entsprechenden Adhyāya (209) des Vanaparvan, ein für die Textkritik sehr wichtiges Faktum, kann ich hier nicht eingehen.

Neben diesen Mängeln der Komposition finden sich aber auch 40 gute klare Dispositionen (176; 274 usw.), die freilich an Zahl hinter den mangelhafteren weit zurückstehen. Und was sich im größeren Abschnitt als klare Scheidung zeigt, das leistet im kleineren Umfang, ja selbst im Einzelverse die antithetische Darstellungsform. Diese Kunstform aber hat als Ursprung eine Neigung, die häufiger 45 auf die Klarheit des Gedankens ungünstig gewirkt hat, ich meine die Neigung zum Gleichklang, zum Schema und damit wiederum

zusammenhängend zur Aufzählung mit und ohne Zahlen. Diese Denker glauben, die Dinge erkannt zu haben, wenn sie sie nennen und zählen können. Doch auf all dies muß der flüchtigste Hinweis genügen. Wir eilen, noch einige Worte über die wichtigen Diskussionen zu sagen, die uns für die Erkenntnis der geistigen Kapazität der Mahābhāratadenker besonders ergiebig scheinen. Der Standpunkt der sich gegenüberstehenden beiden Unterredner pflegt von dreifacher Art zu sein: 1. Die altvedische Lehre, die das blutige Opfer, die vier Āśrama's usw. fordert. 2. Der vergeistigtere Upaniṣadstandpunkt, der auf Gesinnung und Erkenntnis einzig Gewicht legt und 3. der skeptische Standpunkt in mehr oder minder rigoroser Fassung. Schärfe der Argumentation finden wir dabei wesentlich auf der skeptischen Seite, zur dialektischen Verteidigung der auf dem vedischen Dogma oder auf metaphysischen Überzeugungen ruhenden Lehre sind die epischen Denker noch nicht reif. Wenn aber auch die Meinung der Zweifler zu klarer Darstellung kommt, so sind die Verfasser doch stets mit dem Herzen auf der anderen Seite. Aber wie wenden sie nun ihrer Seite den Sieg zu, wenn der Gegner sich als dialektisch stärker erwiesen hat? Dies bildet eine Hauptschwäche der Diskussionen. Entweder sucht der Zweifler sich mit dem Orthodoxen auf einer mittleren Linie zu verständigen, oder er erklärt sich trotz seiner guten Gründe für besiegt oder — und das ist natürlich das Schwächste — der Verfasser entzieht dem Zweifler einfach das Wort, sodaß der Orthodoxe als Sieger hervorzugehen scheint, weil er unwidersprochen das letzte Wort behält. Hören wir nun einige Angreifer. Bharadvāja führt Gründe gegen die Existenz des Jīva an (186): 1. Der Prāṇa bewegt, atmet, redet — also ist der Jīva unnötig. 2. Das Feuer erzeugt Körperwärme und verdaut — also ist der Jīva unnötig. 3. Nun könnte der Jīva, als windartig angenommen, dem Winde beigemischt sein, dann müßte er entweder beim Tode mit den Winden den Körper verlassen, — das tut er aber nicht, — oder er müßte nach dem Tode für sich fortbestehen, wie aus dem Meere geschöpftes Wasser, das durch die Trennung auch nicht vernichtet wird, sondern als ein anderes fortbesteht. Daß auch dieses nicht der Fall sein kann, ergibt sich aus dem von Bharadvāja später angeführten Argument, daß man bei der Zerlegung des toten Körpers keinen Jīva findet. In der stillschweigenden Annahme dieses Arguments liegt schon eine Schwäche. Aber die Kindlichkeit, die hier das scharfe Denken immer wieder unterbricht, wird noch deutlicher durch die anschließende Betrachtung, die die eben noch ernsthaft bekämpfte Annahme als von vornherein sinnlos hinstellt. An einer anderen Stelle erhebt Yudhiṣṭhira Einwendungen gegen die Ewigkeit und Unverbrüchlichkeit des vedischen Dharma (261). Unter den sechs Argumenten, die ein hohes Maß von Folgerichtigkeit aufweisen, heben wir zwei hervor: 1. Der Begriff des Dharma beruht auf einem Zirkelschluß, denn was gut ist, ist doch erst aus

dem Wandel gewisser Leute gefolgert worden. Dharma ist also nicht ewig. 2. Nur durch die Länge der Zeit ist Dharma zu einer scheinbar ewigen Norm geworden usw. In dieser Beweisführung ist größere Geschlossenheit als in der vorangehenden zu konstatieren. Daß diese offenbar der leichteren Faßlichkeit des Dharma- 5 Problems gegenüber dem Jīva-Problem zuzuschreiben ist, scheint mir für die Beurteilung der geistigen Kapazität bedeutungsvoll. Und wie sehen nun die Reden der Angegriffenen aus? Bhṛgu setzt den Argumenten des Bharadvāja nur einen bedenklichen Vergleich für die Fortexistenz des Jīva nach dem Tode entgegen. Auf 10 den berechtigten Einwurf Bharadvāja's aber erwidert er mit einer Schilderung vom unvergänglichen Wesen des Ātman — und damit ist die Diskussion über die Existenz des Jīva erledigt. Der von Yudhiṣṭhira angegriffene Bhīṣma aber erwidert mit der Erzählung von der Unterredung des Jājali und Tulādhāra über blutige Opfer 15 und Ahiṃsā, sowie über die Notwendigkeit der Āśrama's für die Erlösung. Hier ist der Schlußadhyāya für uns von besonderem Interesse. Dieser stellt nämlich einen Kompromiß dar, wie er auch in den Upaniṣad's öfter gewählt ist, indem nämlich *śabdabrahma* und *yat param* unterschieden werden. Die Darstellung erweckt 20 in uns freilich Zweifel, ob diese feine Unterscheidung dem Sprecher so recht klar geworden sei. Für die dritte Art der erwähnten Schlußtypen finden wir im Vanaparvan ein gutes Beispiel. Draupadī legt dort dem Yudhiṣṭhira dar, wie die Menschen nur Gliederpuppen in der Hand des Īśvara seien, dieses Verhältnis aber das 25 ungerechteste von der Welt sei, denn entweder müßte der Īśvara, der als der wirkliche Täter hinter dem willenlosen Menschen steht, die schlechten Werke selbst büßen, was aber dem Begriff seiner Allmacht widerstreitet; büßt er sie aber nicht, so herrscht eben einfach die sinnlose rohe Gewalt. Gegen diesen scharfen Angriff 30 auf eine sittliche Weltordnung weiß Yudhiṣṭhira, ebenso wie vorher Bhṛgu und Bhīṣma, nur mit den Behauptungen der überlieferten Lehre zu antworten. Der Höhepunkt seiner Ausführungen ist das matte Argument, daß die Pflichterfüllung doch ihren Lohn bringen müsse, da die weisen Ṛṣis der Vorzeit sie sonst nicht betrieben 35 hätten. Was entgegnet aber darauf Draupadī? Weit entfernt sich auf ihre eben bewiesene dialektische Schärfe zu stützen, bittet sie für ihre ketzerische Auffassung um Verzeihung, entschuldigt sich mit ihrer trostlosen Lage und schwenkt zu Yudhiṣṭhira's Seite über. Zum Schlusse möchte ich noch auf einen Adhyāya (218) hinweisen, 40 der, ein Unikum im Mahābhārata, verschiedene Lehrmeinungen anzudeuten und zu widerlegen unternimmt. Aber hier ist die Darstellung so eigentümlich verschwommen, daß man trotz einzelner scharfer Gedanken nicht mehr mit Sicherheit sagen kann, wo eine Lehre aufhört und eine andere beginnt. Wir stehen hier an der 45 Grenze der Leistungsfähigkeit epischen Denkens, denn eine solche stilistische Schwäche scheint mir die Unklarheit der Gedanken not-

wendigerweise vorauszusetzen. Daß aber doch ein gewisses Quantum geistiger Konzentration geleistet wird, habe ich im Vorangehenden zu zeigen gesucht.

Wie ich schon am Anfang sagte, müssen meine heutigen 5 Ausführungen sehr unvollständig bleiben. Besonders über die häufigen kleinen und großen Vergleiche hätte noch Wichtiges beigebracht werden können. Aber der Grundgedanke ist vielleicht doch deutlich geworden: Die Forderung nämlich, bei jedem Adhyāya und jedem Verse nach seinem und seiner Umgebung stilistischen 10 Charakter zu fragen, ehe man ihn als Baustein einer Darstellung der Mahābhārataphilosophie einfügt.

Die Zeit Kālidāsa's.

Von

T. Bloch.

Daß Kālidāsa am Hofe eines der Gupta-Könige von Nord-Indien gelebt hat, ist eine Ansicht, die in letzter Zeit, zuerst wohl von Bühler, und nach ihm verschiedentlich ausgesprochen worden ist. Es sei mir im folgenden gestattet, auf ein paar Stellen aus den ersten Gesängen des Raghuvaṃśa aufmerksam zu machen, in denen man kaum umhin kann, Anspielungen auf einige Fürsten dieses Geschlechts zu erblicken.

Ich beginne mit IV, 20. Die Stelle lautet: *Ikṣu-cchāya-niṣādinyas tasya goptur guṇodayam ā-kumāra-kath-odghātaṃ śāli-gopyo jagur yaśaḥ.* Kālidāsa liebte idyllische Motive — man denke nur an den ersten Akt der Śakuntalā und an die Schilderung der Einsiedelei Kautsa's [1]) am Anfang des fünften Sarga des Raghuvaṃśa — immerhin befremdet jedoch das Bild, das Kālidāsa in jener Strophe des Raghuvaṃśa entwirft, besonders bei einem Dichter wie Kālidāsa, dessen Schilderungen sonst durchaus den Eindruck des Anschaulichen und Natürlichen hinterlassen. Daß Zuckerrohrfelder neben Reisfeldern vorkommen, hat ja nichts auf sich. Aber, wenn die Feldhüterinnen sich dort niederlassen, so geschieht es kaum, um dort Schatten zu suchen, sondern höchstens um die weidende Herde von dem süßen Rohre fern zu halten, oder um für sich selbst ein paar Stengel abzuschneiden, deren nahrhafter Saft den Hunger verscheucht, den die indischen Hirten zu Kālidāsa's Zeit wohl ebenso empfunden haben, wie ihre Nachkommen heutigen Tages, da sie sicher, wie diese, bis zum Anbruch der Nacht auf die einzige substantielle Mahlzeit warten mußten, die sie erhielten.

Das Gesuchte und Gekünstelte an dem Bilde läßt uns somit vermuten, daß Kālidāsa jene Situation nicht um ihrer selbst willen geschaffen hat, sondern dem Wortspiel zu liebe, das in dem Verse enthalten ist. Die Gegenüberstellung von *ikṣu* und *goptur* im

1) Candragupta II. besuchte die Höhle in Udayagiri in Zentral-Indien in Gemeinschaft mit dem Kantsa Śāba, der auch Vīrasena hieß, einem Dichter aus Pāṭaliputra: s. Fleet, *Gupta Inscriptions*, p. 35.

ersten und zweiten Pāda ist kaum unbeabsichtigt. Der Vers enthält ein Kompliment für die Gnpta-Könige; denn Kālidāsa deutet darin an, daß die Hirtenmädchen — dieses Wort trifft sicher den Gedanken des Dichters besser, als etwa „Feldhüterinnen", wie man 5 *śāligopyaḥ* wörtlich übersetzen müßte — den Ruhm des Gupta-Königs ebenso besingen, wie sie früher die Vortrefflichkeit Raghu's, des Fürsten aus dem Geschlechte der Ikṣvākus, zum Gegenstand ihrer Preislieder zu machen pflegten. Das Kompliment, das Kālidāsa mit dieser Strophe den Gupta-Königen macht, besteht also 10 darin, daß er andeutet, der Ruhm ihrer Taten sei mit dem der Ikṣvāku-Fürsten gleichwertig. Es fragt sich hierbei nur, ob nicht noch eine direkte Anspielung auf einen der uns bekannten Gupta-Könige in den Worten Kālidāsa's zu finden ist. Man könnte zunächst an Kumāragupta I. denken, wegen der Worte: *ā-kumāra-* 15 *kath-odghātam*, im Eingang des dritten Pāda. Ich möchte jedoch vorziehen, den Vers auf den Vater jenes Kumāragupta, auf Candragupta II. zu beziehen, wegen des zweiten Pāda: *tasya goptur guṇodayam*. Hier enthält das letzte Wort, *guṇodaya*, eine deutliche Anspielung auf den Namen *Candragupta* (*candra* „Mond" und 20 *udaya* „Aufgang"), und ich denke, das Kompliment, das Kālidāsa damit bezweckte, wird so noch feiner. Wir dürfen dabei sicher auch Candragupta's Sohn, Kumāragupta I., mit einbeziehen, und den Worten im dritten Pāda: *ā-kumāra-kath-odghātam*, den Nebensinn unterlegen, daß die Vorzüge Candragupta's in seinem Sohne 25 Kumāragupta wieder von neuem in die Erscheinung treten.

Ich glaube also kaum fehl zu gehen, wenn ich sage: Kālidāsa lebte am Hofe Candragupta II., dessen Inschriften von 401 bis 412 n. Chr. datiert sind[1]).

Ist dem nun wirklich so, so steht zu erwarten, daß sich im 30 Raghuvaṃśa noch weitere Anspielungen auf Fürsten und Ereignisse aus der Gupta-Zeit finden. Leider sind wir nun über Einzelheiten aus der Geschichte jener Zeit äußerst mangelhaft unterrichtet, und ich zweifle nicht daran, daß bei besserer Bekanntschaft es leicht fallen würde, eine Anzahl recht auffälliger und deutlicher An- 35 spielungen nicht nur im Raghuvaṃśa, sondern vielleicht auch in anderen Gedichten Kālidāsa's zu finden. Eine bemerkenswerte Kleinigkeit der Art habe ich oben schon anmerkungsweise hervorgehoben, nämlich die inschriftlich bekannte Tatsache, daß Candragupta II. bei seinem Besuch des Höhlentempels von Udayagiri von 40 dem Kautsa Śāba begleitet war[2]). Es fällt schwer, dabei nicht an den im fünften Gesange des Raghuvaṃśa geschilderten Besuch Raghu's in der Einsiedelei Kautsa's zu denken. Es gibt jedoch, soviel ich sehe, in den ersten Gesängen des Raghuvaṃśa noch eine

1) Gupta-Samvat 82 bis 94 oder 95; siehe Fleet, l. c., Einleitung, p. 17, und Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 10. Kumāragupta I. regierte von etwa 415—450 n. Chr.

2) Siehe oben S. 671, Anm. 1.

Anzahl weiterer Tatsachen, die, wie mir scheint, eine ziemlich deutliche Sprache reden.

Ich will zunächst auf die Geschichte des Raubes der rotbraunen (*pāṭalā*) Kuh Dilīpa's in II, 29 kein allzu großes Gewicht legen. Wir dürfen zwar mit ziemlicher Sicherheit darin eine Anspielung auf Kämpfe erblicken, die die Gupta's um den Besitz ihrer Herrschaft über Pāṭaliputra zu hestehen hatten. Im Raghuvaṃśa ist es ein Löwe, der die Kuh Dilīpa's rauht, und die Vermutung liegt nahe, darin eine Anspielung auf den Kampf Samudragupta's mit dem Kṣatrapa Rudrasiṃha[1]) zu erblicken. Es giht viel mehr der Art und viel auffälligeres.

Wenn nämlich in obiger Stelle Samudragupta mit Dilīpa gleichgestellt wird, so dürfen wir erwarten, daß Kālidāsa uns etwas über ein Roßopfer zu sagen hat, das Dilīpa darhrachte; denn wie hekannt, hat Samudragupta dieses größte und kostspieligste aller indischen Opfer gefeiert[2]). Dies geschieht denn auch in extenso im dritten Sarga des Raghuvaṃśa von Vers 38 his gegen den Schluß. Nun kann es vielleicht auffallen, daß sich unmittelhar daran im vierten Sarga die Schilderung der Kriegszüge (*digvijaya*) Raghu's, des Sohnes Dilīpa's, schließt. Man könnte sagen: wenn Dilīpa den Gupta-König Samudragupta darstellt, so hätte Kālidāsa von ihm den *digvijaya* schildern müssen: wie kommt es, daß der *digvijaya* seinem Sohne, Raghu, zufällt, den wir oben mit Candragupta II. gleichgesetzt haben? Von Samudragupta wissen wir ja, daß er die Herrschaft seines Geschlechts über einen großen Teil Indiens aushreitete; Candragupta II. dagegen scheint sich im ruhigen Besitz des von seinem Vater eroherten Reiches einer friedlichen Regierung erfreut zu hahen. Ich glauhe jedoch, daß man hei einem solchen Einwande übersieht, daß Kālidāsa nicht die Absicht hatte, in seinem Raghuvaṃśa his ins einzelne genau die Geschichte der Gupta-Könige unter dem Bilde der Raghuiden darzustellen. Vor solchen Künsteleien, wie sie spätere indische Dichter liebten, bewahrte Kālidāsa sein angeborenes, künstlerisches Empfinden. Nur hier und da streute er Verse ein, die Anspielungen auf seine Gönner, die Fürsten aus dem Gupta-Geschlechte, enthielten. Seine Zeitgenossen verstanden solche zarte Andeutungen sicher ebenso gut, wie damals die Athener, als sie hei dem Verse des Aeschylos: *οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει*, unwillkürlich auf Aristides blickten. Es hieße also den Worten Kālidāsa's Gewalt antun, wenn

1) Dies ist sicher der in Zeile 21 der Allahabad-Inschrift erwähnte König Rudradeva; Fleet, l. c. Seite 7.

2) Er ließ dafür Goldmünzen prägen, mit dem Bildnis eines Pferdes, das an einen Opferpfosten (*yūpa*) angebunden ist, von denen eine Anzahl auf uns gekommen ist; siehe Vincent A. Smith, *Catalogue of the Coins in the Indian Museum*, Oxford, 1906, Vol. I, Seite 101, und Plate XV, 3. Diese Münzen waren als *dakṣiṇā* bestimmt, ähnlich den heutzutage *nazr* „Geschenk“ (vom Arabischen نذر) genannten Goldmünzen der Moghul Kaiser, z. B. Jahāngīr's.

man sie bis ins Kleinste historisch ausdeuteln wollte, und es kann uns daher nicht wundern, wenn die zwei historisch für ein und dieselbe Person, Samudragupta, feststehenden Tatsachen, nämlich des *aśvamedha* und des *digvijaya*, im Rahuvaṃśa Kālidāsa's auf zwei Könige, Dilīpa und Raghu, verteilt werden.

Es bleibt ferner zu beachten, daß sich das von Raghu im vierten Sarga des Raghuvaṃśa eroberte Reich geographisch ziemlich genau mit dem Gebiet deckt, in dem, wie wir aus der Allahabad Inschrift wissen, Samudragupta das Panier seiner Herrschaft aufpflanzte. Der eigentliche Nordwesten Indiens bleibt ausgeschlossen, dagegen werden die Kämpfe Raghu's im Süden sehr ausführlich beschrieben, ebenso wie in der Allahabad-Inschrift Samudragupta's die Liste der von ihm besiegten südlichen Fürsten (*dakṣiṇāpatha-rāja-*) anderthalb Zeilen (19—20) ausfüllt. Auch Bengalen (*Samataṭa*), Assam (*Kāmarūpa*), und Nepal (*Nepāla*) werden in Zeile 22 der Allahabad-Inschrift ausdrücklich erwähnt, wie im Raghuvaṃśa (Vv. 35, 36) die *Suhmas* und *Vaṅgas*, ferner späterhin die *Pārvatīyas* (V. 77), und der König von *Prāgjyotiṣa* oder *Kāmarūpa* (Vv. 81 bis 84). Überhaupt erwecken Kālidāsa's Schilderungen der von Raghu eroberten Länder und ihrer Produkte durchaus den Eindruck genauerer Bekanntschaft, die am besten von uns verstanden wird, wenn wir annehmen, daß jene fernen Gegenden durch die Feldzüge Samudragupta's den Bewohnern des nördlichen Indiens eben erst nahe gebracht waren. So verweise ich auf die Betelplantagen und Kokospalmen von Kaliṅga (V. 42), noch heute für die indische Ostküste, etwa Orissa und Ganjam, so außerordentlich charakteristisch. Die Pāṇḍyas zahlen Raghu in Vers 50 ihren Tribut in Perlen, die vom Meere bei *Tāmraparṇī* kommen. Noch heutigen Tages ist die Perlenfischerei an der Küste Ceylons[1]) ein blühendes und einträgliches Gewerbe. Die *Kālāguru*-Bäume in *Prāgjyotiṣa*, und die *devadārus* im Himalaya, an die Raghu seine Elefanten anbindet (Vv. 81 u. 76), sind noch heutigen Tages für die Vegetation jener Landstriche charakteristisch. Mit ersteren sind offenbar die 'India-rubber trees' gemeint, von denen das Forest Department der anglo-indischen Regierung in Assam mehrere Plantagen unterhält, eine davon nahe bei Teghur.

Man hat nun gelegentlich gegen die geographische Genauigkeit der Schilderungen Kālidāsa's den Vorwurf erhoben, daß er seinen Helden, Raghu, von dem an der Westküste Indiens, in der Nähe Bombay's gelegenen Lande der *Aparānta* (V. 58) und dem *Trikūṭa*-Berge (V. 59), mit einem Male, noch dazu auf dem Landwege, zu den Persern (*Pārasīkas*, V. 60) und Griechen (*Yavanas*, V. 61) führt. Der Sprung scheint gewaltig, man fragt sich unwillkürlich, weshalb Raghu die Reise von Bombay nach Persien auf dem Land-

1) Mallinātha erklärt *Tāmraparṇī* mit *nadī* „Fluß“! *Etiam aliquando dormit Mallinathus!*

wege zurücklegte; der Seeweg, den wir heutzutage einschlagen würden, wäre doch sicher angenehmer gewesen [1]). Wir müssen jedoch bedenken, daß zur Zeit, als Samudragupta seine Herrschaft über den Westen Indiens ausdehnte, dort wirklich Fürsten westlicher Abstammung herrschten und von ihm unterworfen wurden, 5 die er in der Allahabad-Inschrift (Zeile 23) unter den Namen: *Daivaputra, Śāhi, Śāhānuṣāhi, Śaka* und *Muruṇḍa* zusammenfaßt. Und daß Kālidāsa von diesen fremdländischen Fürsten ein wenig mehr, als ihre Namen, kannte, ersehen wir nicht nur aus Vers 63, wo er auf ihre Sitte, Bärte zu tragen (*teṣāṃ śirobhiḥ* 10 *śmaśrulaiḥ*) anspielt, sondern ebenso wohl auch aus dem folgenden Verse, 64, wo wir von ihnen lesen, daß sie zum Zeichen ihrer Unterwerfung unter Raghu ihre Helme abnehmen: *apanītaśirastrāṇāḥ*. Das war westliche Sitte, die dann später wieder durch die Muhammedaner in Indien auflebte. Ich glaube, solchen 15 Einzelheiten kann man sich unmöglich verschließen. Kālidāsa entwarf seine Schilderungen der von Raghu besiegten Völker und ihrer Sitten und Gebräuche auf Grund lebendiger Anschauung, und seine Kenntnis davon verdankte er den Kriegszügen Samudragupta's, die jene ferneren Länder dem eigentlichen Āryāvarta und 20 und seinen Bewohnern näher gebracht hatten.

Die Sage von Rāma enthielt ja schon von vorne herein einen Zug, der sich von selbst zum Vergleich mit der Geschichte der Gupta-Fürsten darbot. In der Heirat Rāma's, des Fürstensohnes von Ayodhyā, mit Sītā, der Tochter des Königs von Mithilā, finden 25 wir den Westen *Āryāvarta's*, jenes Landstriches, den wir heutzutage *Hindūstān* nennen, mit dem Osten unter einem Herrscher-Geschlecht vereinigt. Denn *Ayodhyā*, wie ich wohl kaum zu bemerken brauche, entspricht dem heutigen Oudh, und *Mithilā* dem heutigen Darbhanga. Gleicherweise begründeten die Gupta- 30 Könige ihre Herrschaft damit, daß sie, von *Pāṭaliputra* oder *Magadha* ausgehend, zunächst ihre Eroberungen nach Westen hin ausdehnten, nach Allahabad zu und weiter darüber hinaus. Was lag also näher, als in der ruhmvollen Geschichte dieses Geschlechts ein Abbild jener Zeit zu erblicken, als Daśaratha und Janaka durch 35 die Hochzeit ihrer Kinder zu einander in das Verhältnis befreundeter Bundesgenossen traten. Der Stoff, meine ich, bot sich Kālidāsa für seinen Zweck wie von selbst dar.

Denn ich glaube, Kālidāsa verfolgte mit der Abfassung seines Raghuvaṃśa wirklich den Zweck, sich damit am Hofe und in der 40

1) Ich entsinne mich, diese Frage einmal wirklich in einem von einem bengalischen Pandit bearbeiteten Hilfsbuch zur Einführung in das Studium des Raghuvaṃśa gelesen zu haben. Das Buch war für Studenten der Calcutta University bestimmt, die den Raghuvaṃśa für eines der Universitäts-Examina studieren müssen. Die Antwort auf diese Frage lautete, daß Raghu sich einer Übertretung des Dharmaśāstra schuldig gemacht hätte, wenn er zur See nach Persien gereist wäre. Das mußte Kālidāsa natürlich vermeiden.

Gunst des regierenden Gupta-Königs — wie wir sahen, war dies Candragupta II. — einzuführen. Nur so verstehen wir, denke ich, die *captatio benevolentiae*, die Kālidāsa seinem Gedicht vorausschickt (I, 2—4). Die Aufgabe, ein Helden- oder Fürsten-Geschlecht der Vorzeit zu besingen, hätte Kālidāsa schwerlich jenen Ausdruck der Empfindung seines eigenen Unvermögens entlockt, und wir dürften ihn in diesem Falle nicht ohne Grund falscher Bescheidenheit beschuldigen, die einem großen Dichter, wie Kālidāsa in der Tat einer gewesen ist, übel ansteht. Was er mit jenen Versen bezweckte, war wieder ein Kompliment an die Guptas. „Wie kann ich es wagen, ein berühmtes Fürstengeschlecht, wie das der Guptas, zu verherrlichen?" das ist der Sinn, den jene Verse haben, und ich sollte meinen, ein solches Kompliment befremdet selbst bei einem echten Dichter, der sich höfischer Gunst erfreut, nicht im geringsten.

Zum Schluß noch eines. Bekanntlich versetzt die indische Tradition Kālidāsa an den Hof eines indischen Königs Vikramāditya. Nun wissen wir aber von Candragupta II. aus seinen Münzen, daß er den Titel Vikramāditya führte. Die indische Tradition ist also glänzend gerechtfertigt; nur hätte sie — den Vorwurf kann ich ihr, angesichts der verschiedenen Vikramāditya's, die es in Indien gegeben hat, leider nicht ersparen — etwas deutlicher und bestimmter sein können.

Über „Stammabstufung“ in der malajischen Wortbildung.

Von **K. Wulff.**

I. Vortrag gehalten auf dem XV. Internationalen Orientalistenkongreß zu Kopenhagen, am 18. Aug. 1908.

Als ein Charakteristikum der indonesischen Sprachen wird gewöhnlich ihr vorwiegend bisyllabischer Charakter hervorgehoben, und zwar mit Recht, wenn man derartigen Eigentümlichkeiten überhaupt größere Bedeutung beimessen will. Wie wenig darauf zu bauen ist, dafür sind freilich eben diese Sprachen lehrreich; denn die Erkenntnis ist nicht neu, daß in ihnen die zweisilbigen Wörter oder Wortstämme zum Teil oder gar durchweg sich auf *einsilbige Wurzeln* zurückführen lassen, die erweitert sind teils durch Reduplikation und Komposition — letztere scheint eine viel größere Rolle dabei zu spielen, als bisher angenommen — teils durch Prä- und Infigierung, wohl auch durch Suffigierung, wie ich, im Gegensatz zu Pater Wilh. Schmidt, noch glaube, der heute die Berechtigung einer solchen Annahme bestreitet. Große Vorsicht ist gewiß bei diesem Punkte geboten, und eine nicht geringe Anzahl der hierfür in Frage kommenden Fälle dürfte der Kategorie der Komposita zuzuweisen sein; trotzdem aber muß ich an der Suffigierung noch festhalten.

Ist somit die Stammbildung der indonesischen Sprachen schon an sich von größter Bedeutung für die Erkenntnis ihres Baues, so wird sie durch Wilh. Schmidt's Nachweis einer Verwandtschaft der *malajisch-polynesischen* Idiome mit mehreren vorwiegend monosyllabischen Sprachen Hinterindiens eines der wichtigsten Probleme unserer Wissenschaft. Zu dessen Lösung beizutragen bezweckt eine eingehende Untersuchung der malajischen Wortbildung, die mich seit längerer Zeit beschäftigt; und über die wichtigsten Resultate, die sich mir dabei bisher ergaben, einige vorläufige Mitteilungen zu machen, ist der Zweck meiner heutigen Erörterungen.

Ihr Gegenstand sind die zweisilbigen, auf Konsonaten an- und auslautenden Wörter im Malajischen, deren mittlere, intervokalische Konsonanz ein sogenannter Halbvokal ist, d. h. ein konsonantisches ***i*** oder ***u*** oder ein ***h***, und denen in den meisten Fällen auch ein-

silbige Wurzeln, bestehend aus Konsonant + Vokal + Konsonant, zur Seite stehen. Früher schon hat Brandstetter (Mal.-pol. Forschungen II p. 31), gestützt auf das Verhältnis zwischen mal. *tuwan* und *tun* „Herr", malg. *ravinā* und mal. *daun* „Blatt", eine Stammabstufung in diesen Sprachen vermutet; andere Beispiele als die genannten scheint er auch später nicht gefunden zu haben, und so mußte ihm auch die vielgestaltige Abstufung der Vokalisation, der Reichtum an verschiedenen „Ablautsstufen" — um diesen Ausdruck vorerst noch beizubehalten — unbekannt bleiben.

Die wichtigsten Typen dieser zweisilbigen — „hochstufigen" — Formen, von denen die meisten in dem hier vorzulegenden Material vertreten sein werden, sind folgende:

1. mit intervokalischem *-j-*: *-aja-* (*sajat* „abschälen"); *-aj*^{u}*/o-* (*gajor* „ausgewachsen sein"); *-aji-* (*rajis* „abwischen"); *-oja-* (*sojat* „abstreifen, abreißen"); *-uj*^{a}*/ĕ* (*gujang* „hin und her bewegen"): *-uj*^{u}*/o-* (*gujong* „baumeln", *bujut* „zitternd"); *-ij*^{a}*/ĕ-* (*kijas* „Besen"); *-ij*^{u}*/o-* (*sijut* „pfeifen").

2. mit intervokalichem *-w-*: *awa* (*rawang* „brüllen"); *-aw*^{u}*/o-* (*rawoh* „schreien"); *awi* (*djawik* „die Lippen schwarz färben"); *-owa-* (*gowak* „Krähe"); *-owe-* (*bowek* „offenlegen"); *-uw*^{a}*/ĕ-* (*buwat* „tun, machen"); *-uw*^{u}*/o-* (*tuwong* „Muße"); *-uw*^{i}*/e-* (*suwit* „pfeifen"); *-ewa-* (*gewang* „vor sich hin tasten"); *-iwa-* (*djiwat* „blinzeln"); *-iwi-* (*djiwit* „kneifen").

Jeder von diesen Gruppen schließt sich ein Typus an, bei dem an Stelle des Halbvokals + Vokal der entsprechende Vokal (*i* oder *u*) silbisch einem *a* folgt: *-ai-* (*kais* „kratzen") und *-au-* (*raung* „heulen").

3. mit intervokalischem *-h-*: *-aha-* (*bahan* „Späne"); *-oho-* (*gĕrohong* „durchlöchert"); *-uh*^{u}*/o-* (*guhok* „schreiend zurufen"); *-ah*^{u}*/o-* (*nahong* „beaufsichtigen"); *-ahi-* (*sahit* „abschälen").

Einige weitere Typen, die im mal. nur selten, in anderen indones. Sprachen zum Teil häufiger vorkommen, übergehe ich hier, und wende mich zur Vorführung von Beispielen solcher zweisilbigen mit den entsprechenden einsilbigen Formen:

lijang „Öffnung, Loch, Grube". *luwang* „Kluft, Hohlweg, Enge". *lawang* „Tür, Eingang, Vaginamund". *lewang* (men.) „Tür; Trog". *lŏhong* (men.) „Loch, Öffnung". — Daneben die einsilbige Form in: *rĕlung* „Höhlung". *palung* „Trog". *lolong* „Grube, Loch". *kolong* „Grube", Höhlung". *bolong* „ausgehöhlt, durchlöchert". *dulang* „runder Napf". Vielleicht auch in *kĕlung* „hohl, ausgehöhlt, konkav". *kĕlang* (mid.[1]) „löcherig" (von einem Weg). *kĕleng* (batav[2]) „Grübchen" am Körper (s. unten).

1) Mit mid. bezeichne ich die „mittelmalajischen" Dialekte, die Helfrich in seinen sehr wertvollen „Bijdragen tot de kennis van het Midden Maleisch" (Batavia 1904, aus den Verh. d. Batav. Genootschap) beschrieben hat; die Orthographie Helfrich's habe ich hier etwas vereinfacht.

2) Veranlaßt durch eine Bemerkung, die in der auf meinen Vortrag folgenden

Von dieser Sippe nur durch den Anlaut verschieden ist die folgende:

raung (men.) „Höhlung, Loch". *rawang* „Loch, Öffnung" und *ruwang* „Hohlraum", beide auch „Raum zwischen den Pfählen eines Hauses". *pĕrohong* „Loch, Bresche". *gĕrohong* „durchlöchert". *rahang* „Schlund, Kehle". — Einsilbig in: *djorang* und *tjorang* „Hohlweg". *djurang* „Öffnung, Durchgang". *rongrong* „durchbohren, nagen"; hierher gehören wohl *rongga* „Höhlung, Hohlheit". *ronggi* „Loch" (z. B. in einem Baum). — *kĕrung* (*kĕrong*) „Einschnitt; durchbohren" und *tjĕngkĕrong* „Vertiefung, Hohlheit" können von dieser Wurzel oder — mit *r*-Infix — von einer bedeutungsgleichen Wurzel *-kung-* (*-kang-* etc) gebildet sein, zu der auch — mit *l*-Infix — *kĕlung, kĕlang, kĕlĕng* gehören können. Ein Kompositum dieser beiden Wurzeln sehe ich in *rangkungan* „Kehle".

sajat „abschälen, abziehen (Fell, Haut); in dünne Scheiben oder Streifen schneiden". *sijat* „in dünne Streifen oder kleine Stücke schneiden; aufschneiden (ein Buch); zerreißen". *sojat* „abstreifen (Fell u. ä.), auf- oder zerreißen". *sahit* = *sajat*. — *sotsot* „reiben, scheuern". *kesut* und *kengsut, esut* und *engsut* „über eine Fläche hinschieben, verschieben". *hinsut* „auf dem Hintersten vorwärts rutschen". *kĕs(s)et* und *bĕs(s)et* „abstreifen, reiben". *kĕs(s)at* „abfegen". *rosot* „heruntergleiten" auf einer glatten Fläche. *bĕs(s)ut* „Metall von Versetzung reinigen". — Hiervon nicht zu trennen ist, da im indones. dieselben Wurzeln häufig sowohl eine Handlung als das dadurch entstandene Geräusch bezeichnen:

sijut, Bezeichnung eines säuselnden oder pfeifenden Geräusches. *suwit* „pfeifen, flöten"; auch Bezeichnung eines durch Ansengen eines Haares u. ä. entstandenen Geräusches. — Daneben: *sut* und *sit*, Bezeichnungen pfeifender Geräusche (auch *lĕsut, lĕsit*). *leset* „fein flöten". *pĕlĕsit* „Pfeife; Heuschrecke".

Ähnliche semasiologische Verhältnisse zeigt die folgende Sippe:

kijas „Besen". *kuwis* im mid. „fegen, auffegen", *pĕnguwis* „Besen"; sonst gewöhnlich „wegstoßen, abhanen", *kuwis-kan* „auskratzen, ausschrapen". *kais* „kratzen, scharren". Die Form *kuwas* liegt vor in den Intensivbildungen *kuwas-kuwis* und *kuwas-kais*. *kojas* (mid.) „enthülsen, schälen". — *kikis* „schrapen, schaben, auskratzen". *lukis* „Buchstaben einritzen, schreiben". *tikus* „Ratte, Maus". *bĕkas* „Spur, Eindruck". — Dahin gehören gewiß auch: *kus, dĕkus* Bezeichnung eines blasenden Geräusches (z. B. einer Katze). *kuskus* „Luft ausblasen"; ferner: *kusu* „flüstern". *kĕs(s)an* „Spur, Eindruck".

In Formen wie *kesut* „über eine Fläche hinschleifen", *kĕset*

Diskussion fiel, hebe ich noch besonders hervor, daß die aus dem Dialekt von Batavia angeführten Beispiele zum Teil Lehnwörter sein mögen; der Dialekt ist bekanntlich sehr gemischt.

„abstreifen" sehe ich Komposita von den beiden bedeutungsgleichen Wurzeln von *kijas* und *sijat*[1]).

Dieselbe Bedeutung liegt vor in:

kair (mid.) „scharren, zusammenharken". *kuwar* „kratzen". *kuwiĕ* (men. < **kuwir*) „Harke"; *mang-* „bei Seite schieben, wegjagen". — *kukur* „schrapen, ab- oder auskratzen". *pangkur* „Hacke" zum Auskratzen des Sago oder (mid.) zum Bearbeiten der Erde. *sungkor* „Erde aufwühlen; den Kopf kratzen". *kikir* „Feile". *ukir* „einritzen, einschneiden". *tjeker* „scharren". *tjakar* „kratzen". *bangkar* „Eindruck, Spur". *singkir* „bei Seite stoßen oder schieben".

Ferner ist mit den vorausgehenden bedeutungsgleich die folgende Sippe:

ruwis (mid.) „Streif, Schramme". *rajis* „abwischen, abfegen". — (*h*)*urus* „Schramme, Kerbe". *gĕrus* „glätten, polieren, reiben". *goris* „Streif, Schramme, Scharte". *garis* „schrapen, kratzen". (*h*)*iris* „abgeschnittenes Stück; zerschneiden". *peres* (batav.) ein Kornmaß „glattstreichen". *turis* „eine Linie ritzen". *buras* „abwischen". *paras* „glätten". Dazu *ras* (*dĕras*), *rus* (*dĕrus*) und *ris* Bezeichnungen rauschender Geräusche.

gajang „wackeln, taumeln", *gĕrajang* auch „vor sich hin tasten". *gojang*, men. auch *gujang* „hin und her bewegen", *gujong* (mid.) „hin und her bewegen, baumeln". *gawang* „mit einem Stock vor sich hin und her schlagen" (um ein Tier von sich fern zu halten). *gewang* „vor sich hin tasten" (mit einem Stock). — *lenggang* „schwanken, hin und her bewegen". *unggang* (*-unggit*) „Bewegung hin und her oder auf und nieder". *genggang* (men.) „hin und her bewegen".

Dieser Sippe gleicht bis auf den Auslaut:

gajak (mid.), auch *gĕmajak* „schaukeln" (wie ein Bretterboden, auf dem gelaufen wird, oder Gegenstände, die durch Erdbeben bewegt werden). *gujok* (mid.) „zittern, beben", „wankend, unsicher" vom Gang. — *sĕngguk* (*sĕnggok*) „nicken" (beim Einschlafen). *lenggok* „wackeln; den Körper wiegen" wie beim Tanzen. *onggok* (*-onggal*) „wiegenden Ganges gehen" (Tiger). *tanggok*, *anggok* und *ĕnggok* „nicken". (*tjonggang-*) *tjanggek* „up and down motion".

kuwak „ein Geräusch machen wie kleine Kinder, Büffel, Frösche". *kijok* „kakeln" (auch *kĕrijuk*). *kĕrujuk* (*kukukĕrujuk*) „krähen", wozu wohl *kujuk* „Hund" („der bellende") die Urform ist. *kauk* „schreien, zurufen". *kĕwik* (mid.) „Schrei des Habichts". — *kukuk* (*kokok*) „krähen". *kakak* „kakeln". *kek*, *kekek* „kicherndes Geräusch". *tokek* und *tĕkek* „Gekko". *mĕkek* „unartikulierte Laute ausstoßen".

1) Man vergleiche die Fußnote Schmidt, Mon-Khmer-Völker p. 127 f. Wie aus meinen Auseinandersetzungen unten p. 684 hervorgehen wird, kann ich Schmidt's Argumentation nicht für richtig halten.

ngakak „laut lachen“. *gèlakak* „zum Ersticken lachen“. Ternate (Clerq) *kak* „Krähe“, cf. auch *kuku* „Girren“ der Tauben.

Daneben mit stimmhaftem Anlaut:

guhok (mid.) „schreiend zurufen“. *gowak* „Krähe“. *guwak* (mid.) „schwatzen, prahlen“. — *gĕgak* „Geräusch, Lärm“; „verwirrt“ von Geräuschen. *gagak* „Krähe“, im mid. auch „Gekko“.

ruwah „anrufen, zurufen“. *rawoh* (mid.) „schreiend zurufen“. *rijuh* „laut schallend“; im mid. auch „Leben, Rumor, Lärm“. — *kèroh* und *bèkoroh* „schnarchen, grunzen“. *gèroh* „brüllen“ (von Elefanten); „Schrei“. *guroh* „schweres Geräusch, Gerase, Donner“. *kèreh* „chattering of monkeys“. *kĕrah* „unordentlich, rumormachend“; „aufrufen, zusammenrufen“. *gĕrah* (mid.) „zanken“, (men.) „Scherz“.

Ebenso, nur mit anderem Auslaut:

rawang-2 „brüllen, laut schreien, anrufen“. *raung* „lang gedehnt heulen“. *rijang*-2 „Cikade“. — *garung* „aufschreien“. *mèngĕrung* „heulen“. *dèring* „Brüllen eines Elefanten oder eines Menschen in Wut“. *ngereng* (batav.) „wiehern“. *rang*, *rung* und *ring* Bezeichnungen schallender Geräusche.

Daneben mit anderem Anlaut:

laung, im mid. auch *lawong* und *lohong* „lang gedehnt heulen, rufen; a resounding roar“. — *lolong* (mid.) mit derselben Bedeutung. *lulung* „bellen“, mid. *lulong* „heulen, wimmern“. *long* „rufen“.

pujok (mid.) „Schimmel“. — *kapuk* „Schimmel, Baumwolle“. *lapok* „Schimmel“. *hapak* (batav. *hapèk*) „schimmelig, muffig“.

pijoh „verdreht“ (ein Arm, Schlüssel); „*twisted*“ (von Wurzeln), im mid. auch „auswringen“; dazu vermutlich *papuwah* „wollig, wollhaarig“. — *lepoh* „gebogen, verbogen“. *lipoh* „in verkehrte Falten gelegt“. *lèp(p)eh* „umgehogen“ (wie eine Ecke eines Papierblattes).

pahit „bitter“. — *sèpat* (batav. *sèpèt*) „herb, bitter“[1].

rahang „stinken, verdorben sein“. *rawang* „Pfuhl, Morast“. — *sèring* „scharf“ vom Geschmack. *pèring* „stark riechen“ (Harn). *(h)aring* „stark, intensiv riechend, stinkend“. *pèreng* „fetid smell“.

rowang „Genosse, Gefährte“[2]. — *iring* „folgen, begleiten“.

tjawat „zwischen die Beine durchgezogener Schurz“. *mèn*— „zwischen die Beine durchziehen“. — *kantjut* „Sarong zwischen die Beine durchgezogen“. *kutjat* „Schwanzbewegung von Tieren, die in Wut geraten“; v. d. Wall bemerkt dazu, daß der Büffel den Schwanz zwischen die Beine steckt.

Wahrscheinlich gehören hierher *tjuwat* „horizontal oder schräg vorgestreckt sein“. *tjuwit* „mit der Fingerspitze berühren, stechen“.

1) Bemerkenswert sind die Gleichungen bei Schmidt, Mon-Khmer-Völker p. 157.

2) Das Wort soll aus dem sund. entlehnt sein.

vielleicht *tĕrawat* und *tĕruwat* „Rakete, arrow of fire“[1]). — *mantjut* und *mantjit* „einen Augenblick oder mit Unterbrechungen emporspritzen“. *lĕtjet* „hervorschiessen“. *tjĕretjet* „spritzen, durchdringen“ (von Flüssigkeiten). *lĕtjut* „plötzlich hervorspringen“.

5 *djiwit* „kneifen“. — *pidjit* „(mit der Faust) drücken, kneifen“: wohl auch *pidjat* „Wanze, Laus“.

kawok (mid.) „tiefliegend, eingefallen“ von den Augen. — *lĕkok* „Vertiefung, hohl“; — *mata* „Augenhöhle“. *lĕkak-lĕkok* „aushöhlen“. *takok* „Kerbe, Einschnitt“. *tengkok* „einen Ein-
10 schnitt in einen Baum machen, damit er zur bestimmten Seite falle“. *takek* „kerben“. *takak* „schartig, uneben“. *tĕkak* „Wölbung, Gaumen“. *kĕdĕngkik* „stark abgemagert“.

bawur und *baur* „confusion, indiscriminate mixing up of things which should be kept in order“. — *sabur* „vermischt, durch-
15 einander, Gewimmel“. *sambor* „durcheinander“. *kĕbur* „Brunnenwasser umrühren, daß der Schmutz sich mit dem Wasser vermischt“ (um den Brunnen zu reinigen).

guwit „mit dem Fuß zur Seite stoßen“. — *senggut* „mit dem Ellbogen oder Knie seitwärts stoßen“. *lĕnggut* „den Kopf seitwärts
20 fallen lassen“.

kuwit „(einen spitzen Gegenstand) hin und her oder auf und nieder bewegen“. *kuwat* (mid.) „eine Fackel hin und her schwingen“. — *djongkit* „einen Balken oder ähnliches an einem Ende heben, indem man das andere Ende herabdrückt“. *djongkat* (auch *djongkat-*
25 *djongkit*) „a see-saw motion“. *ungkit* „heben“; *kursi ungkang-ungkit* „Schaukelstuhl“.

puwak „Versammlung, Haufe von Menschen; Volksklasse, Familie“. *rompijok* (batav.) „Büschel, Bündel“. *bĕrpajak* „in (unnötig) großer Menge“. — *tumpuk* (*tompok*) „Haufe, Gesellschaft,
30 Stapel“. *rampok* „vereinigt, einstimmig“. *kĕlompok* „Haufe lebender Wesen; Büschel, Menge von Gegenständen“. *dĕmpok* „dicht beisammen“.

rujub „zufallen“ von den Augenliedern (übertragen von der Sonne, *mata hari*, „tief sinken“). *grijap* (batav.) „fest geschlossen
35 sein“ von den Augen. *rahab* „Siesta halten“. — *karipan* (zu *arip*) „Zufallen der Augen durch Schläfrigkeit“. *(h)arip* „schläfrig sein“. *sirap*, *serap* „einschläfernder Zauber“. (batav. *sirĕp* „einschläfern“).

nahong „beaufsichtigen, bewachen“. — *inang* „Kinderwärterin“.
40 *bojun* (w. s.) „Haufe, Schaar“. *bujun* (men.) „viel; in Überfluß, in Menge“ (meist von hängenden Gegenständen gebraucht). — *tambun* und *timbun* „Haufe, Stapel; aufhäufen“. *rimbun* (*rimbon*) „hoch aufgehäuft; blätterreich“. *djĕrĕmbun* „aufgehäuft“.

bijang (mid.) „Schwalbe“. — *tĕrbang* „fliegen“. *kubung*

1) Nach Wilkinson wären diese Wörter Umbildungen von skt. *cakravat*.

„fliegender Hund". (cf. atjeh *bangbang* „Schmetterling". Brandstetter, Prodromus p. 39.)

tĕbajang (mid.) „Bloßgelegtsein des Zahnnervs beim Feilen der Zähne". — *dabung* „die Zähne feilen".

bijas „von der ursprünglichen, gegebenen Richtung abweichen; aus dem Kurs kommen". — *babas* „aus dem Kurs abgetrieben".

bujut „zitternd" (von Alter), Wilkinson: *bojot* „flabbiness of flesh". — *gĕmbut* „zucken, surface motion". *hambut* „beben". *rĕmbat* „hin und her bewegen". *lembat* „swaying" (von Zweigen, aufgehängtem Zeug u. ä). *kĕlibat* „up and down curving motion".

buwat „machen, tun, verrichten". — *pĕrabut* „Gerät, Werkzeug"[1]). *djabat* „anfassen, ausüben, behandeln". *pĕboto* (batav.) = *tukang*[1]). v. d. Walls Etymologie von *bĕtapa* „warum" aus *buwat* + *apa*, die von v. d. Tuuk verworfen wird, dürfte hiernach doch einigermaßen das richtige treffen.

bawak (= *bawa*) „bringen; weg-, herbei-, mitnehmen". — *ambik* (vulg. = *ambel*) „nehmen, holen". *umbuk* „auf Beute lauern" (von Dieben); „trachten etwas zu holen" (z. B. eine Frau zur Ehe).

buwal „aufwallen; emporspringen" (von Fischen u. ä.), mid. *kĕbuwal* „Backe". *buhul* (w. s.) „Beulen haben". — *sĕmbul* „sich auf einer Fläche erhebend, hervortretend". *bubul* „Schwellung an Händen oder Füssen". *tombol* „Knoten" (z. B. am Schnabel einer Gans), „Knopf". *tjĕmbol* „Knopf an einer Tür". *gembol* „warzenartiger Auswuchs". *gĕmbol* „Beule". *bol* „globular masses of water bubbling up from a geyser". *timbul* „an der Oberfläche (von Wasser) treiben, heraufkommen". *tembel* „Bläschen an den Augenliedern". *imbal* „rundlich". *djibul* „Haarwulst".

bahan „Späne; Abfall (vom Gold)". — *suban* „Span, Splitter".

Ich schließe hiermit die Reihe der Beispiele, die sich lange noch fortsetzen ließe, um noch einige Bemerkungen über eine mögliche Erklärung dieser eigentümlichen Verhältnisse anzuknüpfen. In den Mon-Khmer-Sprachen und im Khasi hat Wilh. Schmidt bekanntlich Bildungen nachgewiesen, die mit der *-ija-* und *-uwa-* Klasse des Malajischen ziemlich genau übereinstimmen[2]); im Čam liegen, wie ich leicht feststellen konnte, die Verhältnisse ähnlich wie im Malajischen[3]).

---

1) Soll aus sund. *prabot* entlehnt sein; ebenso soll auch *pĕboto* Lehnwort sein.

2) S. Schmidt, Grundriss einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen § 199 ff. und der Khasi-Sprache § 151 ff.

3) Hier einige Beispiele aus dem Wörterbuch von Aymonnier & Cabaton: *buo'č* „arracher, enlever". *buuč* „arracher, retirer, déraciner". *buič* „arracher, dégarer, retirer, déraciner"; daneben *buč* „attirer, calmer". — *kaut* „annoter, noter" neben *kut* „noter, prendre note"; *kat, kāt* „quoter, noter". — *kaiṅ* „pontuation" neben *kuṅ* „pointer, marquer". — *khio'ṅ* „oser": *khiṅ* „oser". — *khio'ṅ* „vouloir, désirer": *kho'ṅ* „vouloir". — *tuik* „allumer", *tuo'k* „allumer": *truk* (mit *r*-Infix) „brûler, se consumer, briller". — *tuič* „allumer": *truč* „allumer". — *pio'k* „regarder derrière soi", *piek* „(se) tourner": *plo'k* (*l*-Infix)

Gestützt auf die Tatsache, daß häufig bedeutungsgleiche Wurzeln sich nur durch verschiedenen Anlaut unterscheiden (von den oben genannten z. B. *lawang*: *rawang*; *kuwis*: *ruwis*; *kuwak*: *guwak*; *raung*: *laung* usw.) findet er in diesen Formen ursprünglich mit j- und w- anlautende Stämme, an die Präfixe angetreten und fest geworden sein sollen, so daß jedesmal ein neuer Stamm entstand, wobei teilweise, unter nicht erkannten Bedingungen, der alte halbvokalische Anlaut schwand. Diese Hypothese ist nun um so bestechender, als in einigen Fällen die halbvokalisch anlautenden Formen — wie etwa mal. *awan*, *uwap* u. ä. — noch neben denen mit „Präfix" vorzuliegen scheinen. Trotzdem darf man sich den großen Schwierigkeiten nicht verschließen, die sich hierbei ergeben, wenigstens soweit das Indonesische in Betracht kommt.

Denn erstens schwankt der Auslaut nicht weniger als der Anlaut, und ganz in derselben Weise, d. h. so, daß an lautliche Übergänge nicht zu denken ist[1]). Ich wähle als Beispiel einige Wurzeln mit der Bedeutung „abschälen, abstreifen, losreißen, losgehen"; es gibt da zwar *kak*[2]) (z. B. *kuwak*; *gèlokak*), *rak* (z. B. mid. *rawak*; *urak*), *sak* (z. B. *so/uwek*, *sojak*; *sik*, *sok*), *lak* (mid. *kèlujak*; *lèlak*), also mit Schmidt's Theorie in guter Übereinstimmung. Aber neben *kak* findet sich *kar* (*kair* usw., oben), *kas* (*kais* usw., oben), *kat* (mid. *kujat*; *lokat*); neben *rak* auch *ras* (*rajis* usw., oben); neben *sak* auch *sat* (*sijat* usw., oben) und *sang* (*sijang*; *karosong*); ferner noch: *pat* (mid. *pajot*; *pèpat*) und *tjang* (z. B. *tjaing*, *tjuwang*; *pantjung*). Mit demselben Recht, womit man für *kak*, *rak*, *sak*, *lak* Präfigierung annimmt, kann man nun für *kar*, *kas*, *kat* nnd *sak*, *sang*, *sat* usw. Suffigierung annehmen, und so wird es notwendig sein, jedes Mal sowohl den konsonantischen Anlaut als den konsonantischen Auslaut als wurzelhaft anzuerkennen.

Noch schwerer wiegt aber der Umstand, daß die *i*-, *u*- und *h*-Formen (die Erklärung letzterer ist Schmidt noch zweifelhaft)[3]) bei denselben Wurzeln ganz unzweifelhaft nebeneinander hergehen, wie in vielen von den oben angeführten Sippen. Nach Schmidt's Hypothese wäre es also notwendig, unter sich identische Stämme zu konstatieren, deren ursprünglicher Anlaut abwechselnd *j*-, *w*- oder *h*- gewesen wäre — was natürlich nicht angeht[4]).

„(se) tourner, changer de sens". — *bjak* „vrai, véritable; vraiment"; *baik* „donc, bien, vraiment; vrai, réel; achèvement, conclusion". *buak* = mal. *buwat*: *bak* „plein, complet, accompli, rempli". *bek* „donc, ainsi". — *baič* „lire, réciter": *bač*, *băč* „lire, réciter, étudier", *bačan* „parler"; *bičan* „parole, action de parler, discours, language". — *ruo'č* „arracher à poignées". *ruuč* „arracher, extirper, extraire, tirer, casser". *ruič* „arracher, extraire, effeuiller, nettoyer". *ruač* „arracher à poignées": *ruč* „couper, trancher, arracher".

1) Von obigen s. u. a. *kais* : *kair*, *gajang* : *gajak*; *ruwah* : *rawang* usw.

2) Das *-a-* vertritt hier natürlich den schwankenden Wurzelvokal.

3) Siehe Moń-Khmer-Völker p. 123, vgl. 157.

4) Schmidt führt (Grd. d. Mon-Khmer-Spr. p. 204 f.) nur wenige Fälle an,

Aus diesen Gründen kann ich mich von der Richtigkeit der scharfsinnigen Erklärung Wilh. Schmidt's nicht überzeugen; eine andere, sichere an deren Stelle zu setzen bin ich allerdings heute noch nicht im stande; nur mit einigem Vorbehalt wage ich die Vermutung auszusprechen, für die manches spricht, das ich hier noch nicht auseinandersetzen kann: daß die halbvokalischen Elemente dieser Formen Infixe sind, wobei die Verschiedenheiten der Vokalisation sich teils aus den, ihrerseits auch noch ganz unerklärten, Vokalschwankungen der einsilbigen Formen, teils aus schwankender Vokalfärbung des diphthongischen Infixes erklären würden. Diese Vermutung liegt auch nicht so weit ab, als es auf den ersten Blick scheinen mag: die Nasal- und Liquidainfixe sind im Indonesischen wie in den festländischen Sprachen wohl bekannt, und zwar mit schwankender Vokalisation; infigierte Verschlußlaute finden sich in den Muṇḍā-Sprachen, einen von ihnen, das *-p* Infix, kennen auch einige der hinterindischen Sprachen (so das Khmer und das Čam); und es scheint fast, als ließen sich auch im Indonesischen Reste dieser Okklusiveninfixe finden.

Auffällig ist es nun, daß Schmidt den *h*-Typus in den austroasiatischen Sprachen nicht gefunden hat; ich werfe da die Frage auf, ob nicht die bei ihm als unerklärt stehen gebliebenen Aspiraten dieser Sprachen durch Verbindung der anlautenden Verschlußlaute mit dem *h*-Infix entstanden sein sollten; ich selbst wage nicht sie zu beantworten. Jedenfalls aber sprechen für diese Vermutung Formen wie Stieng *thi* „oben“ = Bahnar *höti*, denn die Infixe treten — wenigstens im Indonesischen — meist auch daneben als Präfixe auf; unter anderem ist das häufig bei vokalisch anlautenden Stämmen der Fall (ich erinnere nur an das präfigierte *um-* im indones.), wozu der oben besprochene Typus *uwap*, *awan* usw. stimmen würde.

Bis heute sind diese Erklärungsversuche nur Hypothesen, den Beweis wird erst noch eine eingehendere Untersuchung dieser Verhältnisse ermöglichen; so muß ich mich vorerst damit bescheiden, auf den Zusammenhang der besprochenen zweisilbigen mit den einsilbigen Formen hingewiesen zu haben, ein Hinweis der gewiß gerade heute nicht ganz ohne Interesse sein dürfte.

II. Material.

In meinem Vortrag auf dem Orientalistenkongreß konnte ich naturgemäß nur eine kleine Anzahl von Belegen für die darin aufgestellten Behauptungen beibringen: im folgenden lege ich daher noch eine weitere Auswahl meines Materials vor (sie umfaßt im

wo solche „enge Beziehungen“ zwischen *j-* und *w-*Stämmen bestehen; das ist wohl der Grund, warum er auf diese Schwierigkeit nicht aufmerksam geworden ist.

ganzen etwa 150 Wurzeln), ohne im wesentlichen die im Vortrag innegehaltenen Grenzen zu überschreiten, d. h. ich berücksichtige durchweg nur das mal., und die auf Konsonant an- und auslautenden Wurzeln, von diesen ferner nur die Fälle, wo der ein-
5 fach erweiterten Wurzel (der Silbe mit einem Infix) keine andere Silbe folgt. Ausgeschlossen bleiben also vier Typen, die ich später zu behandeln beabsichtige: 1. vokalisch anlautende wie *uwap*, *awan*, *ijang*, *ajap* usw. 2. vokalisch auslautende wie *bawa*, *tuwa*, *bija*, *saju* usw. 3. Fälle, wo die Erweiterung den ersten Teil des
10 Stammes betrifft, wie *suwasa*, *sijalang* (men. *suwalang*) usw.: hierher gehören vielleicht die Formen wie *bĕharu* u. ä. 4. Doppelt erweiterte Wurzeln mit zwei halbvokalischen Elementen wie *buwaja*, *bijawak* usw. Daß hier ähnliche Verhältnisse vorliegen, mögen einige Beispiele zeigen: *kĕlĕmbuwai* = *kĕlĕmbai* „eine Muschel“;
15 mid. *kuwatir* „Angst, Sorge“, *kĕtir* „ängstlich, besorgt sein“; jav. *duwĕgan* = *dĕgan* „halbreife Kokosnuß“; bat. *howajam* = *ho-hojam-on* „gähnen“; bat. *bija(h)at* = *babijat* „Tiger“ (auch *babujut*); bat. *bawa*, *baja*, *baowa*, *bajowa*, Interjektionen gleicher Bedeutung. — Auf die Frage, ob Infigierung vorliegt, hier ein-
20 zugehen, darauf muß ich verzichten; nur darauf möchte ich verweisen, daß diese Formen mit dem halbvokalischen Element oft solchen mit *r*- oder *l*-Suffix gleichwertig sind, man vergleiche Tuuk, Toba. Sprk., p. 111 f., und besonders auch bat. *nuwaeng* = *numaeng* zu *naeng*. Der oben erwähnte Typus 4. spricht nicht
25 dagegen, denn auch sonst werden oft zwei Infixe mit einander verbunden.

Das Material ist im folgenden alpabetisch geordnet, und zwar nach den Konsonanten ohne Rücksicht auf die Vokale; oben habe ich mit Rücksicht auf die Auseinandersetzungen p. 684 f. eine andere
30 Anordnung vorgezogen.

bawah „unter, Unterteil“. — *lĕmbah* „tiefliegendes Land am Fuß einer Anhöhe“. *kalambah* (v. d. Wall und v. d. Tuuk, w. s.) „unter, unten“. *rĕbah* „nieder-, herabfallen“. *raboh* „herabfallen“. *roboh* „einstürzen, niederfallen“. *laboh* „fallen (vom Regen, mid.):
35 herablassen (ankern): herabhangen“. *simbah* „herabgießen“. *rĕmbah-rĕmbeh* (von Tränen) „über die Wangen herabfließen“. Hierher wohl auch: *sĕmbah* „ehrerbietig grüßen“.

buwah „Frucht, Knospe, Pocken“ (vergl. malg. *voa* in mehreren Komposita: „Finne“). *buweh* (*buwih*) „Schaum, Wasserblasen“
40 (bat. *buwe* = mal. *buwah*). *tambewah* „boveneinde van een zetboom; de druif of knop“ (Wall-Tuuk. — vergl. bat. *buwa*). — *tumbuh* „hervorsprossen, zum Vorschein kommen; ausbrechen (von Geschwüren, Blattern u. ä.)“; mid. *ka- -an* „Pocken“. *tjambah* „sprouting“. *tubuh* „Leib, Rumpf“. (?) *ĕmbeh* „Äußeres, Gestalt“.
45 (?) *buhun* „Körper, Rumpf“. *omboh* „Kolben“. *buhu* „Knoten, Knopf“. Ferner sind zu vergleichen: *lĕbeh* „mehr“. *imboh* „Zugabe“. *tambah* „anwachsen, zunehmen, beifügen“. *djĕbah* „voll“

(vom Gesicht). — Weiteres bei Brandstetter, Prodromus p. 55f. Zur Semasiologie der Sippe vgl. *buwal* oben p. 683 und das folgende.

Die stark differenzierte Grundbedeutung dieser Wurzel dürfte etwa die des Strotzens, des massig Erhabenen, Hervortretenden sein: *bajak* „unverhältnismäßig dick" (z. B. von schwangeren Frauen). *bauk* „voll, dick" vom Stück zwischen Kinn und Hals, „Doppelkinn", „Bart unterm Kinn und hinter dem Kiefer; Bart von Vögeln"; im sund. „Bart- oder Körperhaare", bat. „Backenhart". *bajuk* „Bart". *bewok* (batav., wahrscheinlich Lehnwort) „mit Backen- oder Knebelbart". *buhok* (mid.) „Kropf, Kropfgeschwür" (tag. und bis. *bohok* „Kopfhaar"). Daneben *buwak* und (mid.) *sĕmbo'aq* (heißt wohl *sĕmbowak*) „aufwallen, überkochen; in dicken Wolken aufsteigen (Rauch)". — *tĕmbok* „big, of the mons veneris". *gabok* „schwer, schwerfällig von Statur; kurz und dick". (*gĕ-*)*robok* „Blasen aufwerfen" (von siedendem Wasser). *lembak* „aufbrausen, überkochen". *ombak* „Gewoge, Wellen". *bak* „starke Flut des Meeres". Man vergleiche noch: *bukong* (mid.) „mons veneris". *bukol* (mid.) „Knoten an Bäumen". *bukit* „Berg, Hügel". *bĕgok* „Kropfgeschwür". *tĕmbulokan*[1]) (mid.) „Kropf eines Vogels", usw. Belege für die Bedeutung „Haar, Bart" außerhalb des mal. s. Brandstetter, Prodromus p. 41ff., Schmidt, Mon-Khmer-V. p. 141 No. 111; vgl. čam *bauk* „enfler, distendre, tuméfié usw.". *brauk* „enfler, tumeur usw.".

bowek (batav.) „öffnen, offen halten". *bojak* „very much opened, as the ribs of a heamy shallow boat". — *kĕrabik* „auseinander reißen, erweitern (ein Loch)". *kĕrobak-kĕrabik* „plucked to pieces". *rombak* „auseinander nehmen", cf. noch *buka(k)*.

bojan (mid.) „stumpfsinnig". — *rabun* „benebelt (von den Augen); nicht klar sehen". *sĕrban* „erstarrt, gefühllos".

bohong (mid. *buhong*) „Lüge, Unwahrheit". — *sombong* (men.) „lügen". *simbang* „unzuverlässig, falsch", vergl. *sĕlubung*, *kĕlubung* „verdecken, verschleiern; umnebeln (vom Verstand)".

lĕmbajung „Name einer Pflanze mit purpurroten Blüten" = *limbajung* (men.); letzteres auch „purpurfarbig, karminrot". — *bang*, *bang-bang*, *ĕbang*, *abang* „rot".

bajung „heulen" (cf. sund. *bijang*, *bijung* „Ausruf von Schmerz"). — *bung* (*lĕ-*, *dĕ-*) „dumpfes Geräusch". *kĕtibung* „helles, schallendes Geräusch"; vergl. noch *tĕrbang*, men. *barimbang* und das folgende.

---

1) Das *l*-Infix in zweiter Stammsilbe ist nichts seltenes, z. B. mal. *sĕngkang* „was zwischen zwei Gegenständen angebracht ist, um sie auseinander zu halten", *sĕlĕnkang* „Sperrbaum, Querbalken", *sĕngkĕlang* „Riegel, Sperr-, Schlagbaum". *sĕngkĕlit* und *sĕlengkat* „Tau zum Besteigen von Bäumen". *sĕlĕpat* und *sĕmpĕlat* „schmutzig sein". *kĕlĕpak* und *kĕplak* (batav.) „mit flacher Hand schlagen" zu *kĕpak*. batav. *tinggáng* „gefallen sein", *tunggalíng* „umgeworfen sein", usw.

buwang (mid.) „Art von Hirschkäfer". — *bambung* (batav. *bangbung*) „großer Käfer, der stark brummt". *kumbang*, Sammelname für verschiedene Hummeln, Käfer u. ä. — gehört wohl zu *bajung*.
5 *böjöng* (men.) „mit anderen zusammen, in Strömen". — *rubung* „umschwärmen"; *kĕ-* „sich versammeln, crowd". *bĕlĕmbang* „Bündel, Büschel, Packen".

Die folgenden 5 Gruppen (bis *bojong* inkl.) sind schwer auseinander zu halten, da es überall Übergänge von einer zur anderen
10 zu geben scheint; ich gehe daher das Material nur unvollständig:

bujong (mid.) „rund, Zirkel". *baung* „krumm, gebogen; concave on one side, convex on the other". *buntar bĕmbajang* „rounded, roundish with quivering or wavy edge". — *lumbong* (*lombong*) „concavity, basin, hollow in the ground". *lĕmbang* „flach
15 ausgehöhlt (Boden), Loch, Grube". *lobang* „Loch, Grube". *tjĕmbung* „halbkugelig, kuppelförmig" = men. *tjambuăng* „Kumme".

baing (mid.) „Mückenstich". — *bombung* (*bumbung*, batav. *bongbong*) „swelling up, rising in a conical mass; roof, the ridge of a roof". *kĕmbung* und *gĕmbung* „aufgeblasen, Aufblähung".
20 *kĕlĕmbung* „anschwellen, aufgeblasen (auch durch den Wind), Blase auf der Haut". *gĕlĕmbung* „aufgeblasen, Blase", — *gĕlĕmbang* und — *gĕlĕmbing*. *lĕmbung* „anschwellen, aufgeblasen".

Hierher wohl auch *bujung* „Wasserkrug mit engem Hals, dickem Bauch und weiter Öffnung". — *gumbang* „Topf mit weitem Bauch
25 und engem Mund" (vgl. men. *tjambuăng* oben).

bijang-bijut „zigzag". cf. *tonggeng-bujong* „schräg, zur Seite neigend" und *bĕmbajang* (oben). — *simbang-sijor* „zigzag". *sumbing* „schartig, gekerbt".

bajang-bangkil (mid.) „Beischlaf ausüben". *bĕrajang*
30 (mid.) „wanken, wackeln". *bajuăng* (men.) „unsicherer Gang" (z. B. eines Rekonvaleszenten). *bojong* (w. s., Wall-Tuuk) „theatralisch gehen, die Schultern hin und her bewegen". — *ambung* „baumeln, Wellenbewegung". *embeng* und *ebeng* „den Körper wiegen" (z. B. beim Tanz). *umbang-ambing* „schaukeln". *ombang*,
35 *umbang*-2 „schaukeln" (auf dem Wasser). *gĕlombang* und *bĕlombang* „Gewoge, Wellengang".

buwang „parieren, einen Schlag, Stoß abwehren". — *sabung* „Fechthahn". *sĕmbung* „Stoß des Hahnes beim Fechten". *tĕmbung* „einen Schlag abwehren, mit Stöcken schlagen" (Wall-Tuuk, Wilk.:
40 „to obstruct the passage"). — Es gehört wohl zu *buwang* „wegwerfen, abschaffen, verstoßen, abdanken". *bajong* „werfen", vgl. *bojong* „gefangen werden, das Land verlassen" (aus dem jav.?).

buwar „verschwenderisch, freigebig". — (*h*)*abur* „verschwenden", zu einer Wurzel **bər*[1]) „ausbreiten, ausstreuen", z. B. *tabur*

1) Mit ə bezeichne ich im folgenden die Vokalisation der Wurzeln, ohne Rücksicht auf ihre Färbung (*a, i, e, u, o*).

„ausstreuen, säen". *ambur* „sich zerstreuen". *tebar* „ausbreiten, streuen" usw.

bahas „zum Anschließen bringen (z. B. Planken eines Schiffes); to be brought to a stop by". — *tambus* und *timbus* „füllen (ein Loch), mit Erde bedecken". *kambus* „ein Loch füllen, stopfen" 5

bojas „dick und hervortretend (z. B. Bauch einer Schwangeren), extreme obesity". — *busiĕh* (men.) „dickbäuchig". *busong* „Anschwellung des Unterleibes".

dĕdajak (mid.) „sich mühsam fortbewegen, wackelnd laufen (wie eine Ente)". — *tjĕledang-tjĕledok* „wiegenden Ganges gehen". 10 *bĕrdjalan tĕrkedek-2* „wackelnd gehen (Ente)", vgl. *kĕdek* „gebückt". *tjĕledok* „vor einem kriechen, sich erniedrigen". *tunduk* „sich bücken, den Kopf beugen". *runduk* „sich verbeugen".

dahan „Zweig". — *tandan* „Stengel im Büschel von Früchten".

bĕrdujun „auf einander folgend"; men. auch „haufenweise". 15 — *tandan*, *tindan* und *tundun* „aufeinanderlegen, aufgehäuft".

dijang „am Feuer wärmen, rösten". *daing* „getrockneter Fisch". — *dendeng* „Streifen getrockneten Fleisches". *rĕndang* „braten, backen".

dojong (*dujong*) „baufällig, schief stehen (vorm Umfallen), 20 wackeln"; von Vögeln, ehe sie sich setzen „schweben". — *tjondong* (*tjondĕrong* und *tjĕn-*) „zur Seite neigend". *tjendang* (men.) „schief". *sendeng* (*sinding*) „neigend", men. = *sendang* „schief" (auch von den Augen). *sĕrendeng* „zur Seite neigend".

dawar „winden, aufwickeln". — *indar* „rotierende Bewegung". 25 *idar* (*edar*) „umdrehen, winden, Platz wechseln". cf. *bundar* „rund".

duwar (mid.) „schweres Geräusch" wie bei einem Erdsturz. — *dar*, *dur* „Knall". *djĕdur* „knallen". *sĕndar* „schnarchen".

djuwak „mit gehobenem Arm emporhalten, Segel hoch ziehen". — *tadjuk* „was heraussteckt, Haarzierat". *tundjuk* „weisen auf". 30 (*tĕlundjuk* „Zeigefinger".) *undjuk* „reichen". *tandjak* „emporstehend". *tĕndjak* „sich steil erhebend". *lundjak* „sich auf den Zehenspitzen erheben, springen, emporstreben". (cf. *rĕdjuk* „ans kauernder Stellung emporspringen".) *gondjak* „weisen auf".

djuwak „einen Hahn zum Kampf aufreizen". — *adjak* „auf- 35 stacheln, antreiben".

guwal „Klopfer"; (mid.) „schlagen, klopfen". — *gagal* (mid.) „schlagen, klopfen".

gajun „sich hin und her bewegen, baumeln". — *anggun* „wiegen, wackeln". 40

gauäng (men. = *gaung*) „Höhle". — *djĕgong* „Hohlweg, Tal". *ganggang* „weit auseinander", mid. „Öffnung, Riß". *gĕronggang* „hohl, leer". *ronggang* „weit auseinander stehend" (Zähne). *rĕnggang* „wide separation, leakiness".[1])

---

1) Ob das oben (p. 679) erwähnte *gĕrohong* hierher gehören kann, läßt sich nicht leicht entscheiden, so lange als die Bedeutung des Präfixes *gĕ-* und

gajung „Ausfall, Hieb, Stoß" (beim Fechten). — *sigung* „mit dem Ellenbogen seitwärts stoßen". *singgung* „seitwärts stoßen, anstoßen". *agung* „anstoßen".

gajor (mid.) „den Höhepunkt des Wachsens erreicht haben". *tĕ-* „außergewöhnlich, sehr, all zu". — *djĕnggar-djĕnggur* „groß gewachsen, lang" (von Kindern). *djagur* „körperlich ungewöhnlich entwickelt". *bagur* „groß gewachsen".

gait (= *kait*) „Haken an einem Stiel, Bootshaken". — *senggot* und *engget* (batav.) „mit einem Haken abpflücken".

tĕkijak (mid.) „Nacken". — *tĕngkok* und (mid.) *tukok* „Nacken"[1]).

kuwak „auseinander reißen, zerreißen". *kowak* „auseinander gehen, durchbrochen werden" (z. B. ein Zaun). *kojak* „(zer-)reißen". mid. „enthäutet, losgegangen". (*kĕlojak* „losgehen", mid. *kĕlujak*)[2]). *kuhak* (w. s. Wall-Tuuk) „auseinander ziehen". *kuo'* (men.) „gähnen". — *gĕlokak*, *gĕlĕkak* „losgehen". *bukak* „öffnen". *kĕlĕkak* (mid.) „enthäutet".

kĕkuwak (mid.) „Faust". — *kĕkok* (mid.) „Faust".

kail-2 (oder *kĕkail*) „a sore throat accompanied by pain in swallowing", mid. „sich verschluckt haben". — *sengkol* „Schwierigkeit des Schluckens" z. B. infolge eines wunden Halses. *mĕngkĕlan* „etwas in der Kehle steckend haben". *bangkal* „stecken bleiben". *kĕ- -an* „in der Kehle festsitzen".

kaul (w. s., Wall-Tuuk) „umringen, umzingeln" (bat. *haol* „umarmen"). — *rungkul* (*rangkul*, jav.?) „umarmen". *singkil* „umgürten", mid. „Halskette". *bukol* „kraus" (Bart). *ikal* „kraus". —

des *l*-Infixes noch nicht klar erkannt ist; bemerkenswert ist wenigstens die Übereinstimmung von *gĕrohong* mit *gĕronggang*. *ronggang* und *rĕnggang* werden Komposita der Wurzelformen von *raung* und *gawang* sein; diese Komposition von bedeutungsgleichen Wurzeln ist übrigens ein mit der Iteration als stammbildendem Mittel ganz paralleler Vorgang.

1) Schwierig ist das Verhältnis von *tĕkijak* zu dem bedeutungsgleichen *kĕtijak* (mid.); eine Metathesis von *k* und *t* anzunehmen ist schwerlich berechtigt, sondern es liegen wahrscheinlich die beiden Wurzeln **kək* und **tək* vor — letztere auch in dem mit *kĕtijak* bis auf das *i*-Element übereinstimmenden malg. *hatokă* „Nacken"; vgl. noch čam *takuey*, *takuo'y*, *takuai*, *takuĕi* „cou", rade *kekuĕi* (bei Aymonier-Cabaton). Durch Komposition von Wurzelformen dieser Stämme könnten *tĕkijak*, *tukok* und *tĕngkok* sich nun wohl erklären lassen; das erste Element von *kĕtijak* dagegen kann die in *balikat* „Schulterblatt" vorliegende Wurzel **kət* enthalten; anderseits ist aber auch ganz wohl möglich, daß *tĕ(ng)*-, *tu*- und *kĕ*- Präfixe sind. — Noch andere verwandte aber auch unklare Bildungen zählt Marre, Aperçu p. 96 (Separatabz. p. 42) auf. — Für beide Wurzeln vermute ich als ursprüngliche Bedeutung „das Hintere"; vgl. čam *kuo'k*, *lakuk*, *lakauk*, *likuk* und *tauk*, alle mit der Bedeutung „hinten" oder „Rücken".

2) Die Zugehörigkeit von *kĕlojak*, *kĕlujak* zu dieser Sippe ist nicht ganz sicher, weil es auch eine Wurzel **lək* mit derselben Bedeutung zu geben scheint, vgl. *lĕlak* „losgehen, abfallen". *lokat* und *longkat* „losgehen"; es wäre aber hier — wie auch in vielen anderen Fällen — möglich, daß eine Rückbildung von den Formen mit *l*-Infix aus vorläge.

kulit „das Umhüllende“ (auch „praepntium“). *kulup* „um einen Zylinder aufgerollt“ (in der Bedentung „unbeschnitten“ ist es nach Wilk. Lehnwort aus dem arab.). *kuliling* (*kĕliling*) „umgebend, um herum“ (cf. bat. *huling* „Haut, Fell“)[1]. *bĕkilong* (mid.) „Ring an Büffelhörnern; in der Luft kreisen (von Vögeln)“. *kelok* und 5 *kalok* „Spiralornament“.

kail „Fischhaken“. — *dongkol*, *dĕngkol*, *dengkol*, *sengkol* „krumm, gebogen“ (Büffelhörner). *kokol* (*kukul*) „krumm, gebogen, kauernd“.

kuwal-2 „sich über etwas erhebend in Bewegung sein“ (wie 10 z. B. der Kopf eines Schwimmers). — *tĕmbakul* „Name eines Fisches, der mit dem Kopf über Wasser schwimmt“. — Hierher gehört wohl *kawul* (batav., wohl aus dem sund. entlehnt) „Zündschwamm an Bäumen“. — *bongkol* „Knoten, Buckel“. *bĕngkil* „erhaben“ (wie eine Geschulst). *dengkel* „Blasen, Geschwüre am Fuß“. 15

kuwal „sich hin und her bewegen, schaukeln“. *kijal* „sich angestrengt bewegen“. -2 „sich krampfhaft bewegen“. — *kekel* (*kikil*) „schütteln“ beim Lachen. (?)*dongkol*-2 „a convulsive disease, in children“ (Wilk., anders Wall-Tnnk). *kilir* „einen Gegenstand auf einem anderen hin und her bewegen“, mid. = *kilor* „(Messer) 20 schleifen“.

kuwil „mit einem Hebel heben“. — *ungkil* „mit einem Hebel heben“. *tjungkil* „mit einem spitzen Gegenstand etwas entfernen, indem man es von unten herausbricht; herauskratzen“. *dongkel* (batav.) „Brechstange, Kuhfuß“. 25

kĕkawang (mid.) „hin und her bewegen“. *kuwang-kuwit* „to move a finger backwards and forewards on its joint“. — *ungkang-ungkit* „see-saw motion“. *ankong*-2 „baumeln“.

sĕngkuwang „Gurgel, Kehle“. — *rukung* „Gurgel“. (*kĕ*-) -*an* „Kehle“. *rĕngkong*, (*kĕ*-)*rongkong* „Schlnnd, Kehle“. 30

kait (= *gait*) „Haken an einem Stiel, Bootshaken“. *tĕ*- (mid.) „an etwas hängen bleiben“. *kaut* „mit den Händen oder Armen zusammenscharren“ (vgl. sund. *kaod* „Harke mit krummen Zähnen“). — *sangkut* „Haken, hängen bleiben“. *kokot*, *kukut* „hakenartig gebogen, krumm“. *mĕng*- „mit den Fingern zusammenharken“. 35 *kĕrekut* „dnrch Krankheit gekrümmt (Arm); durch Hitze gekrümmt (Papier u. ä.)“. *kĕrokot* (*kĕrukut*) „zerknittert“. *kĕreket* „ganz geschlossen“ (Hand), „zerknittert“. *tjukit* „Gabel“. *djangkit* „mit Dornen gestochen, durchbohrt; hängen bleiben“. *djĕngkit* „aufwärts gebogen“. *sikat* „Egge, Kamm; harken, kämmen“. *djongkat* „schräg 40 emporstehen“.

kujat (mid.) „losgegangen“. — *lokat* „los-, abgehen“.

kawit „Verwandtschaft“. — *suku-sakat* „Familie“ (im weitesten Sinne).

1) Dieser Fall von Komposition zweier Wurzelformen ist deshalb besonders interessant, weil entsprechende Formen auch im austro-as. mehrfach vorkommen; s. Schmidt, Mon-Khmer-V. p. 151 No. 173.

kĕruwat „Laus". — *kutu* „Laus".

lujuh „schläfrig". *djĕluwih* „schwindelig, verwirrt". — *lĕlah* „matt, müde, kurzatmig". *kĕloh* und *loh* „außer Atem sein".

lawah „großer Zwischenraum; ungehindert, frei, weit (Blick)". 5 — *djĕlah* „deutlich, sichtbar, ungehindert (Blick)". *sĕrĕlah* „sichtbar, durch nichts verdunkelt". vgl. *tjĕlah* „Zwischenraum". *bĕlah* „spalten" usw.

luwih „der letzte im Wettlauf, am entferntesten vom Ziel". — *leleh*, mid. *lilih* „langsam fließen oder laufen". mid. auch 10 „langsam, träge; viel Zeit zu etwas gebrauchen". *tjĕleh* „träge".

lijuk (*lijok*) „den Körper biegen und winden, sich hin und her bewegen, schwanken". — *kolak-kalek* „hin und her schlagen. wackeln". *djalak* „wackeln, wanken". vgl. noch *kĕlek* „den Oberkörper biegen, seitwärts bewegen" (z. B. um etwas auszuweichen). 15 *ilak* „ausweichen". *kalok*, *kelok* „Schlangenlinie". (*ĕ*)*lok* „Krümmung eines Kris". *tĕlok* „Krümmung der Küstenlinie, Bucht", *kalok* „Hakenform, Haken". *kĕlok* „Bogen, krumme Linie". *kĕlok-kĕlek* „Ausflüchte suchen".

pĕ(r)lahan „langsam". *laun* „lange Dauer, langwierig" (sund. 20 auch „langsam, sachte"). — *alun* „langsam, träge". *landjut* „langwierig". *landjur* „dauernd". *lambat* „langwierig" (*lambat-laun* „langsam"). *lĕmbam* „träge, langsam". vgl. *landjar*, *landjong*, *londjong*, *landong* „lang".

lain „anderer, anders". *lajan* „zur Seite stehen, behülflich 25 sein" (sund. „beisammen, zusammen gehen"). *lawan* „Gegenpartei (im Gespräch), Gegner" (sund. „zu etwas gehörig, Genosse, Ehehälfte")[1]. — Wohl zu *salin* „wechseln" (besonders Kleider), „tauschen, übersetzen".

lijang-lijut „taumeln", *gĕ-* „sich winden" (wie eine Schlange), 30 *kĕ-* (mid.) „sich krampfhaft krümmen und winden"[2]). *lajong* mid. „horizontale Bewegung der Hand hin und her über dem Weihrauch, hin und her fliegen". — *geleng* „den Kopf schütteln". *lenggang* „schaukeln". *lenggok* „hin und her bewegen, schaukeln".

luwang „nachlassen, pausieren", men. „Raum, freier Platz". 35 — *sĕlang* und *lang* „Zwischenraum, Pause". *lĕnggang* „Pause"[3]).

kĕluwang „fliegender Hund". — *kalung* „eine dem *kĕluwang* ähnliche Fledermaus".

lajur „über Feuer sengen, brennen, rösten". — *sĕlar* „mit glühendem Eisen sengen, brandmarken". *tjĕlor* „in heißer Flüssig- 40 keit brühen".

lewar „in Menge, in Haufen fliegen oder laufen". — *bĕlar* „to creep everywhere in great numbers, as ants" (Wilk.).

1) sund. und sonst *lijan* = mal. *lain*. Man vgl. noch *čam lin* „union, unir, joindre, rapprocher", usw.

2) Vgl. hierzu *gajang* (p. 680) und *kĕkawang*; ferner die Fußnote 2 p. 690.

3) Die Wurzel ist vielleicht identisch mit der oben (p. 678) erörterten, mit der Bedeutung „Hohlheit, Loch".

lijas „invulnerability by causing the enemy's weapons to miss their mark“. *pĕ-* „Zaubermittel gegen Projektile“. — *kĕlis* „einem Schlag ausweichen“.

lawas und *luwas* „frei, ungehindert, weit, geräumig, offen“. — *lus* „frei, ungehindert“. *bang(ĕ)las* „ungehindert, frei, weit, leer“. *bèlus* „frei, ungehindert, lose“. *bulus* „kahl, ohne Äste oder Blätter, kinderlos“.

lijat „lehmig, zähe, biegsam“. *lijut* „zähe, lederartig (Speisen), schlüpfrig“. (*lijat-lijut* „sich biegen ohne zu brechen, sich winden“). *lujut* „sich herabbeugen“ (Zweige, durch das Gewicht der Früchte). — *sĕlut* „zäher Schmutz“. *pulut* „klebrig, Gummi“. *bilut* „sich biegen“. cf. *bĕlit* „Windungen einer Schlange“.

lewat „Eile, Hast“. — *kulut* (w. s.) „eilig“, mid. „verworren“ (Haar). *golot* „eilsam verrichten“.

muwah (men.) „nadrukswoordje“. — *mah* und *moh* = *muwah* (men.).

tjijak-mijak „zwitschern, wimmern“. — *kĕmak-kĕmik* „kichern, mit sich selbst plaudern“. *memek* „wimmern, weinen“.

njijah (men.) „weg, verloren“. — (*ĕ*)*njah* „fort, weg, Verlassen“ (*mĕng- -kan* „weg jagen“), men. = *njijah*. Dazu wohl *sijuh* „Ausruf womit man Tiere verscheucht“.

njijur „Kokos“. — *anjur* „Kokospalme“.

ngijot (mid.) „Bauchreißen“. — *rĕngut* „Zucken, Krampf“. *rĕngat* „Bauchgrimmen“.

pauh „Lende, Schenkel, Viertel“. — *paha* „Schenkel, Lende, Schinken, Viertel“.

pawah „Sold, Lohn“. — *upah* „Lohn, Kaufpreis“. *tĕmpah* „Geld an die Hand geben“.

puwih „zerbröckeln, zerfallen“. — *rapoh* „spröde, zerbrechlich, bröckelig“. *rapih* „bröckelig, Krume“. *rĕpeh* „zerbrechen, bröckeln“. *puhi* „leicht zerfallend“, (*rĕput-*) = (*rĕput-*) *pĕhui* (Kedah, *rĕput-rĕpui* Riau.)[1]).

paok (mid.) „Teich, Reservoir, wo Wasser für Reisende aufgesammelt wird“. — *lopak* „Vertiefung in der Erde, wo Wasser stehen bleibt, Pfuhl“.

tĕmpojak „breiartige Masse von eingesalzenem Durian-Fleisch“. *tĕmpujak* (mid.) „saurer Brei von Durian“. — *lĕmpok* „in Zucker gekochte Früchte, bes. Durian“. *tompek* „Brei aus Sago“.

pijal „Kamm oder Kehlläppchen eines Hahnes“. *pajlan*

---

1) *pĕhui* ist schwer verständlich; man könnte sich denken, daß es sowohl das *h*- als das *w*-Infix enthielte, und das auslautende *-h* dissimilatorisch geschwunden wäre; zwei aufeinanderfolgende *h* in einem Wort kenne ich nur in der Interjektion *hoh*. Es kann aber auch von *puhi* aus gebildet sein, wobei die Form des Infixes (*-ĕ-*) dieselbe wie in *gĕrèhak* wäre; vgl. *kĕwik* (p. 680); *-ĕh-*, *-ĕj-* und *-ĕw-* kommen im ajav. häufiger vor, und sind wohl mit sund. *-öh-*, *-öj-*, *-öw-* identisch.

(mid.)[1]) selbe Bedeutung. — *gĕmpul* „klumpig, Auswuchs". *ampul* „schwellen".

pohon (*puhun*) „Pflanze, Baum, Stamm"; Numerativum für Bäume und alle Stengelgewächse. — *rumpun* „Stengel, Halm": Numerativum für „individual plants", wie Gräser u. ä.

pohon „inständig bitten, um Urlaub bitten, höflich Abschied nehmen". — *ampun* „Vergebung, Gnade". vgl. *pinta(k)* „bitten".

paing und *pahing* (mid.) „Weisheitszahn, Stoßzahn". — *pinggah* (mid.) „Zähne wechseln". *ompong* (batav.) „zahnlos".

tĕmpijar „auseinander stoben". — *lampar* „ausgebreitet, sich verbreiten". (*h*)*ampar* „ausbreiten".

pahat „Meissel". — *puput* (batav. und men.) „Brecheisen".

pahut und *paut* „fest anfassen, festhalten, an sich ziehen: fest eingeklemmt". *kĕpijat* „ausgepreßte Kokosnuß". — *djĕmput* und *djuput* „zwischen dem Daumen und einem anderen Finger fassen, wegnehmen". *sĕpit* „kneifen, eingeengt; Zange". *kĕpit* „zwischen Arm und Seite klemmen, tragen". *sĕmpit* „eingeengt". *dempet* „fest aneinander gedrückt". *empet* (*impit*) „aneinander drücken". *dompat* „dicht aneinander" *pipit* (batav.) „Gerät zum Auspressen von Kokosnüssen".

pijut „Enkels Enkel". *pijut-pijat* „ferner Nachkomme". — *mumpat* (batav.) „Neffe vierten Grades". *ĕmpat* „vier".

rajah „rauben, plündern, verführen". — *djarah* „rauben, plündern".

rijoh (mid.) „Mühe, Last, Sorge; mühsam". *rajah* „altersschwach". — *kĕreh* „mühsam", mid. „ermüdet, geschwächt, schlaff". *djĕreh* „Mühseligkeit, schwierige Lage; mutlos". *pereh* „erschöpft".

ruwah „auswerfen, aus-, übergießen". — *tjorah* (*tjurah*) „ausgießen, ausschütten". *tjuroh* (mid.) begießen". *tjĕrah* (*perut*) „starker Durchfall".

rijak (batav. *rèak*) „Schleim, Speichel". *gĕ-* „aufhusten". *gĕrĕhak* „Schleim aufhusten"[2]). — *sĕrak* „Schleim in Hals und Brust".

rojak „größer werden" (Wunde, Geschwür). *ruwak* „sich verbreiten, größer werden, sich mehren". — *parik* „(Feuer) schüren". *tarak* „ausdehnen". *marak* „aufflammen, schüren".

rawak „schinden". — *urak* „lösen, mausern, Haut wechseln".

mĕrijam, *mĕrjam*[3]) „grobes Geschütz, Kanone". — Gehört gewiß zu den Geräuschbezeichnungen *rum*, *ram* usw.

---

1) Eigentümliche Form (*pajl-an*), die jedoch nicht für **pailan* verschrieben zu sein scheint — es steht zwischen *pajan* und *pajoe*; ob es falsch gehört ist?

2) Über *gĕrĕhak* siehe die Fußnote p. 693. — Die im batav. bisweilen vorkommenden Formen mit *-ea-* und entspr. *-eo-* (*krèot*) sind schwerlich echt mal.; wahrscheinlich sind sie aus *-ija-*, *-iju-* hervorgegangen.

3) Formen wie *mĕ-rjam* sind im mal. selten (ich kenne noch *kopjor*, vielleicht gibt es noch einige); zu vergleichen ist *kĕwik*, *gĕrĕhak* (Fußnote p. 693) und vor allem *bĕrwang* (men. *biruwang*) „der Malajenbär". Das

mĕreeng „mager"[1]). — *arung* „schlank, schmächtig", vgl. *rangkau* (mid.) „lang und schlank". *rangui* (men.) „leidend, siechend". *ranggieng* (men.) „mager". — Vielleicht hierzu (*mĕ*-) *rijang* „fieberhaft". *gĕring* „Krankheit", mid. „fieberhaft".

rewang „gieren" (Schiff). — *serong* „schief, von der graden Richtung abweichend". *sereng* (men.) „abweichen, von der Richtung abgehen". *berong* „schief, falsch gerichtet" (Geschütz).

bĕruwang tugu (mid.) „Totenbahre". — (*bĕ*-)*larong* „Sarg, Totenbahre". *lerang* „(Toten-)Bahre".

rajap (mid.) „Menge, viel". *ngĕrijap* „wimmeln". — *kĕrap* „dicht beisammen, Häufigkeit". *larap* „multiplicity".

sajih (mid.) „versorgen, behüten, großziehen". — *asoh* „pflegen, warten, großziehen". *pĕng*- „Kinderwärterin". cf. *usah* „behutsam, Acht geben".

sijah „herumtoben". — *rusoh* „Getobe, Gerase". *mĕ*- „üble Laune bekunden". *rĕsah* „übel gelaunt, aufgeregt". *lisah* (*bĕ*- und *gĕ*-) „unruhig, aufgeregt"[2]). *kĕloh-kĕsah* „ungeduldig, aufgeregt".

sawah „bewässertes, unter Wasser gesetztes Feld". — *basah* „naß, mit Feuchtigkeit getränkt". *basoh* „waschen".

sauk „seufzen". — *kĕsak* „tief atmen, seufzen". *esak* „schluchzen".

sijal „Unheil bekundend, ominös, unglücklich, nicht erfolgreich". *suwil* „widerwärtig, Drangsal bringend". *sewal* „Unglück; ominös". — *sĕsal* „Leidwesen, Verdruß". *kĕsal* „Ärger, Kummer, Überdruß".

sahing (w. s. Wall-Tuuk) „Verschiedenheit, verschiedene Arten von". — *masing* „einzeln, jeder für sich".

sawang „Seichte". — *gusung* und *busung* „Sandbank" (im Wasser), vgl. *suwang* „Bergsattel".

(?)*sawong* (jav. *suwung*) „wüst, leer". — *kosong* „leer".

suwap „Bissen; einen Bissen vorhalten, in den Mund stecken". — *susop* (mid.) „schlürfen, küssen".

sijar: *papan* — „oberste Planke der Schiffsseite". — *pasir*, *pĕsisir* „Seestrand". *susur* „Saum".

sijar (mid.) „Cikade". — *gasir* (batav.; men. *gasie*) „Grillenart". Gehört zu *sir*, *sar*, *sur*, Bezeichnungen zischender Geräusche, usw.

tuwah „Glück, Segen, Gedeihen". — Wahrscheinlich ist hiermit zu verbinden *tuhan* „Gottheit, Gott"; die regelmäßige Schreibung

Wort gehört vielleicht zu *ruwang* „Höhle". Häufiger sind sie im ajav., aber es fragt sich, ob sie von den *ija*-Formen ursprünglich verschieden sind. — *pĕtĕrum* und *tĕrum* sind wohl entlehnt („Patrone"), und letzteres aus ersterem hervorgegangen, indem *pĕ*- als das gewöhnliche Präfix gefaßt wurde.

1) Auch diese Form dürfte schwerlich echt mal. sein, obwohl sie nicht als entlehnt bezeichnet ist; einige ähnliche Formen kennt das men., ihre Entstehung ist nicht sicher bekannt.

2) Vgl. mid. *bĕlis* „lärmen, rasen" mit *bĕlisah*; letzteres aus **bĕlis + sah*?

dieses Wortes mit *-h-* macht es unwahrscheinlich, daß es zu *tuwan* „Herr" gehört, wie gewöhnlich angenommen wird. Man vergleiche noch men. *ba-*, gebraucht von Amuletten, die dem Besitzer Glück, anderen Unheil bringen, und die Formen der verwandten Sprachen, z. B. bat. *mortuwa* u. a. „heilig sein". Weiter ist damit vielleicht zu verbinden:

tajuh „durch Träume zu erfahren suchen, ob ein Wunsch erfüllt werden wird". — *tĕlah* „voraussagen". *tĕlatah*[1]) „Zeichen was einer zu tun beabsichtigt, ob einer schuldig ist". Vgl. *tĕluh* „Zauber" (jav. „unheilbringender Geist").

tawak „kupferner Kübel zum Draufschlagen, Art von *gong*". — *kĕtok*, ein ähnliches Instrument; zu den Geräuschbezeichnungen *tak*, *tik*, *tuk*, *tok* usw. *tukul* „schlagen".

tuwal „Klotz, Block, kurz geschnittener Ast". — *sintul* „kurz und dick". *sintal* „dick". *kuntul* „stumpf".

tajang „in der Hand halten". — *tatang*, *tenting* „in der Hand tragen". *tating* „mit ausgestrecktem Arm in der Hand halten". *tangan* „Hand, Arm, Ärmel". *tangkap* „greifen, fassen". *tungkai* „Bein, Pfote".

tijang „senkrechte Stütze, Säule, Mast". — *batang* „Stamm, Stock, Stiel". *tangkai* „Stengel, Stiel". *tongkat* „Stütze, Stab". *tunggul* „Stamm ohne Zweige". *tongga'* (men.) „Pfahl, Pfosten". *tanggang* „stützen"[2]).

tijung „gracula religiosa" (ein schwarzer Vogel mit gelben Hautlappen an den Ohren, Wall-Tuuk). — *sunting* „einen Schmuckgegenstand (Blume u. ä) hinter dem Ohr tragen". Vgl. *tjĕntong* „Schopf" einiger Vögel. *tjĕtjintong* „Haarlocken an der Stirn, Flechte".

tijup und *tijĕp* (mid.) „blasen (auch auf Instrumenten), wehen". — *lĕtup* „Blasinstrument", dazu bat. *ultop*, gajo *lĕtöp*, jav. *tulup* usw. „Blasrohr", ferner die Geräuschbezeichnungen *tup*, *lĕtup* usw.

tawar (mid.) „Pocken". — *tjatar* „Pocken", men. „Narbe,

1) *tĕlatah* wohl < **tĕlah-tah*; die Form der Iteration ist nicht selten, z. B. bat. *tarok-tok* „die Stelle in der Brust, wo das Herz klopft" zu *tak*, *tik*, *tuk*, *kĕtok* usw.; sund. *tĕrĕngtĕng* „schnell laufen"; *tĕng* und *tung-tĕng* „laufen". *perekpek* „unausgesetzt schlagen", *pek* „schlagen, hacken, bauen" (*pekprek* „zerschlagen"). *tereptep* und *tep* „brennenden Schmerz empfinden". Im mal. findet man solche Bildungen nicht so leicht, weil die weitgehenden Konsonantenassimilationen sie wenig durchsichtig gemacht haben; z. B. *bĕrumbong* (mid.) und *bumbong* (mid.) „Bambusdose für künstliche Hahnensporen". — Als eine Bildung dieser Art fasse ich jav. *djaridji* zu *djari* „Finger", das Brandstetter, Prodomus, p. 38 nicht zu erklären weiß; es gehört zu *tudju* „weisen auf", vgl. daj. *tundjok* „Finger", mal. *tĕlundjuk* „Zeigefinger" neben mal. *tundjuk* „zeigen, weisen auf". Weiteres Material bei Brandstetter.

2) Schmidt: Mon-Khmer-V., p. 132, No. 51 behandelt *batang* und *tangan* als von einer Wurzel gebildet, vielleicht mit Recht. Dann gehören auch *tajang* und *tijang* zusammen.

Fleck“. *djuntur* „geschwollen“ (b a t a v. *djontor* „Ausschlag“). *botor* „Drüse, Geschwür“. *butir* „Korn“, m e n. *butiě* „Warze“.

t u w i s „mit einem Hebebaum voneinander stoßen“. *t u w a s* „Hebebaum“. — *putus* „abbrechen“. *tětas* „losbrechen, auseinander reißen“. *bětas* „aufgerissen, auseinander gegangen“. *rětas* „aufgehen, 5 reißen“. *gěntas* „abbrechen, abpflücken“. *rěntas* und *runtas* „zerreißen“.

k ě t u w a t „Warze“. — *bintit* und *bintat* „kleine Schwellung, Bläschen, Mückenstich“. *untut* „Schwellung am Bein“, vgl. *kělěntit* „clitoris“ neben *kětot* (m i d.) „part. pud. fem“. 10

t j a w a k „Grübchen“ am Körper. — *rětjak* (*tjě-*) „Pockennarben“. *běrtjak* „pockennarbig“.

t j i j a p „Quantum, das man mit Daumen und Zeigefinger umspannt“. — *tjap* = *tjijap* vgl. *tjapai* „mit der Hand fassen“. *tjipai* „greifen, fassen“; anderseits: *tjubit* „Griff mit Daumen und 15 einem anderen Finger“. *tjobek* „kleine Masse mit zwei Fingern aufgenommen“.

t j a w i s „bereit, fertig“. — *bětjus* (b a t a v.), *ěngga-* „nicht in Ordnung, nicht gut“.

Die biblisch-hebräische Metrik.

Vortrag, gehalten auf dem XV. Internationalen Orientalistenkongreß in Kopenhagen (17. Aug. 1908).

Von

Prof. Dr. P. **Nivard Schlögl.**

Obwohl ich bereits im Mai 1905 in einer der besten belletristischen Zeitschriften, der „Gottesminne", die Hauptergebnisse meiner neuesten Untersuchungen über die biblische Metrik veröffentlicht habe, sind diese leider — soviel ich weiß — von den fachmännischen Kreisen unbeachtet geblieben. Jeden Tag fast erscheint eine neue Schrift, die vom hebräischen Metrum redet, ohne eigentlich zu sagen, worin es bestehe und was sein Wesen ausmache. Daher kommt es denn auch, daß die Verwirrung immer größer wird; spricht man doch vom Metrum der Psalmen, vom Metrum des Jesaja usw. usw., als ob jedes poetische Buch ein eigenes Metrum hätte. Wenn jemand von der Metrik Schiller's, Goethe's usw. oder gar von der Metrik einer einzelnen Ballade Schiller's oder Goethe's sprechen wollte, würde er gewiß nur verlacht. So gibt es im Hebräischen nur eine Metrik, welche allen poetischen Büchern der hebräischen Bibel gemeinsam ist. Der beste Beweis dafür ist das Resultat meiner soeben angestellten Untersuchung sämtlicher poetischen Bücher und aller in den prosaischen Büchern enthaltenen Lieder und Verse. Ich ging von einer textkritisch sehr gut erhaltenen Stelle des Propheten Jesaja aus. Um nicht irre zu gehen, ließ ich alle bisherigen Theorien über das hebräische Metrum unberücksichtigt und untersuchte im masoretischen Texte die Beziehung zwischen der Zahl und Quantität der Silben einer- und dem Wortakzent andererseits, um so die Regeln für den metrischen Akzent zu erforschen. Zu diesem Zwecke bezeichnete ich eine Silbe, bestehend aus Konsonant + kurzer Vokal, als leichte (⏑) und eine Silbe, bestehend aus Konsonant + kurzer Vokal + Konsonant oder Konsonant + langer Vokal, als schwere (–). Hier möchte ich bemerken, was auch Sievers längst betont hat, daß es sich in der Metrik nicht wie bei der Musik um rationale, sondern um irrationale Zeiten handelt. Während also in der Musik 𝅗𝅥 = ♩♩

ist, entspricht die metrische Länge, wenn man die Kürze als ♩ umschreiht, etwa ♩., d. i. ♩♪. Zählt man mit Grimme Konsonanten und kurze Vokale als einmorig und lange Vokale als zweimorig, dann ist wirklich die schwere Silbe gleich anderthalb leichten.

Außer diesen heiden Arten von e i n f a c h e n Silhen gibt es im Hebräischen noch zwei Arten zusammengesetzter Silhen (Doppelsilhen), nämlich 1. die s o g e n a n n t e g e s c h l o s s e n e S i l h e m i t l a n g e m V o k a l, welche nur am Wortende vorkommt und eigentlich aus einer schweren und einer leichten Silbe hesteht, nur daß letztere ihren Vokal schließlich ganz abgeworfen hat, wofür der Vokal der ersteren noch mehr gedehnt wird, die einzige Zerdehnung, welche dem Wesen der hebräischen Sprache entspricht (gegen Sievers, der die Zerdehnung willkürlich anwendet), z. B. יוֹם *jō-ᵒ-m* (für *jau-mu*); עָם *'ā-ᵃ-m* (für *'ā-mu*, entstanden aus *'ăm-mu*), מוֹת *mō-ᵒ-th* (für *maú·thu*). Während in diesen Beispielen der Vokal der ersten offenen Silbe zerdehnt wird, weisen die Dual- und die zerdehnten Segolatformen einen Hilfsvokal nach der geschlossenen ersten Silhe auf, z. B. רַגְלַיִם *răg-laj-in* (für *răg-láj·mi*), מֶלֶךְ *mäl-ä-kh* (für *mal-ku*), מָוֶת *mav-e-th* (für *maú-thu*), סֵפֶר *sef-e-r* (für *sif-ru*), קֹדֶשׁ *ḳod-e-š* (für *ḳud-šu*); 2. die d u r c h d a s s o g e n a n n t e S c h w a m e d i u m g e s c h l o s s e n e S i l h e, welche eigentlich aus zwei ganz leichten (flüchtigen) Silhen, nämlich aus einem doppelten Schwa mobile hesteht. Während das zweite Schwa fast ganz geschwunden ist (doch heachte das Fehlen des Dageš lene bei בגדכפת), ist dafür das erstere zum Vollvokal geworden; z. B. קִטְלוּ für קְטְלוּ und חַכְמֵי für חֲכָמֵי.

Um aber die einfachen, leichten und schweren Silben richtig zu unterscheiden, muß man über die Q u a n t i t ä t d e r V o k a l e im Klaren sein. In dieser Beziehung hahen die hebräischen Grammatiker des Mittelalters eine große Verwirrung angerichtet, indem sie Ḳameṣ für langes *a*, Pathach für kurzes *a*, Ṣere für langes *e*, Segol für kurzes *e* und Cholem für langes *o* erklärten und die Regel aufstellten, daß jede offene Silhe langen Vokal hahe. Diese Regel ist aher ganz falsch; alle genannten Vokale können hald lang, hald kurz sein. Denn die hebräischen Vokalzeichen hezeichnen nicht so sehr die Quantität als vielmehr die Qualität, die Klangfarhe. Dies hat längst Grimme in seiner hehr. Akzent- und Vokallehre nachgewiesen. Man komme daher ja nicht mehr mit dem Einwande, daß uns die Aussprache des Hebräischen nicht hinlänglich hekannt ist. Nicht die Qualität, sondern die Quantität ist für die Metrik entscheidend. Oh nun die Vokale kurz oder lang sind, muß in jedem einzelnen Falle die Worthildungs- oder Flexionslehre angehen. Betreffs der Worthildung hetrachtet man am hesten die zugrundeliegende Form im Arabischen oder im Assyrischen, nur hat man zu heachten, daß der hebräische Wort-

akzent in der Endsilbe des Nomens den Vokal dehnt und seine Klangfarbe ändert (vgl. מִשְׁכָּב und מִשְׁכַּב, חֵץ und חִצִּי, לֵב und ־לִבּ usw. usw.), während dies in der geschlossenen Endsilbe der Verbalformen nicht der Fall ist. So z. B. enthält קָטַל nicht zwei schwere (∸ –), sondern eine offene leichte (קָ) und eine geschlossene (schwere) Silbe (טַל) also: ∸ ⏑; קָטְלָה enthält nicht zwei schwere und eine leichte, sondern zwei leichte (קָ und טְ) und eine (durch Ersatzdehnung) schwere Silbe (לָה für לַת), also: ∸ ⏑ ⏑; ferner enthält קֹטֵל scheinbar nur zwei Silben (eine offene und eine zusammengesetzte Silbe der ersten Art), die aber ursprünglich drei waren (⏑ ∸ –), wie das arabische *kātilu(n)* und das assyrische *kāši-du(m)* zeigen. Da die Endsilbe den Vokal abgeworfen hat, wird der Vokal *e* durch die Macht des Akzents lang und zerdehnt (*-tē-ᵉ-l*). Für die Prosodie ist die Silbe aber als Doppelsilbe (schwer + leicht) zu rechnen. Ebenso ist in קְטֹלוּ die scheinbar durch Schwa medium geschlossene Silbe קְטֹ als doppelte leichte (⏑ ⏑) zu rechnen. Bei den Verbalformen, d. h. bei den konjugierten Formen ist die geschlossene Endsilbe außer Hiphil ind. perf. (הִקְטִיל) und imperf. (יַקְטִיל) usw. immer nur eine einfache schwere Silbe mit kurzem Vokal (vgl. den arab. Jussiv *jak-tul*). Mag man also *jiktōl* mit oder ohne ו schreiben, mit Cholem oder Kameṣ chatuf oder Chatef Kameṣ punktieren, der *o*-Vokal ist stets kurz. Ferner darf man sich weder durch die scriptio plena noch durch die scriptio defectiva irre machen lassen; so z. B. ist *i* in קְטַלְתִּי kurz, das 1. *u* in קְטָלְהוּ lang. ־כָה oder ־תָה als Suffix der 2. pers. sing. ist eine leichte Silbe, da ה nicht organisch, sondern Zeichen des Wortendes ist. Ähnlich ist Ḳameṣ, Ṣere und Cholem in den zweisilbigen Segolatformen und den von solchen gebildeten Pluralformen nicht langer Vokal. Bei diesen ist wieder auf die entsprechende arabische oder assyrische Grundform zu sehen. מֶלֶךְ, מָוֶת, סֵפֶר, קֹדֶשׁ sind bei Pänultimabetonung als schwer + leicht (⏑ ∸), bei Ultimabetonung als leicht + schwer (∸ ⏑) zu rechnen; bei diesen Formen schwankt nämlich die Betonung. Im ersten Falle liegen Formen wie *malku*, *mauthu*, *sifru*, *ḳudšu* zu grunde; im zweiten Falle die Form קְטַל (wobei Schwa aus verschiedenen Vokalen entstanden sein kann), von der auch gewöhnlich der Plural gebildet wird. Bei den Femininpluralformen (der Segolata wie der anderen Formen) ist der Vokal der vorletzten Silbe kurz, z. B. מְ in מִשְׁמְרוֹת, עֲ in תּוֹעֲבוֹת, כְּ in אֶשְׁכְּלוֹת. Übrigens möchte ich betreffs der Segolatformen bemerken: wie immer man sie ausgesprochen und betont haben mag, sie bestehen ursprünglich aus einer schweren und einer leichten Silbe, mögen Origenes und Hieronymus auch אֶרֶץ mit ἀρς, כֶּרֶם mit χαρμ, זֹהַר mit *zor* und תַּחַשׁ mit *thas* umschreiben (gegen Zorell, Bibl. Zeitschr. VI, 16).

Die Umschreibung deckt sich nie ganz mit der Aussprache, man vergleiche nur das polnisch-jüdische šōlem mit שָׁלוֹם!

Dies alles vorausgesetzt, muß mit Rücksicht auf die Macht der hebräischen Wort-Akzente als Hauptregel für die Metrik aufgestellt werden: J e d e r H a u p t t o n m u ß a u c h m e t r i s c h e r A k z e n t s e i n , w e n n e r n i c h t b e h i n d e r t i s t.

Der Hauptton kann nämlich sogar in der Prosa behindert sein, so z. B. הָ֫יָה מֶ֫לֶךְ, אָ֫מַר לוֹט, יְקַ֫טֶּל־אִישׁ usw. In solchen Fällen tritt regelmäßig die nesigā ein, der Ton weicht zurück. Dasselbe Gesetz gilt umsomehr für die Prosodie, da der Wohlklang in der Poesie noch weit mehr zur Geltung kommt als in der Prosa. Das die Hauptregel einschränkende Gesetz lautet also: Z w e i H e b u n g e n (*ἄρσεις*, Arsen) k ö n n e n n i c h t u n m i t t e l b a r a u f e i n a n d e r f o l g e n, sondern es muß wenigstens eine, wenn auch noch so flüchtige Silbe dazwischen sein, z. B. י֫וֹם טוֹב (⏑ ´ ⏑ ´). Natürlich muß man bei der Rezitation zwischen beiden Wörtern eine Pause machen, wie auch in Arndt's Blücherliede in dem dreihebig gebrauchten „Féldmärschàll“. Ist aber die Endsilbe des ersten haupttonigen Wortes offen oder einfach geschlossen, so muß der eine der beiden Akzente weichen, seine Silbe gilt metrisch als nebentonig, z. B. אָמַר אֵ֫ל, אָמְרָה אֵ֫ם, יְקַטֶּל־אִ֫ישׁ usw. Gewöhnlich weicht, wie in der Prosa, der Akzent des vorausgehenden Wortes, in welchem Falle der Nebenton mehr hervortritt. Es kann aber auch der Akzent des folgenden, an erster Silbe betonten Wortes weichen; dies hängt davon ab, auf welchem Worte der Nachdruck liegt; z. B. möchte ich danach Prov. 6, 27 skandieren: הֲיַחְתֶּ֫ה אִישׁ אֵ֫שׁ בְּחֵיקוֹ֫; möglich wäre nämlich auch: הֲיַחְתֶּה אִ֫ישׁ אֵ֫שׁ בְּחֵיקוֹ֫.

Nun ist es hier wieder wichtig, die geschlossenen und offenen Silben zu unterscheiden. Dies ist nicht so leicht, als es beim ersten Anblick scheint. Daß Silben mit quieszierendem ו und י offen sind, ist klar. Daß ע und ח noch als silbenschließend empfunden wurden, zeigt das pathach furtivum der Masoreten vor ע und ח nach langem heterogenen Vokal sowie das dageš lene und šwa quiescens nach ע, ח vor den Verbalsuffixen, z. B. שְׁמַעְתִּי, גְּבַהְתְּ; vgl. auch die Umschreibung *Γομοῤῥα* für עֲמֹרָה. Ob aber א immer wirklich quiesziert, ist fraglich; ich habe es bei meiner Untersuchung anfangs angenommen, hin aber schließlich zur e n t g e g e n g e s e t z t e n Ansicht gelangt, da bei Annahme dieser eine große Anzahl von Korrekturen wegfällt, die bei ersterer Annahme nötig wären. So möchte ich z. B. Eccl. 31, 13a als metrisch korrekt ansehen: רַע עַ֫יִן שׂוֹנֵ֫א אֵ֫ל; *sōnē'* ist wie *kōtēl* zu behandeln (cf. *Σειραχ* = סִירָא).

Ferner ist noch die Frage, ob denn nicht auch die geschlossene Endsilbe des Verbums so zu behandeln ist, wie eine Silbe mit Schwa medium, also als doppelte leichte Silbe. Ein Blick auf das arabische *ḳátălă jáḳtŭlŭ* könnte irreführen. Da ist es für uns ein Glück, daß uns altkananäische Formen überliefert sind, welche uns nicht im Zweifel lassen. So finden sich in den El-Amarna-Briefen kananäische Verbalformen nur ohne Endvokal, z. B. die Perfecta *šakan*, *paṭar*, *šapar*, *ištappar*, *kašad* usw. Es ist also die geschlossene Endsilbe des Verbums außer den Hiphilformen als einfache, schwere Silbe zu betrachten.

Wenn es einen wohlklingenden Rhythmus geben soll, kann es nicht gleichgültig sein, wie viele Silben zwischen den einzelnen Hebungen zu sprechen sind; auch kann es nicht gleichgültig sein, ob die in der Senkung stehenden Silben **leicht** oder **schwer** sind. In dieser Beziehung habe ich folgende Resultate durch meine genaue Untersuchung aller poetischen Bücher und Stellen der Bibel gewonnen.

1. **Es können höchstens vier Silben in der Senkung stehen**, und zwar darf davon höchstens **eine** Silbe schwer sein, z. B. Jes. 1, 24: וְאִנָּֽקְמָ֫ה (–́ ⏑ ⏑ –̣ ⏑). Wenn die Masoreten hier und in ähnlichen Fällen das Metheg vor dem Schwa mobile setzen, deuten sie an, daß dieses als Silbe zu gelten hat. Ja wenn die erste von vier nebentonigen Silben schwer ist, kann sie Hebung werden; z. B. Prov. 21, 28a עֲ֫ד־כְּזָבִ֫ים (⏑ –́ ⏑ ⏑ ⏑ –̣); ähnlich Joh 15, 21a; 20, 16a. Da es viele Verse dieser Art gibt, die ohne diese Annahme um eine Hebung zu wenig hätten, so glaube ich, daß dieses Gesetz allgemein gilt: **Ist die erste von vier nebentonigen Silben schwer, so wird sie zur Arsis.** Bemerkt sei, daß es **nie vier volle Silben in der Senkung gibt; ein** Schwa ist regelmäßig darunter, meist sogar zwei. Da das Schwa in der Prosodie wahrscheinlich nicht zu sprechen ist, gibt es also prosodisch eigentlich nur höchstens drei volle Silben in der Senkung. Noch einen Fall gibt es, wo bei vier nebentonigen Silben der Nebenton zur Hebung wird, auch wenn nur eine derselben schwer ist: wenn nämlich am Anfang einer solchen Silbengruppe eine Silbe mit Schwa medium oder kurze offene Silbe + Schwa mobile) steht; in diesem Falle bekommt die erste Silbe den metrischen Akzent ähnlich wie in der griechischen und lateinischen Prosodie die erste der beiden Kürzen, die an Stelle der langen betonten Silbe stehen; z. B. בִּ֫גְבוּרָתֹ֫ו (–́ ⏑ – ⏑ –̣, cf. –́ ⏑ – –̣). Natürlich darf nicht unmittelbar eine einfache Silbe als Arsis vorausgehen. Sobald aber unter vier nebentonigen Silben mehr als eine schwere Silbe sich finden, muß jene schwere Silbe Hebung werden,

welche den stärkeren Nebenton trägt; z. B. Jes. 1, 10: קְצִינֵי סְדֹם (⏑ ⏑́ ⏑ –̀ – ⏑).

Von drei nebentonigen Silben muß die mittlere Hebung werden, wenn alle drei schwer sind, z. B. וַתַּשְׁלִיכֵהוּ (– ⏑́ – –̀ –). Ist die erste leicht (– –̀ ⏑), bleiben alle drei in der Senkung: יַשְׁלִכְךָ. Ist die dritte leicht, dann muß die erste schwere Silbe Hebung werden, wenn sie nicht behindert ist und den Nebenton trägt, z. B. לֹא יִקְטְלוּ (–́ ⏑ – –̀), בְּמֶרְכָּבָה usw. Doch kann der Dichter in solchem Falle den Nebenton auf die zweite schwere Silbe legen und alle drei in der Senkung lassen: בְּמֶרְכָּבָה (–́ ⏑ –̀ –), וַיַּעֲזְקֵהוּ (– ⏑́ ⏑ –̀ –). Ist nur die **mittlere** der drei nebentonigen Silben **leicht**, dann wird die erste (schwere) Silbe Hebung, wenn nicht etwa unmittelbar eine einfache Silbe als Hebung vorausgeht, z. B. פֹּעֲלֵי אָוֶן (⏑ –́ – ⏑ –̀). Wenn mehr als eine leichte Silbe vorhanden sind, stehen alle drei Silben in der Senkung.

Eine Gruppe von zwei **nebentonigen Silben**, mögen sie schwer oder leicht sein, kann nur in der Senkung stehen.

Ob der ersten Hebung ein Auftakt vorausgeht und der letzten eine oder mehrere Senkungen folgen oder nicht, ist für den Rhythmus gleichgültig, wenn man auch den hebräischen Rhythmus mit Sievers am besten als anapästisch bezeichnet.

Dies sind die Hauptregeln für den metrischen Akzent, der also auf dem Wortakzent und der Quantität der Silben beruht, weshalb man in der hebräischen Poesie nicht blos von einem Rhythmus, sondern mit Recht auch von einem Metrum sprechen kann und muß.

Wenn man diese Regeln auf das Buch **Jesaja** anwendet, so ergibt sich, daß

von 27 Zweihebern 25 dem Konsonantenbestand nach im masoretischen Texte unversehrt erhalten sind,
„ 413 Dreihebern 329, d. i. 79²/₃ Proz.,
„ 2270 Vierhebern 1981, d. i. 87¹/₃ „ ,
„ 740 Fünfhebern 480, d. i. 64¹/₂ „

Am schlechtesten sind also die fünfhebigen Stücke erhalten, weil man das Gehör dafür verlor. Daher kommt es, daß in jüngeren Büchern keine Fünfheber zu finden sind, z. B. im **Jesus Sirach**. Übrigens möchte ich bemerken, daß die Vierheber beliebig katalektisch sein können, daß sie sogar der Mehrzahl nach nur drei Hebungen aufweisen. Ja, es kommen größere poetische Stücke vor, worin nur ein oder zwei Verse vier Hebungen aufweisen, zugleich aber so beschaffen sind, daß man sie textkritisch nicht korrigieren

zu dürfen scheint. Ich bin daher am Schlusse meiner Untersuchung zur Überzeugung gelangt, daß *für das hebräische Ohr Dreiheber und Vierheber eins* sind, mag man die Dreiheber als katalektische Vierheber oder umgekehrt die Vierheber als hyperkatalektische Dreiheber erklären; und zwar gelangte ich zu dieser Ansicht, obwohl ich Grimme, der sie längst hegte und lehrte, nicht glauben wollte. Zählt man demgemäß die Dreiheber und Vierheber als *eine* Versart, dann ergibt sich ein noch weit günstigerer Prozentsatz der metrisch unversehrten Verse. Übrigens ist betreffs Jesaja zu bemerken, daß einige Kapitel, die ich als metrisch rechnete, entweder sehr schlecht erhalten oder besser gar nicht als poetische Stücke zu betrachten sind. So sind einmal unter 15 Fünfhebern nur 5, ein andermal unter 20 nur 8 und unter 13 nur 7 metrisch gut erhalten. Rechnet man diese Kapitel ab, so ergibt sich auch für die gut erhaltenen Fünfheber ein günstigerer Prozentsatz.

Ähnlich ist das Ergebnis der Untersuchung bei allen übrigen Büchern. Bei den *Psalmen* sind von 783 Fünfhebern 500 metrisch unversehrt, d. i. $64^2/_3$ Proz. Von 3249 Vierhebern, die katalektisch sein können, 3103 metrisch richtig, also $95^1/_2$ Proz. Wenn man annimmt, daß die Psalmen 12, 14, 19, 41 nur akatalektische Vierheber enthalten, sind von 54 Versen 38 metrisch richtig, also $70^1/_3$ Proz. Ebenso habe ich bei der Untersuchung die Psalmen 117, 118, 120, 127, 132, 135, 136, 138, 139, 142—144, 147—150 als rein dreihebig angenommen und von 1599 Versen 1332 als metrisch richtig befunden, d. i. $83^1/_3$ Proz. Doch wie gesagt, am besten rechnet man Dreiheber und Vierheber als *eine* Versart, dann ist der Prozentsatz der metrisch richtigen Vierheber noch viel größer als $95^1/_2$ Proz. Nur zwei Psalmen könnte man als aus Siebenern im Sinne Sievers' bestehend betrachten, nämlich 140 und 141; doch sind diese Verse nichts anderes als regelmäßig abwechselnde akatalektische und katalektische Vierheber.

Was die *Klagelieder* anbelangt, sind die ersten vier Kapitel fünfhebig. Von 242 Versen sind 162 gut erhalten, d. i. 67 Proz. Merkwürdig ist, daß jedes folgende Kapitel besser erhalten ist, als das vorausgehende. Im ersten Kapitel sind von 66 Versen 35, im zweiten von ebensovielen 48, im dritten von ebensovielen 51, im vierten von 44 Versen 30 gut erhalten. Im fünften Kapitel sind von 44 Vierhebern 40 gut erhalten, d. i. fast 91 Proz. (Betrachtet man die Verse als Dreiheber, dann sind nur 37, d. i. nicht ganz 85 Proz. metrisch tadellos.)

Bei *Jeremia* sind von 686 Vierhebern 629, d. i. mehr als $91^2/_3$ Proz. gut erhalten. Von 114 Fünfhebern sind 77, d. i. über 67 Proz. metrisch richtig. Bei *Ezechiel* sind von 183 Vierhebern 161, d. i. fast 88 Proz. gut erhalten. Von 83 Fünfhebern sind 47 richtig, d. i. 56,62 Proz. Dabei ist zu bemerken, daß in Kapitel 28 von 14 Fünfhebern nur 6 metrisch richtig sind. Es ist also fraglich, ob hier überhaupt metrische Verse intendiert

waren. Rechnet man dieses Kapitel nicht, dann sind fast 60 Proz. der Fünfheber richtig.

Bei Hosea sind von 68 Fünfhebern 49 richtig, d. i. über 72 Proz. Von 434 Vierhebern sind 382, d. i. über 88 Proz. metrisch unversehrt. Von 10 Zweihebern sind alle gut erhalten. Bei Joel sind von 210 Vierhebern 189, d. i. genau 90 Proz. gut erhalten. Von 5 Fünfhebern sind 4, von 5 Zweihebern sind alle richtig. Bei Amos sind von 412 Vierhebern 375, also fast $90^{1}/_{3}$ Proz., und von 34 Fünfhebern sind 22, also über $64^{2}/_{3}$ Proz. richtig erhalten. Bei Obadja sind von 52 Vierhebern 46, d. i. fast $88^{1}/_{2}$ Proz. korrekt, von 9 Fünfhebern sind 6 richtig. Das Lied bei Jonas Kapitel 2 besteht aus zwei Stollen von je 6 fünfhebigen Versen und einem Abgesang von 3 Fünfhebern. Von diesen 15 Fünfhebern sind 14, d. i. $93^{1}/_{3}$ Proz. richtig. Bei Micha sind von 250 Vierhebern 229, d. i. fast 92 Proz., und von 61 Fünfhebern 45, d. i. mehr als $73^{2}/_{3}$ Proz. metrisch unversehrt. Bei Nahum sind von 116 Vierhebern 106, d. i. $91^{1}/_{3}$ Proz., von 20 Fünfhebern 16 gut erhalten. Bei Habakuk sind von 170 Vierhebern 144, d. i. über $84^{1}/_{3}$ Proz., und von 8 Fünfhebern 6 gut erhalten. Bei Zephanja sind von 100 Vierhebern 83, von 46 Fünfhebern 32, d. i. fast 70 Proz. metrisch richtig. Bei Haggai sind von 29 Vierhebern 28 richtig erhalten. Bei Zecharja von 148 Vierhebern 134, d. i. mehr als $90^{1}/_{2}$ Proz., und von 19 Fünfhebern 17, d. i. $89^{1}/_{2}$ Proz. Bei Malachi von 117 Vierhebern 113, d. i. über $96^{1}/_{2}$ Proz. In den Gen., Ex., Num., Deut., Jos., Richt., 1. und 2. Sam., 1. Kön. eingestreuten Liedern und Versen sind von 635 Vierhebern 585, d. i. über 92 Proz. gut erhalten, von 190 Dreihebern 178, d. i. $93^{2}/_{3}$ Proz., von 18 Zweihebern alle.

Im Spruchbuch sind von 1853 Vierhebern 1820, d. i. über 98 Proz. nach dem masoretischen Konsonantenbestande richtig erhalten; im Buche Job von 2124 Vierhebern 1963, d. i. fast 92 Proz. In Kapitel 42 finden sich am Schlusse des poetischen Teiles 3 Fünfheber (gut erhalten). Was den Prediger anlangt, so kann man zwar das erste Kapitel ganz gut skandieren, unter 54 Versen sind 51 Vierheber, 3 Verse könnte man durch Streichung je eines Wortes zu Vierhebern machen, allein das ganze Kapitel ist besser als rhythmische Prosa zu betrachten. Wirklich metrisch sind nur die im Buche eingestreuten Sprüche: 2, 14; 4, 13; 5, 99; 6, 7. 9: 7, 1—11; 8, 1 a. 5; 9, 7. 8. 17. 18: 10, 1. 2. 8. 9. 11—20; 11, 1. 2. 4. 6 a. 7 (drei Zweiheber). 9 a α. 10 a; 12, 1—8. 11—14. Von 178 Vierhebern sind 166 gut erhalten, d. i. $93^{1}/_{4}$ Proz. Alles übrige ist mehr oder weniger rhythmische Prosa. Im Hohenliede finden sich 156 Vierheber, wovon 146, d. i. über $93^{1}/_{2}$ Proz. richtig erhalten sind; 68 Zweiheber, wovon 59, d. i. über $86^{2}/_{3}$ Proz. richtig sind und 80 Fünfheber, worunter 54, d. i. $67^{1}/_{2}$ Proz. metrisch richtig sind. Endlich habe ich auch den aufgefundenen hebräischen Sirach untersucht, wie ihn Strack und Peters ediert

haben, und gefunden, daß von den erhaltenen 2204 Vierhebern (einige Glossen nicht eingerechnet) 2125, also fast 96½ Proz. metrisch tadellos erhalten sind.

Wenn ich zu diesen sehr günstigen Resultaten noch bemerke, 5 daß ich anfangs zu viele Verse als metrisch mangelhaft zählte, ferner: daß etwa die Hälfte, wenn nicht zwei Drittel der mangelhaften Verse leicht zu heilen sind, indem man den Artikel, אֶת־, ךָ, גַּם usw., Schluß-Nun (bei pluralischen Imperfektformen), das Relativpronomen אֲשֶׁר usw. ergänzt oder wegläßt, ebenso wenn man 10 in mehreren Versen Sirach's das nach Septuaginta überflüssige בְּנִי tilgt, so muß jedermann zugehen, daß das geschilderte metrische System gewiß nicht dem Texte aufgezwängt, sondern im Gegenteile dem Texte abgelesen ist. Dagegen wäre ein Metrum, das wirklich zum ganzen masoretischen Texte paßte, eben dadurch als unrichtig 15 erwiesen, weil der masoretische Text absolut nicht durchweg richtig erhalten ist. Auch dürften obige Zahlen klar machen, daß es im Hebräischen keine Wechselmetra gibt, wie Sievers will und ich selbst anfangs annahm.

Zum Schlusse möchte ich noch auf einige besonders wichtige 20 Dinge aufmerksam machen. 1) ist die Frage zu beantworten: W e l c h e W ö r t e r s i n d h a u p t t o n i g u n d w e l c h e n e b e n t o n i g? Haupttonig sind sicher alle Substantiva und Adjektiva im stat. absolut.; im allgemeinen auch alle Verbalformen, nur ist mit Grimme der Imperativ vor dem Vokativ nebentonig zu nehmen, z. B.

25 Jes. 1, 2: שִׁמְעוּ שָׁמַ֫יִם וְהַאֲזִ֫ינִי אֶ֫רֶץ כִּי יְהוָ֫ה דִּבֵּ֫ר (⏑ ⏑ ⏑̀ ⏑ ⏑́ ⏑ ⏑ ⏑́ - - ⏑́ - ⏑́ - ⏑́ - ⏑ || ⏑ ⏑́). Jedenfalls braucht man bei dieser Annahme weniger Verse zu korrigieren als bei der entgegengesetzten. Haupttonig sind gewiß auch die von Substantiven und Adjektiven abgeleiteten Adverbia. Dagegen sind alle Status-constructus-Formen, 30 daher auch alle Präpositionen, Konjunktionen, Negationen und anderen Partikeln, ebenso die Personalpronomina vor den entsprechenden Verbalformen nebentonig. Sonst sind die Pronomina haupttonig; nur מִי und מָה scheinen stets nebentonig zu sein. אֲשֶׁר scheint als Relativum bald haupttonig, bald nebentonig (bes. Akkus.) zu 35 sein, ebenso manche Adverbia wie כֵּן, אָז usw. Über diese und andere Fälle werde ich nochmals eine genaue Untersuchung anstellen und alle diesbezüglichen Textstellen sammeln und vergleichen, um zu einem ganz sicheren Resultate zu kommen.

2) möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der hebräische 40 Dichter die Tonverschiebung auch dann anwenden kann, wenn nicht zwei haupttonige Silben unmittelbar nebeneinander zu stehen kommen. Nur gelten dann die oben betreffs nebentoniger Silbengruppen aufgestellten Regeln, z. B. Ps. 94, 14 b: וְנַחֲלָ֫תוֹ לֹ֫א יַעֲזֹ֫ב, welcher Vers, wie unzählige andere, nur zweihebig wäre, wenn man וְנַחֲלָ֫תוֹ לֹא יַעֲזֹ֫ב

mit der gewöhnlichen Betonung ausspräche. Interessant sind diesbezüglich drei Verse des Jesus Sirach 15, 2a: וְקִדְּמַתְהוּ כְּאֵם, 3a: וְהֶאֱכִילַתְהוּ לֶחֶם שֵׂכֶל, 5a: וְרוֹמְמַתְהוּ מֵרֵעֵהוּ. Übrigens glaube ich, daß es Fälle gibt, wo zwei Hebungen scheinbar unmittelbar nebeneinander stehen:

a) wenn auf ein emphatisch zu sprechendes Wort ein vokalisch anlautendes folgt, z. B. Prov. 21, 31b: (סוּס מוּכָן לְיוֹם מִלְחָמָה) וְלַיהוָה הַתְּשׁוּעָה; ähnlich 16, 33b; 24, 20b;

b) wenn der Hiatus zwischen zwei selbständigen Sätzen liegt, z. B. Job 6, 11a; מַה־כֹּחִי כִּי אֲיַחֵל; hier deuten die Masoreten die zu machende Pause durch das Dageš lene an. Ebenso Job 9, 12a: הֵן יַחְתֹּף מִי יְשִׁיבֶנּוּ.

Ich hoffe, in einem Jahre eine erschöpfende Metrik herausgeben zu können, in der ich auch die Strophik behandle, und werde mich freuen, wenn Fachgenossen in diesem oder jenem Punkte mir zu einer richtigeren Auffassung verhelfen. Denn mir ist es nicht darum zu tun, daß ich recht habe, sondern darum, daß wir alle endlich zu einer richtigen Ansicht vom biblisch-hebräischen Metrum gelangen.

Zur Frage über das parasitische *h* des Minäischen.

Von

Fr. Praetorius.

Auf Spalte 2564 der Deutschen Literaturzeitung von 1906 ist auf ein eigentümliches, häufig im Wortinnern zutretendes *h* im Soqoṭri hingewiesen und hierhei an das vielhesprochene sog. parasitische *h* des Minäischen erinnert worden. Diese Notiz, sowie das Soqoṭri üherhaupt, ist von denen, welche sich neuerdings mit dem *h*-Prohlem des Minäischen heschäftigt haben, wohl übersehen worden: Nielsen, Der Vokalhuchstahe ה im Minäischen (Mitt. V. As. Ges. 1906, S. 295 ff.); derselhe, Studier over oldarahiske Indskrifter, S. 185 ff.; O. Weher, Der Vokalhuchstahe ה im Minäischen (Mitt. V. As. Ges. 1907. S. 87 ff.); Ungnad, Zur südarahischen Grammatik (Or. Litztg. 1907, Sp. 495 ff.); Nielsen, Zur westsemitischen Vokalhezeichnung (Or. Litztg. 1908, Sp. 116); Nielsen in Or. Litztg. 1908, Sp. 252 ff.; O. Weher ehenda Sp. 344. — Ich halte für sicher, daß jenes *h* des Soqoṭri mit dem parasitischen *h* des Minäischen identisch ist, daß mithin diejenigen irren, die minäisches *h* in gewissen Fällen als Vokalhuchstahen auffassen zu müssen glauhen. Die von Mordtmann, D. H. Müller und mir vertretene Ansicht, daß auch das parasitische *h* im Minäischen stets Konsonant ist, wird durch das Soqoṭri als richtig erwiesen. Im einzelnen hleihen freilich noch genug Fragen zu beantworten ührig. Vielleicht werden wir aher über Ursprung und Bedeutung dieses *h* durch die Soqoṭri-Grammatik einst sicheren Aufschluß erlangen.

Es scheint sicher (trotz Mordtmann, Beitr. min. Epigr. S. 54 f.), daß das Pronomen מן im Minäischen mehrmals auch als מהן vorkommt. Hier soll dann ה Vokalhuchstahe für *ă* sein! Nun hat das Soqoṭri außer der von D. H. Müller in seinem 2. Bande S. 373 allein angeführten Form *mon* (*mōn*) auch noch *mhon*, *mhōn*; z. B. *men mhôn dêniš* I, 60, 14 von wem hist du schwanger?, *e-mhón ʿéygek* II, 127, 1 wen willst du?, *múgšam di-mhôn* I, 65, 25 der Sohn wessen?, weiter I, 62, 13; 68, 9; 152, 12; 161, 6; II, 316, 18. Dagegen *mōn hêt* I, 62, 1 wer hist du?. *mon deš ʿázeh* II, 63, 30 wer ist diese Frau?, weiter I, 62, 25:

83, 23; 89, 1; 109, 1; 157, 23; II, 100, 31; 103, 6; 105, 9. 16. 31; 106, 5; 108, 6 ff.; 138, 14; 150, 23. 25; 160, 9.

Will man die Doppelform des Soqoṭri *mon*, *mhon* anders beurteilen als die minäische Doppelform מן, מהן? — Ob im Minäischen zwischen מן und מהן etwa irgend ein syntaktischer Unterschied besteht, vermag ich nicht zu entscheiden, da das Material zu dürftig und unsicher ist. Jedenfalls dürfte in כל מהן Ent. 25, 6, Hal. 522, במהן Hal. 253, 5 die genitivische Auffassung sehr nahe liegen; in מן Hal. 259, 2, Gl. 343, 3 (WZKM. Bd. 2, S. 210, XX) dagegen die nichtgenitivische ebenso nahe. Nun beachte man, daß nach Ausweis der oben genannten Stellen *mhon* im Soqoṭri beständig in genitivischer Anwendung vorkommt, *mon* dagegen in nichtgenitivischer. Abweichungen sind mir nur folgende vorgekommen: *be-món* II, 40, 14 mit wem?, *misséb mon* II, 24, 7. 9 um wessen willen?, wo also die alte, unvermehrte (gemeinsemitische) Form als Genitiv steht.

Diese Beobachtung ist deshalb wichtig, weil durch sie das *h* in soqoṭri *mhon* (auch in min. מהן?) in enge Beziehung gesetzt wird zu dem minäischen ה zwischen Stamm und Suffix und dem minäischen ה am Schlusse des Status constructus, dessen genitivischen Sinn Mordtmann in seiner bekannten Abhandlung erwiesen hat. Die Vermutung drängt sich auf, daß *mhon* (מהן) aus **monh* (*מנה) auf lautlichem Wege entstanden sei. —

Das entsprechende sächliche Pronomen wird von Müller II, 373 ebenfalls nur in der einen Form *iném* angeführt, während Müller's Texte daneben auch die Form *ínhem*, *ínehem* bieten. Und zwar sind beide Formen ihrem Gebrauche nach ebenso geschieden, wie *mon* und *mhon*. Man beachte z. B. *iném éš* I, 69, 19 was wünschest du?, *ínem ʿémerš* I, 69, 22 was sagtest du?, *iním-šiš* I, 70, 16 was ist bei dir? I, 74, 4. 28; 75, 1; 76, 3; 79, 8; 80, 14. 21. 23; 81, 17; 82, 5. 23; 86, 1. 12; 89, 10; 96, 21; 98, 3. 4. 21; 103, 11; 130, 13; 133, 26; 149, 30; 151, 22; II, 85, 6. 17; 88, 18. Dagegen *men ínehem* I, 134, 1 durch was?, *min ínehem* II, 110, 17; 191, 18 weswegen?, *beínehem*, *b-ínhem* I, 134, 10; 150, 1; II, 116, 24; 120, 8; 124, 22; 320, 15 womit?, *línehem* II, 36, 2; 354, 2, *d-ínhem* II, 82, 10, *ken ínhem* II, 311, 17. An Abweichungen finde ich nur, daß *ínhem* oft im Sinne von warum? steht, z. B. II, 38, 17; 85, 16; 165, 22; 238, 7. Man sollte hier, da äußerlich kein Genitivverhältnis vorliegt, die Form ohne *h* erwarten; doch mag vielleicht das innerlich vorliegende Genitivverhältnis für die Möglichkeit der *h*-Form entscheidend gewesen sein[1].

Dieses sächliche Interrogativum *inem* scheint der Form nach = أَيْنَمَا zu sein. In den Inschriften ist es bisher nicht nachgewiesen. Daß die Worte הנמה und ähnl. (Mordtmann a. a. O. S. 5) mit *inem* zusammenhängen, scheint allerdings möglich.

1) Eigentümlich *ʾenehé ʿáşerhen* II, 112, 13 zu welcher Zeit?

Das pluralische Demonstrativum zeigt im Soqoṭri ein *h* zwischen Stamm (?) und Endung (?): *elhé, elehé, ilhé.* Aber dieses *h* ist für den syntaktischen Gebrauch des Wortes bedeutungslos; es gibt hier keine Form mehr ohne *h*, so daß die *h*-Form in jeder Anwendung eintritt, z. B. *elhé 'érehon* II, 73, 12; 85, 15 diese Schafe, *elhé 'íyūg* II, 60, 3 diese Männer, *ke-elhé 'égehéten* II, 163, 23 über jene Weiber, *elhé be-rínhem* II, 138, 28 die auf dem Meere.

Das pluralische Relativum dagegen finde ich nur in der Form *il*, z. B. *elhé il be-qáer* II, 365, 2; 366, 3 diejenigen welche im Hause sind; *elhé il be-réy* II, 329, 4 diejenigen welche auf dem Gipfel sind; *ṭâd min il inéhey* II, 195, 10 einer von denen welche spielen.

Wenn wir mit jenem *elhé* das minäische Demonstrativ אהלת und das minäische Relativ אהל vergleichen, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß in diesen beiden Formen das *h* erst sekundär in den Stamm hinein umgesetzt worden ist (aus *אֵלְהֵת, *אֵלְהֵ). Vgl. bereits Mordtmann a. a. O. S. 95 oben.

Im Minäischen lautet die Pluralendung statt תְן (stat. determ.) häufig הְתְן; s. Mordtmann a. a. O. S. 89 Nr. 4. Nun beachte man im Soqoṭri von *ed* Hand pass. (Dual *ídi* II, 142, 29; 143, 16) den Plural *edhéten* II, 11, 16; 26, 25; 142, 28; 143, 6. 9. Ferner *'égehéten* Weiber pass., der Form nach wohl zum Singular *'aig* Mann gehörig; *'ebhéten* große II, 26, 18; 247, 5; 329, 1 vom Sing. *'eb. Ḥaúroh* schwarz (fem.) II, 238, 5 (Dual *ḥaúweróti* 238, 3), dazu Plural *ḥaurhéten* II, 361, 19. 22. *Ṭáyeh* Schaf II, 180, 17 (Dual *ṭayíti* ibid. u. Zl. 12), dazu Plural *ṭayhéten* ibid. *Ḥéybaq* II, 236, 20 Name eines Berges, Plural *ḥéybaqhéten* Zl. 14. *Ṭhaṭíoh* Rätsel II, 18, 29, Plural *ṭháṭihéten* II, 359 Überschrift, vgl. Anmerkung. Weiter *nefe'héten* Taten II, 27, 4, *menqaineheten* verrückte I, 188, 67 u. a. m. — Ist die Singularform bereits mehrsilbig, so pflegt das *h* „parasitisch" in die Wurzel einzudringen, sobald ihm liquide Laute und *m* unmittelbar, oder auch wohl mittelbar vorhergehen. Höchstens vereinzelt mag dieses Eindringen des *h* in die Wurzel auch bei anderen Lauten vorkommen. Beispiele: *ḏaléleh* Hexe pass. (Dual *ḏalelíti* u. *ḏaleléti* II, 69, 8. 10. 12. 20; 113, 30) im Plural *ḏálheléten* pass. aus **ḏalelheten*. Von *ṭaḥrir* Gazelle der Plural *ṭháḥreréten* II, 234, 3; von *ṣibéreh* saure Dattel der Plural *ṣibhiréten* II, 208, 2; von *širéreh* II, 335, 21 Flamme wohl der Plural *šérheréten* II, 181, 18; von دَقَل Palme *déqhaléten* II, 84, 2. So wird vermutlich auch *'ayhónten* II, 240, 20 Augen aus عيون + *heten* zu erklären sein (Dual *'aíni* II, 216, 16; 213, 17). Ich nenne weiter *širheréten* II, 85, 10 Fäden, *'ébhaléten* II, 171, 13. 15; 199, 11 spitze Steine, *fírhedéten* II, 202, 24 Vagabunden von mir unbelegbaren Singu-

laren. *Kelhoíten* N i e r e n I, 169 Nr. 19 vom Sing. *kéloit*, Dual *keloíti* (vgl. II, 169, Anm. 5), *'ímhedéten* II, 331, 18 Z e i t e n vom Sing. *'émed* pass.; vielleicht *'ádhebéten* I, 180 Nr. 47, II, 332, 9 U n g l ü c k s f ä l l e von mir unbekanntem Singular.

Ob in dem auslautenden *en* dieser Pluralendung des Soqoṭri eine determinierende Endung zu sehen ist, oder die enttonte Pluralendung *in* (wie ich — ob mit Recht? — bei der Mehriendung *-'ten* vermutet habe: vgl. Deutsche Litztg. 1906, Sp. 2562 f., Brockelmann, Vergl. Grammatik I, S. 453 β) kommt für unser Problem nicht in Betracht.

Aber noch eine Reihe anderer Fälle sehen wir im Soqoṭri, in denen dieses *h* zwischen Stamm und Flexions- oder Bildungsendung erscheint. Ich wähle hier einige derselben aus. *Muqdárhen* D a t t e l k o n f e k t II, 183, 14. 16. 18, wozu als Singular ibid. *muqdéyroh* angeführt wird. Vom Zahlwort *'áśer* z e h n II, 139, 23 kommt oft der Plural *'eśárhen* vor, aber nicht etwa in der Bedeutung z w a n z i g, sondern z. B. *ḥémiš 'eśárhen* II, 137, 6 f ü n f Z e h n e r = *50*, *śéle 'eśárhen* II, 112, 21 = *30*, *'órbeḥ 'eśárhen* II, 26, 8 = *40*. Ferner *ge'árhen* W e l l e n II, 177, 18 vom Sing. *g'éreh* Zl. 13; *ḥezárhen* Z w i s c h e n r ä u m e vom Sing. *ḥázreh* (Dual *ḥazréti*) II, 183, Anm. 2. *'Almehin* Z e i c h e n II, 2, 25 vom Sing. *'alm* II, 313, 6; *šírgehin* H ö h l e n II, 334, Anm. 4 vom Sing. *šórig*. — Eindringen des *h* in die Wurzel habe ich hier nicht gefunden. Und im Hinblick darauf, daß grade *n* Wortauslaut ist, möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht *h* selbst vielleicht erst von hinten aus in das Innere eingedrungen sein könnte, also *muqdárhen* aus **muqdárenh*? Ist dieses *(h)en*, *(h)in* enttontes pluralisches *in*? —

Bereits ZDMG. Bd. 58, S. 784 ist auf die Deminutivendung *en* hingewiesen. In Wirklichkeit erscheint diese Endung aber fast immer als *hen*, so ja auch in den beiden a. a. O. angeführten Beispielen *kaǹhin* von *kaǹ* A r t und *rimídehen* von *rímid* A s c h e. Weiter *qá'rhen* II, 76, 9 S c h e i d e (G e h ä u s e) von *qa'r* H a u s: *meréqḥhin* II, 361, 20, *meréqaḥhin* 361, 25 S t ä b c h e n von *mórqaḥ*; *'aurébhen* II, 324, 1 k l e i n e r R a b e; *qeýhen* k l e i n pass.; *qalálhen* II, 356, 28 k l e i n; *ḥarérhen* w e n i g, k u r z pass. Es ergibt sich auch *'oiégen* I, 49, 19; 58, 28 und häufiger *'oiégehen* S o h n, K n a b e als Deminutiv von *'aig* (فُعَيْل) M a n n. *Tebíbehen* von *tébib* S p e i c h e l II, 171 Anm. — Auch hier wirft sich die Frage auf, oh das *h* nicht vielleicht vom Ende aus erst in das Innere des Worts eingedrungen ist. Für *en*, *in* als Deminutivendung böten sich ziemlich naheliegende Vergleichungen im Semitischen, nicht aber für *hen*, *hin*. Ohne *h* erscheint auch das Fem. sing., z. B. *qeýnoh* II, 181, 3; 220, 7; 312, 11, Dual fem. *qeynóti* II, 211, 6; 152, 29 zum Mask. sing. *qéyhen*; *qálalénoh* II, 317, 19 zum Mask. sing. *qalálhen*; *'ewgénoh*

pass., Du. fem. *'ewgenôti* I, 46, 22; 47, 10 zum Mask. sing. *'oiégen, 'oiégehen*; *dma'ánoh* II, 186 Anm. kleine Träne.

In den gewöhnlichen Pluralformen dieser Deminutiva erscheint das *h* ebenfalls an seiner Stelle zwischen Stamm und Endung: Mask. *qeýhon* II, 62, 17; 172, 20; *qaldlihon* I, 54, 21; II, 314, 4; *ḥárirhon* II, 359, 3; *'oiyígehon* I, 59, 9; 52, 23; Fem. *qalálheníten* II, 210, 7; 166, 5; 239, 6; *dmá'haníten* II, 186, 8. —

Ich stelle weiter zusammen: *le-kol 'áṣerhen* II, 65, 10 zu jeder Zeit (dag. *dé be-'áṣer* II, 17, 5; 64, 1 zu dieser Zeit; *be-'áṣar di*.. II, 366, 19 in der Zeit von..); *lkel yaúmhen* I, 61, 12; 155, 4. 11, *lkál yṓmhen* II, 79, 11 an jedem Tage; *kal ṭadhen* II, 26, 24; 108, 11. 15; 217, 13 jeder einzelne, aber *kol-ṭāden* II, 23, 19 desgl.; *lil-kăl biléten* II, 31, 12 jeder Angelegenheit; *kol ḥalfen* II, 6, 17 jeder Ort. Liegt hier كُلَّ عصْرٍ, كُلَّ يومٍ vor? —

Wir sehen ferner *h* zuweilen zwischen Wurzel und Nisbeendung tretend, z B. *díbenhi* II, 152, 22 einer aus Dibeni, *qaḏbhíoh* II, 208, 1 eine aus Qáḏuh, *nigdhíyoh* II, 314, 7 eine aus Nogid, *ḥádbehíyoh* II, 123, 11 ein weiblicher Erdgeist; *ḥádbhoíten* II, 121, 10; 122, 9; 123, 8 Plur. Erdgeister, *śa'-bhoíten* II, 217, 17 Weiber von Śa'ab.

Schließlich gibt es noch eine große Reihe von Fällen, in denen *h* „parasitisch" in die Wurzel selbst eingedrungen ist, wie es oben bei dem *h* der Pluralendung הֵתֶן zu erkennen war. Während wir aber bei solchen Pluralformen, wie *ḏálheléten*, *ṯhárheréten* usw. durch die anhaftende Pluralendung deutlich darauf hingewiesen wurden, von woher das *h* stammt und von wo aus es in die Wurzel gedrungen ist, so ist bei den nun zu erörternden Fällen ein solcher Hinweis nicht vorhanden. Denn es handelt sich hier um endungslose Singularformen, häufiger aber noch um endungslose Pluralia fracta.

Und doch läßt sich auch bei diesen endungslosen Formen erkennen, daß das parasitische *h* einst von einer mit *h* beginnenden Endung aus in die Wurzel eingedrungen sein muß. Denn diese endungslosen Formen mit dem infigierten *h* gehen, wie die betr. Pluralformen mit *heten*, fast ausschließlich auf Liquida oder *m* aus. Es waren also ebenfalls bestimmte lautliche Voraussetzungen, die hier wie dort zum Eindringen des *h* in die Wurzel erforderlich waren. Daß es aber auch die Pluralendung *heten* gewesen wäre, oder wenigstens daß sie es überall gewesen wäre, die hier ihr *h* in die Wurzel verpflanzt hat, scheint mir wenig wahrscheinlich; ich denke eher an das minäische *h* des Stat. constr. und vor Suffixen, das hier eine Spur hinterlassen haben könnte.

Zunächst Beispiele von Pluralia fracta: *Támer* und *tímreh* pass. Dattel, Palme, dazu Plur. *tímeher*, *tímher* II, 367, 4; 368, 14; 369, 9; *qá'er* pass. Haus, Plur. *qá'iher*, *qdy'her* pass.; *gemél*

II, 184, 1 Kamel, Plur. *gemáhal* II, 45, 4; *gimohól* I, 132, 23; *qáber* II, 238, 9; 157, 9. 14 Grab, Plur. *qóbehor*, *qúbehor* II, 125, 26; 367, 10; *ṣáṭar* II, 79, 20 Korb, Plur. *ṣúṭehor*; *ḥeṣáleh* pass. Stück, Anteil, Plur. *ḥéṣehal* II, 69, 13; 318, 11; *šem*, *šēm* pass. Name, Plur. *ešhámo* II, 4, 21; *qáder* II, 81, 24 Kochtopf, Plur. *éqdohōr* II, 87, 12 ff.; *óben* II, 6, 3; 93, 12; 109, 7 Stein, Plur. *ébehon*, *íbehon* II, 133, 16; 185, 22; *qorm* II, 370, 29 Name eines Baumes, Plur. *íqrohom*, *íqrehom* II, 370, 30. 32; 371, 3. 5; *qómeh* II, 76, 10; 77, 12. 17; 319, 5 Tongefäß, Plur. *éqmehom*, *íqmehom* II, 76, 4; 77, 2; 147, 10; *'áser* pass. Zeit, Plur. *'íṣehōr* II, 2, 25; sehr häufig *'ébehor* Brunnen, nur daß diese Pluralform in Singularbedeutung gebraucht wird: *móśgir* II, 343 pass. Netz, Plur. *meśéyher* Zl. 4. 23; *misdéreh* II, 178, 2. 4 Teppich, Plur. *msádihir* Zl. 5; II, 177, 20; 136, 27.

Sodann Beispiele von Singularen: *díqehon*, *díqhon* II, 145, 25; 345, 3 Bart; *be-'émhir di-állāh* II, 26, 4 auf Befehl Gottes; *gá'eher* II, 70, 15. 22 krank, von W. *g'r*; *ḥábehol* II, 218 pass. Strick; *mśá'ghil* II, 320, 6 eilend; *lílhe* II, 85, 19; 241, 1; 129, 10 Nacht; *ṣáṭehān* pass. Sultan, aber *ṣaṭáneh* II, 214, 2 Sultanin; *ḥíṣehin* pass. Eisen; *qáṣihim* II, 79, 34; 80, 4 (I, 70, 28. 30; 71, 3) Frühstück, von W. *qṣm* II, 89 Anm. 2; *ṣáyhaḥ* pass. Schmid wohl = صيّاغ. — Von *idihen* II, 9, 19; 128, 5 Ohr ist auch der Plural zu belegen, und zwar ebenfalls mit *h*: *ídehan* II, 363, 17 und *idehónten* II, 180, 18; ebenso *méthal* pass. Spruch, Plur. *méthaléten*. Dagegen steht dem Singular *ṭífher* II, 63, 16 Kralle ein Plural ohne *h* gegenüber: *ṭiferéten* II, 64, 14; 219, 7.

Nach den obigen Zusammenstellungen wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen, daß in minäischem מהן, אהל, בהן, בהנת, תהמנהי, סלמהם, אתהתן u. a. m. die *h* Vokalbuchstaben sein müssen, da die Sprachvergleichung für einen Konsonanten *h* hier keinen Platz biete.

Miszellen.

Von

C. F. Seybold.

1. Nachträgliches zu S. 563—68 oben.

Zu 1. *Sudan* S. 563 f. Nach Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache, 1865, und Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch 1876, erscheint die Form *soldân* als die allgemein mittelhochdeutsche; 5 letzterer gibt reiche Belege. Mein Schüler Dr. Richard Hartmann, an unsrer Universitätsbibliothek, macht mich dazu noch auf zwei bemerkbare Stellen aufmerksam, wo Soldan eigentümlich merkwürdig vorkommt. In einem Lied von Meister Boppe aus Basel um 1275 (Minnesinger, hg. von Fr. Hr. von der Hagen, II, 383 b) kommt es 10 in einer Aufzählung Angehöriger aller möglichen Nationen vor:

Ein Tene, ein Swede, ein Bulger, oder ein Soldan,
ein Tateler, von Tunischrich ein heiden,
von Marrock, Granat, von Majurge, Dores, Salnekke,
von Matschouwe, von Arragun, von Portugal, von Hammameta,
15 von Niverne, Kimelle, von Littouwe

auf deren Identifizierung ich später zurückkommen möchte.

In der 1553 gemachten und später beschriebenen, oft gedruckten „Reiſs zum heiligen Grab, so M. Daniel Ecklin von Araw gehn Jerusalem gethan", vgl. Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae, 20 S. 192, wird das muslimische Glaubensbekenntnis folgendermaßen wiedergegeben:

Ley Lahel La Mahomet Soldan:

statt Lā ilāh ill'allāh Moḥammed rasūl allāh, wo also etwas anklingend statt *rasūl allāh* „Gesandter Gottes" der spätere weltliche 25 Titel *soldān* = *sulṭān* eingesetzt ist. Im Ḳorān und der älteren arabischen Literatur der ersten Jahrhunderte der Hiǵra heißt ja das Lehnwort aus dem Aramäischen Sulṭān nur mehr abstrakt: Herrschaft, imperium, potestas und ist noch nicht persönlich gewendet zu Herrscher, imperator, podestà. Freilich liegt ja eine 30 persönliche Färbung und Wendung wie bei magistratus, Obrigkeit, Herrschaft u. a. von selber nahe, wie schon beim biblisch-aramäischen *šolṭān*.

H. Lammens hat in seinen Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe, Beyrouth 1890, S. 226 nur: „*Sultan.* Vieux franç.: *soudan* et *soldan* qu'on trouve encore dans Fléchier. „Un Religieux de St. François du couvent de Jérusalem vint député du *Soldan* d'Egypte vers les Rois Catholiques". *Histoire de Ximénès*, 5 II, p. 158." Ausführlicher ist derselbe in Le rôle des langues orientales dans l'étymologie contemporaine (additions et rectifications) (Extrait des *Précis historiques*, Bruxelles 1891) p. 41: „*Sultan.* Plus d'un écrivain européen confond ce titre avec celui de calife. Ce dernier nom ne peut être appliqué qu'aux successeurs du Pro- 10 phète, dépositaires de la double autorité spirituelle et temporelle. Le mot *sultan* signifie en arabe puissance et s'il a été dans l'origine appliqué au calife de Bagdad [1]), c'est comme équivalent de souverain. Mais vers la fin du X[e] siècle de notre ère, lorsque les Abbassides eurent été dépouillés de la puissance temporelle, et qu'ils furent 15 réduits à la puissance spirituelle, le mot *sultan* devint le titre exclusif d'un grand feudataire ou de l'émir, qui dominait les autres. Plus tard le moindre principule prit le titre de sultan. Il y a plus: „à Constantinople, on donne le nom de sultan à toutes les personnes à qui on adresse la parole". G. de Tassy". Zu letzterem 20 vgl. Samy-Bey Fraschery, Dictionnaire turc-français 593 h „سلطانم mon cher monsieur, ma chère dame", vgl. übrigens Barbier de Meynard, Dict. turc-franç. s. v. Kollege P. Ravaisse in Paris schreibt mir: „Pour le mot *souldan* سلطان, il y a tout lieu de croire qu'il est devenu *soudan* par analogie avec le mot *soudard* contracté de *souldard* 25 (XV[e] s.). — Les variantes d'orthographe sont *sozdant* et *soudanc*(!)".

Zu 2. *Ṭūlkarm* S. 564 schreibt mir freundlichst der gute Palästinakenner, unser Genfer Kollege Lucien Gautier: „Bei Nr. 2 sah ich mich plötzlich wieder in die Vergangenheit versetzt: als ich vor bald 10 Jahren, Anfang Februar 1899, von Ḥaifā nach 30 Jāfā fuhr, passierte ich Ḳāḳūn, Ḳalansaweh und eṭ Ṭīreh, und mein Kutscher (ein Deutscher aus Ḥaifā) zeigte mir, zwischen den beiden erstgenannten Lokalitäten, zu unsrer Linken, in nicht großer Entfernung, das ziemlich ansehnliche Dorf Ṭulkerem, Sitz eines Ḳajjimmaḳāms. Es liegt an der Straße von Nāblus nach Jāfā (wenn man 35 will, auch an der Straße von Nāblus nach Caesarea, aber das ist keine eigentliche „Straße", jedenfalls nicht Verkehrsstraße). Es heißt, wie Sie selber richtig bemerken, nicht Ṭur, sondern Ṭul, und ohne Artikel. Ich habe aber den Namen immer mit 2 Vokalen sprechen hören Kĕrĕm (nicht Karm). In Guérin, Samarie II, p. 353, 40 wo die Ortschaft kurz beschrieben wird, steht auch Thoulkerem [2]).

1) Comme dans Ṭabarī, Bakrī, la *Chaine des chroniques*, Edit. Reinaud. S. M. le sultan de Turquie réunit les titres de calife et de sultan.

2) Thoulkerem طولكرم, village considérable, assis sur le sommet d'une colline, dont les pentes sont percées de plusieurs citernes antiques en bon état qui fournissent encore de l'eau aux besoins des habitants. Le nombre de ceux-ci

In Baedeker's Palästina ist der Ort nicht erwähnt, aber auf der Karte steht Tulkeram [1]). Ich hatte später noch verschiedene Male Gelegenheit, den Namen in Jerusalem sprechen zu hören (aus Anlaß einer Liste des Ḳajjimmaḳāmliḳs in dem Mutesarrifiḳ Nāhlus) und auch als ich im ephraimischen Lande herumritt, immer Ṭulkĕrĕm. Guérin rechnet 1 Stunde 10 Minuten von Ḳalansaweh nach Ṭulkerem". Für Syrien giht nun Martin Hartmann im Arabischen Sprachführer unter Weinberg die Aussprache *karm*, speziell für Samaria nennt Dalman im Palästina-Jahrhuch 1906 S. 39 *karm el-kelsch* (freilich hier in enger Genitivverhindung) [2]). Doch wird die segolatische Form *kĕrĕm*, *keram* in Ṭūlkerem zu gut bezeugt [3]). Für die Nisbe *karamī* ist natürlich daraus nichts zu folgern; sondern wenn sie vom klassischen *karm* kommt, heißt sie eben *karmī* und nicht *karamī*, wie ich denn üherzeugt hin, daß Ṭūlkar(a)m im ersten Bestandteil nichts mit Ṭūl Länge (ohen the long [place]) zu tun hat, sondern eine schon ältere lokalvulgäre Kontraktion aus Ṭūr elkarm darstellt, also „Weingartberg" heißt, wie es ja auf einem isolierten Berg hoch über der Küstenebene, speziell der Ša'rāwījet elġarhīje um Ḳāḳūn gelegen ist. Vielleicht hat Goldziher die ältere unkontrahierte Form für sein Ṭūr alkar(a)m vorgelegen? In der Histoire des Snltans mamlouks par Makrizi, traduite par Quatremère I, II, 13 steht Tour-kerm طور كرم, dazn ist aher S. 258 „Toul-kerem ou Thul-karm" nach Scholz, Reise und Berggren, Reisen verglichen.

Zu 3. Saffūrīn [4]) führe ich aus dem Gebiet des alten Samarien nur noch die bezeichnenden analog gebildeten Ortschaftsnamen Ǵemmā'īn جمّاعين, Zemmārīn زمّارين, Ṣabbhārīn صبّارين an.

Zu 4. 5. 6. Dumūh, Zorqān, Damatjūh. Inzwischen konnte ich das längst vergriffene und seltene moderne ägyptische Ortslexikon قاموس جُغرافى للقُطر المصرى (Dictionnaire géographique de

est d'nn millier. Leurs maisons sont très soigneusement bâties. Ils cultivent autour de leur village queiqnes jardins plantés de figuiers ot de grenadlers.

1) Die ersten Auflagen haben vielmehr Telkeram, die ietzton Ṭūl karm.

2) Ebenso Löhr, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem „*karm*, pl. *kurūm* Weinberg". Baedeker [6] Karm esch Schêch nordwestlich von der Nordostspitze Jerusalems; aber S. 68 Karem eṣ Ṣajjād = Viri Galilaei, Nordkuppe des Ölbergs.

3) Die Name iists werden wohi einfach Robinson's Palästina folgen (Halle 1842): im Register Tūi keram طول كرم.

4) Vgl. Guérin, Samarie II, 212: A trois kilomètres à l'ouest de Beit-Lid, sur le haut d'une colline rocheuse, où l'on ne parvient que par un sentier étroit et difficile, *Sefarin*, سفارين, a une population de 600 âmes qui passe pour très fanatiqne. Le village est environné d'un mur d'enceinte.

l'Egypte, Būlāḳ 1899. 941 S.) von Boinet Bey بوانه بك, erwerben und einsehen[1]).

Auf die schon von ʿAlī Bāšā Mubārek in den Ḫiṭaṭ gedīde mehrfach angedeutete Gleichsetzung von دَمُّوه mit طَمُّويَه, طَمُّوه, koptisch ⲧⲁⲙⲙⲱⲟⲩ, womit eben auch die falsche Aussprache Damweh zusammenhängt, werde ich hier oder andern Orts erst eingehen, wenn mir Jewish Quarterly Review XV mit Goldziher's Abhandlung über die Mosessynagoge zugänglich sein wird. Boinet Bey gibt für unser Dumūh der Provinz el Gīze S. 437 und 911 nur die Form طَمُّوه[2]) Tammoû, ebenso Baedeker, Ägypten[6] auf der französischen Karte: Le Nil I Tammoû, auf den Karten der Umgebung von Kairo Ṭamwe und Ṭamue, woraus dann eben auch Damweh konstruiert wurde.

Zorḳān findet sich auch bei Boinet Bey 316, 901 زُرْقان Zorkān.

Boinet Bey kennt 285 f. und 846 nur 2 Dametiou دَمَتْيُوه der Provinz el Beḥēra, dagegen 1 Demetnou دِمَتْنُو der Provinz el Ġarbīje 287, 883, 941.

Statt دمسوه Ibn Duḳmāḳ 5, 72 ist nicht, wie ich S. 566 vermutete, دمتيوه, sondern einfach دَمُّوه zu lesen, das دَمُّوه السباخ[3]) der Provinz al Daḳahlīje, worüber bei Dumūh später. Bei Edrisi, L'Afrique ١٥٢, 2 ist Damou دمو ebenfalls dies دموه; hier ist auch statt des sonst nirgends existierenden طماخ Tamākh natürlich طَنَّاح Ṭannāḥ zu lesen. Jāḳūt I, 826, 874 ist statt تَنَا offenbar تَنَا = طَنَّاح zu lesen, da تَنَا Jāḳūt I, 486, 12 und Ibn al Ġīʿān 104, 15 nur in der Menūfīje bezeugt ist. Boinet Bey hat auch 154, 899 nur تَتَا Teta in der Menūfīje (vgl. Karte „Le Delta" in Baedeker[6]: Tata nördlich von Menouf); und 437, 871 Tanāh طَنَّاح in der Daḳahlīje, vgl. Baed.[6] ebd.: Tanah östlich von Mansourah, südlich von Dekernès.

1) Natürlich gibt es nur den heutigen Bestand von Orten und Namen und läßt für ältere topographische Forschung nur zu oft im Stich.

2) طَمُّوه ist natürlich nur Druckfehler. Vgl. übrigens Tamauh bei Quatremère, Mémoires I, 133. Natürlich sind dann auch noch die Formen طَمَاى, تَمُّى = Θμοῦις Thmuis herbeizuziehen.

3) Boinet Bey 868 „Damoû el Sebakh".

Zu S. 568: Daß die hebräischen Lexika neuerdings zu hebr. שגע einzig nur سجع vergleichen, und nicht mehr شجع, kann ich trotz Lagarde's Donnerns gegen den unregelmäßigen Zischlautwechsel (Bildung der Nomina 201) nicht für richtig halten: der Begriff 5 „toll" deckt sich eben in letzterem so unmittelbar, während er bei سجع ziemlich weit hergeholt ist[1]).

Mit مُنتَجَب wechselt natürlich häufig das ganz synonyme مُنتَخَب.

2. Zu Quadrapulus 552—54.

10 S. 553 Mitte ist natürlich قلسوة für قَلَنْسُوَة bloßer Druckfehler. Für die Form ⲁⲗⲕⲁⲧⲣⲁⲡⲟⲩⲗⲗⲓ mit Doppel-ⲗ hätte von Crum die durch den Ḳāmūs schon bei Freytag bezeugte Namensform قُطْرُبُّل angeführt werden können. Indessen lassen die wenigen Stellen des Liber Pontificalis doch noch Zweifel, ob der in der arabischen 15 Überlieferung eben nur weinberühmte Vorort von Bagdad das abendländische *quadrapulus* abgegeben hat, so bestechend diese neue Ableitung zunächst erscheint (vgl. *tabi* von عَتَّابِى, Musselin, Saffian u. a.).

S. 553, 9 „Aschmunēn im untern Ṣa'īd": nach Jāḳūt 3, 392 20 geht der obere Ṣa'īd الصعيد الاعلى von Aswān bis gegen Iḫmīm, der zweite (mittlere) von diesem bis al Behnesā (Oxyrrhynchus)[2]), der untere (nächste) الادنى von diesem bis in die Nähe von al Fosṭāṭ; somit fiel al Ušmūnein in den mittlern.

S. 553[4]). Der Wein von Ḳaṭrabbul ist schon bei Freytag 25 belegt *alḳaṭrabbulija*; im Moḥīṭ al Moḥīṭ aus al Mutanabbī *al-ḳaṭrabbulī*.

3. Zu S. 586—90.

Traugott Mann in seiner Besprechung von Sarre: Erzeugnisse islamischer Kunst I hätte, so gut orientierend diese im Ganzen ist, 30 auf allerlei schwierige Einzelfragen, Lesungsversuche, Deutungen, Übersetzungen, Begriffe eingehen sollen, zumal wir solche Erklärungen des öftern im besprochenen Buche selbst vermissen[3]).

1) Nach gütiger Mitteilung von Koll. A. Fischer ist in der mir nicht zugänglichen 14. Auflage von Gesenius-Buhl zu משגע jetzt doch auch شجع wieder (nach Thesaurus und Nöldeke) verglichen.

2) البهنسة zweimal, lies mit Jāḳūt I, 771 البَهْنَسَى.

3) Sonst könnten wir allmählich so allgemeine farblose Anzeigen bekommen, wie sie neuerdings im Journal asiatique, JRAS. und LZ. beliebt sind.

Z. B. woher der Begriff ***azziminista*** kommt, hätte gerade auch manchen Orientalisten interessiert (von *'ajemin* = Perser, Arbeiter à la persane für عجميين) oder Herkunft und Bedeutung der termini besonders indischer Kunstarbeit: ***kuft*** vom persischen ***kuften*** = ***küften*** schlagen[1]), ***bidrī*** von der Stadt im Dekkan Bīdar; warum ***huka*** geschrieben und belassen wird, ist nicht einzusehen, in Indien wird, wie fast überall[2]), das arabische Lehnwort *ḥuḳḳa* gesprochen; das Hindūstānī لوٿا *lōṭā* (a pot, a pipkin) sollte erklärt und genauer als mit *lota* umschrieben sein, u. a.

4. Zu „Die arabischen Planetennamen in Wolfram's Parzival", Zeitschr. für deutsche Wortforschung VIII, 147—151.

Zur Bezeichnung des Mars als الاحمر „der Rote" schrieb mir Kollege Nallino seiner Zeit, daß diese bei maghrebinischen astronomischen Schriftstellern ziemlich häufig sei.

Für die Bezeichnung des Merkur als „der Schreiber" الكاتب כותב gewöhnlich כוכב verweise ich jetzt auf ZDMG. 18, 158.

Wie weit etwa babylonische astrologische Anschauungen noch in der arabischen Nomenklatur z. B. der Planeten nachwirken, speziell in den oben und a. a. O. erwähnten, westlichen Namen für Mars „der Rote", in Saturn (sonst Zoḥal زحل) als Kämpfer المقاتل (= Marduk), in Merkur als Schreiber الكاتب, auch Jupiter المشترى als Käufer (Händler, Kaufmann), wofür sonst mehr Merkur gilt, überlasse ich den Assyriologen zur Entscheidung.

5. Ḳahb Eljās قبّ الياس = Ḳabr Eljās قبر الياس.

Wie ich oben Ṭulkar(a)m طولكرم als vulgäre Kontraktion aus طور الكرم erklärt habe, so ist für das alte قبر الياس die vulgäre Aussprache قبّ الياس aufgekommen (*ḳabb* aus *ḳabr* mit Assimilierung des *r*, wie das vulgäre *ḳadd* aus *ḳadr*, vgl. *ḳaddēš* قدّيش

1) Daher auch in Dozy, Supplément nach Quatremère falsch *kaft* كَفت.

2) In Tunis حكّة *ḥukka*, worauf mich Koll. Stumme mit Verweis auf seine Tunisische Grammatik, S. 163, und in Marokko حكّ *ḥukk*, worauf mich wieder Koll. A. Fischer gütigst aufmerksam macht.

= قدر اى شى). Ich habe in meinem Verzeichnis der arabischen Handschriften zu Tübingen I, 1907, S. 51 und DLZ. 1907, 1715 darauf hingewiesen, daß für das gute alte قبر الياس (schon z. B. Jāḳūt 1, 699)[1]) immer mehr falsche Formen aufkommen; Ḳabb Eljās als vulgäre Form für Ḳabr Eljās geht ja an, aber schon das viel häufigere Kab Eljās ist irreführend, wie das Qabéliās der Beiruter, vgl. Mélanges de la Faculté orientale (Université Saint-Joseph) I, Beyrouth 1906 p. 223, oder wenn R. Huber auf seiner Carte de la Province du Liban 1906 Kab Ellies und daneben arabisch كاب الياس schreibt. Lassen wir also das altehrwürdige Eliasgrab im gräberreichen Hochtal Biḳ'āh הַבִּקְעָה (Ezechiel 37), arabisiert البقاع, unangetastet Ḳabr Eljās oder wenigstens in der korrekt vulgärassimilierten Form Ḳabb Eljās; vgl. ZDMG. 16, 656. Östlich vom Līṭānī haben unsre Karten ein Barr Eljās, im älteren Stieler auf der im neuesten ausgefallenen Libanonkarte Bir Elias, etwas östlich der alten Poststraße Beirūt-Damaskus: Bedeutung und richtige Namensform dieses empfehle ich den Beirūter Gelehrten, besonders P. H. Lammens, zu näherer Erforschung. Ebenda haben wir auch noch etwas südöstlich die Ruinen des alten Chalkis, heutzutage 'Anǵar عنجر kontrahiert aus عين الجرّ 'Ain alǵarr oder aǵǵarr: vgl. Palestine under the Moslems by Guy Le Strange p. 386; vgl. 'Aindâra und 'Andâra westlich von Ḳabr Eljās auf dem Libanon (Mélanges oben ibid.).

1) Guy Le Strange, Palestine under the Moslems p. 422 nur „the tomb of Illyâs (Elias)".

Der Name Sanherib's.

Von

A. Ungnad.

Der Name des Königs Sanherib, der entweder ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-*SU* oder ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-[cuneiform sign]-*ba* geschriehen wird, ist bisher als *Sin-aḫê*[1])-*erba* transskribiert worden, wobei man *erba* als Präteritum oder Imperativ einer Wurzel ירב „mehren“ ansah[2]) mit dem Ideogramm *SU*.

Auffällig mußte bei dieser Erklärung vor allem zweierlei hleiben: 1. daß ירב nur in Eigennamen nachweishar ist[3]), 2 daß die Form, in der uns der Name des Königs im Alten Testament begegnet, nämlich סַנְחֵרִיב, nicht auf eine Wurzel ירב, sondern ריב weist. Der letztere Einwurf ließe sich nun durch eine leichte „Emendation“ (סַנְחֵירִב) entkräftigen, wenn nicht das angebliche assyr. ירב in bilinguen Texten stets als ריב erschiene; die vorkommenden Fälle sind:

1. CIS. II, 76 (No. 70) wird der im hahylonischen Texte als *SU-a* (bisher *Erbâ*) wiedergegebene Name in der aramäischen Aufschrift יריבי geschriehen;

2. im X. Bd. der Bahyl. Exped. of the Univ. of Penns. No. 99 erscheint der hahylonische Name ^{ilu}*En-SU* (bisher *Bêl-êriba* gelesen) als בלאריב[4]);

3. ebendort, Bd. IX No. 66a ist hahylonisches *SU-a* (hisher *Eribâ* gelesen) = אריבי.

Hieraus folgt mit Notwendigkeit, daß eine Wurzel ירב in all diesen Fällen nicht vorliegt, sondern eine Wurzel ריב. Dem widerspricht augenscheinlich die phonetische Schreihung [cuneiform sign]-*ba*, das man *er-ba* liest. Nachdem aher Thureau-Dangin nachgewiesen hat[5]), daß [cuneiform sign] in althahylonischen Texten den Lautwert *ri* hat,

---

1) Besser *aḫḫê*, als Plural wie im hebr. אַחִים mit verdoppeltem *ḫ*.

2) Vgl. Delitzsch, Assyr. Lesestücke, 4. Aufl., S. 193a: „Sin, mehre die Brüder“; dagegen H. Ranke, Pers. Names, S. 227, Anm. 3, der sowohl *erba* als auch *eriba* als Präterita erklären will.

3) Auch Streck, Babyloniaca II, S. 232, Anm. 2 ist dieses aufgefallen; über ירב in der Nabonid-Stele (II, 18) s. unten.

4) Über ריבת = *Ri-bat* in demselben Text s. unten.

5) Inscriptions de Sumer et d'Akkad., S. 240, m. Col. II, 1.

wird man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen dürfen, daß der gleiche Wert später[1]) noch vorkommt: der Name des Königs ist also zu lesen: *Sin-aḫḫê-rîba.*

Dieses gilt nun für alle Eigennamen, die mit der angeblichen Wurzel ערב zusammengesetzt sind. Im Altbabylonischen fallen demnach unter die Wurzel ריב:

1. *ri-ba-am* und *ri-ib* in Namen wie *Ri-ba-am-ì-lí* und *Ri-ib-Nu-nu*[2]);

2. [Keilschriftzeichen]-*ba*, lies *rí-ba* in *Rí-ba-Sin*[3]); *Rí-ba-Uraš*[4]); *Sin-rí-ba-am*[5]); *Ì-lí-rí-ba-am*[5]);

3. *i-ri-ba-am*[6]) in *Sin-i-ri-ba-am*, *Upê-i-ri-ba-am*; *Ì-lí-i-ri-ba-am*[7]); *I-ri-ib*[8]);

4. *e-ri-ba-am*[9]) und *e-ri-ib* in *Í-lì-e-ri-ba-am*; *Šamaš-e-ri-ba-am* (?); *Sin-e-ri-ib*, *Sin-e-ri-ba*, *Sin-e-ri-ba-am*; *E-ri-ib-Ea*; *E-ri-ib-Sin*; *E-ri-ba-am-Sin*; *E-ri-ba-am*; *E-ri-ba*[10]); *E-ri-ba-Uraš*[11]); *E-ri-ib-Uraš*[12]); hyp. *E-ri-ba-tum*[13]), *E-ri-bi-ja*[14]);

5. *ta-ri-ba* und *ta-ri-ba-am* in *Ištar-ta-ri-ba* und *Aja-ta-ri-ba-am*[15]).

Diese Formen erklären sich so, daß die unter 1. und 2. angeführten Imperative, die unter 3. bis 5. Präterita sind. Hierbei ist noch zweierlei zu beachten.

a) Ein Wechsel von *rí-ba-am* und *e-ri-ib* findet sich in CT. IV, 15a, wo eine Person Z. 6 *Sin-rí-ba-am*, in Z. 12 aber *Sin-e-ri-ib* geschrieben wird. Auf dieses einzige Faktum, das dafür sprechen könnte, daß man statt *rí-ba-am* vielmehr *er-ba-am* zu zu lesen habe, möchte ich jedoch keinen besonderen Wert legen, sondern eine Nachlässigkeit des Schreibers annehmen[16]);

---

1) Ob [Keilschriftzeichen] jemals *er* zu lesen ist, ist mir zweifelhaft; es müßte noch untersucht werden.

2) Ranke, P. N., S. 139a; S. 244b mit *êribam* verglichen und mit „increase" übersetzt; hypokoristisch *Ri-ba-ja* ebend. Vgl. auch BE. VI, 1, S. 50.

3) Ranke, S. 80b.

4) VS. (Vorderas. Schriftdenkm.) VII (in Vorbereitung), 54, 15.

5) Ranke, S. 227a (unter *erba, erbam*); ferner VS. VII, 65, 10. 14 u. ö.

6) Ranke, S. 232b.

7) VS. VII, 63, 11; 155, 14.

8) Reisner, Telloh, 209, II, 5.

9) Ranke, S. 227a.

10) VS. VII, 183.

11) VS. VII, 97 (Siegel); 101, 6 u. ö.

12) VS. VII, 153, 10 u. ö.

13) VS. VII, 102, 5 u. ö.

14) VS. VII, 64, 20 u. ö.

15) Ranke, S. 248, Anm. 5; für ein anderes *taríbu* s. unten.

16) Eine Verkürzung von *erîbam* zu *rîbam* im Neubabylonischen wäre nichts Auffälliges; vgl. *Šamaš-bâri* neben *Šamaš-abâri* (Tallqvist, Namenbuch, S. 187b). Das Gleiche in CT. IV, 15a anzunehmen, ist aber nicht ratsam, da solche Verkürzungen sonst im Altbabylonischen nicht begegnen.

b) *erîbam* für *irîbam* könnte Bedenken erregen; aber unter Einfluß eines *r* geht gern ein *i* in *e* über[1]); genau unter gleichen Akzentverhältnissen, d. h. in offener Vortonsilbe, begegnet ein Präfix *e* für *i* bisweilen im Präsens des Verbs *ragâmu*; vgl. *e-ra-ga-am* CT. II, 34, 15 (*Sumu-la-el*); *e-ra-ga-mu* CT. II, 37, 24; 50, 23; u. ö. neben *i-ra-ga-am* CT. II, 9, 16; 22, 20; 28, 15; u. ö.

Es würde zu weit führen, alle mit *rîb*, *erîb* und *irîb* gebildeten Eigennamen anzuführen; es sei für die Kassitenzeit auf Clay, Babyl. Exped. XIV, S. 43 und XV, S. 30 f. verwiesen, wo überall statt *Erba Rîba*[2]) zu lesen ist; für *tarîb* vgl. *Ta-ri-ba-Gula*[3]) (XIV, 10, 45; XV, 154, 37; 198, 37). Für neubabyl. ריב finden sich Belege bei Tallqvist, Namenbuch, S. 317 unter ירב; für *tarîba* vgl. ebendort die Namen *Ištar-ta-ri-ba*[4]) (oder *bi*), wofür sich *Ištar-ta-SU* findet, ferner *Ta-SU* (d. i. *Tarîba*)-*Ištar*.

Was bedeutet nun diese Wurzel ־ריב? Sie ist zweifellos identisch mit dem im Kodex Ḫammurapi's sich häufig findenden ריב „ersetzen". Über diese Wurzel hat Streck sich vor kurzem[5]) eingehend geäußert und reichliches Material zusammengestellt, dem sich kaum etwas hinzufügen läßt: zum medialen Grundstamm sei noch der assyrische Name *Nabû-tar-ti-ba-uṣur* (VS. I, 99, 2) erwähnt, der von Schiffer im 1. Beiheft der Orient. Litt. Ztg. als *Nabû-kut-ti-ba-uṣur* verlesen wurde und zu weitgehenden Folgerungen verwendet ist. Die Grundbedeutung dürfte sein „etwas, was man auf Grund einer Verpflichtung zu geben hat, geben"; die Bedeutung ist dann ähnlich der von תור im Intensivstamm, mit dem es auch wechselt[6]); der Name *Sin-aḫḫê-rîba* bedeutet demnach: „Sin, gib zur Belohnung (für meine, des Vaters Frömmigkeit) Brüder"; Namen wie *Sin-erîbam* sind zu übersetzen: „Sin hat Belohnung gegeben", usw.

Auch in Namen wie *Nabû-tartiba-uṣur* (VS. I, 99, 2) oder *Nabû-SU*[7])-*uṣur* liegen, wie schon bemerkt, Verbalformen vor; die Namen sind in ihrer Bildung zu vergleichen mit Namen wie *Sin-taḳîša-bulliṭ*, *Nabû-taddannu* (bezw. *tattannu*)-*uṣur* u. ä.; sie sind zu übersetzen: „Nabû, schütze den, welchen Du als Belohnung gabst".

1) Vgl. meine Gramm. § 5 b α.

2) Beachte XIV, 19, 18: 𒊑-*ib-i*[*lu* . . .], d. i. *Ri-ib*-[. . .].

3) Für *Ta-ri-be-Sin*, *Ta-ri-be-ilu* (XV, S. 44) lies wohl *Ta-ri-bat*.

4) Von ירב könnte *ta-ri-ba*, das des Ideogramms wegen schon von *erib* nicht getrennt werden darf, nicht abgeleitet werden.

5) Vgl. Babyloniaca II, S. 228 ff.

6) So *i-ri-ba tuk-te-e* parallel *u-tir gi-mil-lu* (Stele Nabonid's II, 13); vgl. auch die Namen *Nabû-tuktê-rîba*, *Nabû-tuktê-tirri* (Tallqvist, S. 335) und *Nabû-gimil-tirri* (S. 335 unter תור); ferner *Bêl-tuk-te-e-GUR* (= *tirri*) VS. VI, 204, 8. 13. 26. Hieraus folgt, daß *tuktû* parallel *gimillu*, *râbu* parallel *turru* ist.

7) Lies *tartîba* oder *tarîba*.

Ableitungen von der Wurzel ריב sind:

1. *rîbâtu* „Entgelt“[1]) (so richtig schon Macmillan, BA. V, 612), Plural von *rîbtu*; dieses Wort begegnet sehr häufig als neubabyl. Name: *Rîbâtu*, der in aramäischem Gewande als ריבת (Babyl Exped. X, 99) erscheint[2]);

2. *taribu* „Vergeltung“; so in dem häufigen altbabyl. Namen *Ta-ri-bu-um* mit den Ableitungen *Tarîbatum* und *Tarîbûtum*. Man könnte diese Namen für Kurznamen nach Namen wie *Nabû-tarîba-uṣur* (s. oben) halten; aber erstens sind derartige Namen altbabyl. nicht belegt, zweitens sind Vollnamen erhalten, in denen *Tarîbum* ein Substantiv sein muß, nämlich[3]) *Ta-ri-ib-ì-lí* „Vergeltung der Götter“ und *Ta-ri-ib-ir-ṣi-tim*; der Genetiv zeigt, daß *tarîbum* ein Substantiv ist; daneben findet sich *tarîbtu*[4]).

Wie sich also gezeigt hat, existiert eine Wurzel ירב im Babyl.-Assyr. nicht; alle scheinbar davon abgeleiteten Formen gehören zur Wurzel ריב, die im Grundstamm und im Medium „Vergeltung geben“ oder „als Vergeltung geben“ bedeutet.

Die wichtigsten Formen[5]) sind:

G: Prät. *irîb(am)*, *erîb(am)*; *tarîb(am)* (2. mask. und 3. fem.): Präs. *iriab* (Kod. Ḫamm. aus **irajab*, **irijab*) und *irâb*; Impr. *rîb(am)*; Inf. *riâbum* (aus **rajâbum*, **rijabum*)[6]).

Gt: Prät. *irtib*; Opt. *lirtîb*[7]);

rîbâtum: Entgelt;

tarîbum: Vergeltung.

tarîbtum: Vergeltung.

---

1) Im guten (Belohnung) oder bösem Sinne (Strafe); in ersterer Bedeutung in den Eigennamen, in letzterer an der von Macmillan behandelten Stelle.

2) Fraglich ist es, ob auch der altbabylonische Frauenname *Ri-ba-tum* (Ranke, P. N., S. 192; BE. VI, 1, S. 59) als *Rîbâtum* gefaßt werden darf. Wahrscheinlich liegt nur die fem. Singularendung vor, also: *Rîbatum*.

3) Ranke, S. 169.

4) Vgl. *Ta-ri-bat Sin* und *Ta-ri-bat-ili*: Clay, BE. XV, S. 44.

5) S. oben, sowie Streck, a. a. O.

6) Hierher wohl auch *Li-DAN-Ellil* = *Li-rib-Ellil* „Möge E. vergelten“: VR 44, IV, 33.

7) Vgl. auch *Ir-ti-ba-ilu Šamaš* bei Clay, BE. XV, 180, 14.

Studien über die indische Erzählungsliteratur.

Von

Jarl Charpentier.

Unter diesem Gemeintitel werde ich mehrere kleinere Studien über Motivgeschichte, Versähnlichkeiten usw. innerhalb der indischen Erzählungsliteratur — und gelegentlich auch einzelne kurze Nachweise über indische oder den indischen ähnliche Motive in der europäischen Literatur — veröffentlichen. Ich mache hier den Anfang mit einem Aufsatze über das Hatthipālajātaka und damit verwandte Texte. Einige größere, zusammenhängende Studien über ähnliche Gegenstände habe ich in einer größeren Abhandlung behandelt, die vor kurzem unter dem Titel „Studien zur indischen Erzählungsliteratur. I. Pacceka-Buddhageschichten" in Upsala erschienen ist.

1. Das Hatthipālajātaka.

In WZKM. V, 111 ff., VI, 1 ff. hat E. Leumann unter dem Titel „Die Legende von Citta und Saṃbhūta" einen Sagenzyklus behandelt, der, wie er selbst sagt (VI, 4), einen Teil eines „Cyclus von Brahmadatta-Sagen" ausmacht. Daß die Brahmadattasagen einen sehr großen Raum in der indischen Erzählungsliteratur einnehmen, ist sicher[1]), auch hat Leumann durchaus nicht alle dazu gehörigen Erzählungen behandelt, was ja auch der Weitläufigkeit des Stoffes wegen kaum zu erwarten gewesen wäre. Hier beabsichtige ich nur ein kleines Supplement zu Leumann's Ausführungen zu geben, indem ich das Hatthipālajātaka als ein Glied dem Zyklus beifüge.

In WZKM. VI, 12 ff. spricht Leumann nämlich von dem XIV. Kapitel des Uttarajjhayaṇa, das er ohne Zweifel mit Recht

1) Aus gewissen Gründen ist es mir sogar glaublich, daß es schon in sehr frühen Zeiten einen ganzen Brahmadattazyklus gegeben hat, der von *Sūta*'s erzählt wurde, ebenso wie die Sagen der Pāṇḍuiden usw., und aus dem dann die verschiedenen Traditionen geschöpft haben. Die ungeheure Popularität des Namens Brahmadatta wird ja durch die Jātakaliteratur bezeugt. Gerade deswegen glaube ich auch mit Recht annehmen zu dürfen, daß die Brahmadatta-epen im Osten Indiens zu Hause waren, umsomehr als die älteren Teile des Mahābhārata, die ja im Westen entstanden sind, soviel ich weiß, nichts von Brahmadatta zu erzählen wissen. Über alte verschollene Heldengedichte in Indien vgl. besonders Jacobi in Album Kern p. 53 ff.

als eine im Jaina-Canon befindliche Unterlegende des großen Legendenzyklus ansieht. Er bringt es zunächst mit einem Stück aus dem Harivaṃśa[1]) zusammen und behandelt ausführlich die gegenseitigen Beziehungen dieser Partie der großen Legende.

5 Er mag im Recht sein, hat aber nicht beachtet, daß wir in der südlichen Jātakasammlung eine teilweise viel näher liegende Parallele besitzen. Diese Parallele ist Hatthipālajātaka (Jāt. 509; Fausbøll IV, p. 473—491). Ehe ich zur Auseinandersetzung der Übereinstimmungen des Uttarajjhayaṇakapitels und des Jātaka über-10 gehe, gebe ich eine kurze Übersicht über den Inhalt der beiden Texte[2]).

Uttarajjhayaṇa XIV beginnt mit einigen itihāsa-Versen (vgl. darüber Leumann, WZKM. VI, 14):

1. devā bhavittāṇa pure bhavammī keī cuyā egavimāṇavāsī
15 pure purāṇe Usuyāranāme khāe samiddhe suraloyaramme.
2. sakammasesena purākaenaṃ kulesu daggesu ya te pasūyā nivviṇṇasaṃsārabhayā jahāya jiṇindamaggaṃ saraṇaṃ pavannā.
3. pumattaṃ āgamma kumāra do vī purohio tassa Jasā ya pattī visālakittī ya taho' suyāro rāyattha devī Kamalāvaī ca.

20 (1.) „Einige, die in einer früheren Existenz in derselben Himmelsregion lebende Götter waren, wurden wieder geboren in der alten reichen Stadt Usuyāra, die schön ist wie die Götterwelt.

(2.) Eines Überbleibsels ihrer früheren Verdienste wegen wurden sie in vornehmen Familien geboren; der Welt überdrüssig und aus 25 Furcht vor dem Saṃsāra suchten sie ihre Rettung auf dem von den großen Jiṇas gezeigten Wege.

(3.) Zwei, die als Männer geboren waren, blieben Junggesellen, (ein dritter) der Purohita, (ein vierter) seine Gattin Jasā, (ein fünfter) der hochberühmte König Usuyāra und (ein sechster) seine 30 Gemahlin Kamalāvaī."

Die Verse machen den bestimmten Eindruck, daß sie nur einen Abschnitt eines längeren Zyklus einleiten, der aus seinem unmittelbaren Zusammenhang losgelöst worden ist. Nach dieser Einleitung wird erzählt, wie die beiden Söhne, erfüllt von Ekel über das häus-35 liche Leben, zu ihrem Vater gehen und ihm ihre Absicht auseinandersetzen, in die „Hauslosigkeit" zu ziehen, was sie auch trotz seinem Widerstand tun. Nachdem die Söhne fort sind, zieht der Brahmane nach einer Unterhaltung mit seiner Frau auch als Asket weg; nach einigem Bedenken folgt ihm die Frau. Der König will 40 sich jetzt des Eigentums des Purohita bemächtigen, wird aber von der Königin davon abgehalten; schließlich ziehen auch diese beiden in die „Hauslosigkeit". Dies ist in größter Kürze der Inhalt des XIV. Kapitels des Uttarajjhayaṇa.

1) I, 16 ff.

2) Über die Kommentare der Jaina usw., die man bei Leumann angeführt findet, referiere ich hier nicht, da sie für mich hier keine Bedeutung haben.

Der Inhalt des Hatthipālajātaka ist in Kürze folgender. Der König Esukārī[1]) in Benares und sein Purohita sind beide ohne Kinder. Sie treffen folgendes Übereinkommen. (Der König spricht:) „*samma, sace tava gehe putto jāyissati mama rajjassa sāmiko bhavissati, sace mama putto jāyissati tava gehe bhogānaṃ sāmiko bhavissati.*“ Einige Zeit darauf zieht der Purohita nach seinem Dorf weg. Dort sieht er am Wege ein Weib mit sieben Söhnen; auf seine Frage, wer der Vater der Knaben sei, antwortet sie: „*sāmi, imesaṃ pitā nāma nibaddho n'atthi — etasmiṃ nigrodhe adhivatthadevatāya santike patthetvā labhiṃ, etāya me puttā dinnā.*“ Der Purohita geht zum Nyagrodha-Baum und droht ihn niederhauen zu lassen, falls der König keinen Sohn erhält. Die Baumgottheit erschrickt und bewirkt schließlich, daß Sakka sich der Sache annimmt. Dann heißt es: „*puññavante cattāro devaputte passi*[2]), *te kira purimabhave Bārāṇasiyaṃ pesakārā hutvā tena kammena laddhakaṃ pañca koṭṭhāse katvā cattāro koṭṭhāse paribhuñjiṃsu, pañcamaṃ gahetvā ekato va dānaṃ dadiṃsu, te tato cutā Tāvatiṃsabhavane nibbattiṃsu, tato Yāmabhavane ti evaṃ anulomapaṭilomaṃ chasu devalokesu sampattiṃ anubhavantā vicaranti, tadā pana nesaṃ Tāvatiṃsabhavanato cavitvā Yāmabhavanaṃ gamanavāro. Sakko nesaṃ santikaṃ gantvā pakkositvā „mārisā tumhehi manussalokaṃ gantuṃ vaṭṭati, Esukārirañño aggamahesiyā kucchismiṃ nibbattathā“ ti āha. te tassa vacanaṃ sutvā „sādhu deva, gamissāma, na pana amhākaṃ rājakulen' attho, purohitassa gehe nibbattitvā daharakāle yeva kāme pahāya pabbajissāmā“ ti vadiṃsu.* So werden später allmählich dem Purohita vier Söhne[3]) geboren, die Hatthipāla, Assapāla, Gopāla und Ajapāla genannt werden. Um zu verhindern, daß sich die Söhne dem Asketenleben widmen, werden alle Asketen aus dem Reiche verbannt. Als die Söhne älter werden, verkleiden sich der König und der Purohita als Asketen und besuchen die Knaben, um sie zu prüfen, was aber die Folge hat, daß alle vier wegziehen. Hatthipāla (der Bodhisattva ist) wird der religiöse Lehrer der übrigen, und eine große Menge Leute schließen sich ihnen an. Später ziehen auch der Vater und die Mutter weg; der König will sich des Eigentums des Purohita bemächtigen[4]), die Königin aber beschließt, ihn davon

1) Eine Erklärung des Namens *Usuyāra* oder *Esukārī* bei Leumann, WZKM. VI, 19 f., der ich schon aus dem Grund nicht beistimmen kann, weil es mir dann unbegreiflich ist, warum auch die Stadt *Usuyāra(pura)* heißt. Es werden ja vielmehr, wie wir aus den Jātaka's sehen, die Könige nach ihren Städten benannt („ein König Videha, ein König Magadha“ usw.). Nach der Niry. 409 und Śāntyācārya's ṭīkā 409 liegt die Stadt *Kurujaṇavae*. *Esukārī* kommt auch in der 96. Predigt des Majjh. Nik. vor; *Aiṣukārī* bei Pāṇ. IV, 2, 54.

2) Näml. *Sakko*.

3) Die Söhne sind hier vier — in Utt. nur zwei — entsprechend den *cattāri govāladāragā* im Anfang der Erzählung von Bambhadatta (Jacobi, Ausg. Erz. p. 1). Vgl. Leumann, WZKM. V, 141.

4) Vgl. Utt. XIV, 38 (s. oben).

abzuhalten und handelt deswegen folgendermaßen: *sūnato maṃsaṃ āharāpetvā rājaṅgaṇe rāsiṃ kārāpetvā ujumaggaṃ jālaṃ parikkhipāpesi. gijjhā dūrato va disvā tass' atthāya otariṃsu, tattha sappaññā jālaṃ pasāritaṃ ñatvā atibhārikā hutvā „ujukaṃ*
5 *uppatituṃ na sakkhissāmā" ti attanā khāditamaṃsaṃ chaḍḍetvā jālaṃ analliyitvā ujukam eva uppatitvā gamiṃsu, andhabālā pana tehi chaḍḍitavamitaṃ khāditvā bhāriyā hutvā ujukaṃ uppatitaṃ asakkontā gantvā jāle bajjhiṃsu. ath' ekaṃ gijjhaṃ ānetvā deviyā dassayiṃsu, sā tam ādāya rañño santikaṃ gantvā „ehi*
10 *tāva mahārāja, rājaṅgaṇe ekaṃ kiriyaṃ passissāmā" ti sīhapañjaraṃ vivaritvā „ime gijjhe olokehi mahārāja" ti vatvā* usw. So belehrt sie den König über den rechten Pfad zum nächsten Leben, er wird erleuchtet und zieht als Asket fort. Schließlich folgt ihm auch die Königin und die ganze Bevölkerung von Benares. Hatthi-
15 pāla wird allmählich der Lehrer des ganzen Jambudvīpa.

Dies ist der Hauptinhalt des Hatthipālajātaka Man könnte geltend machen, daß wichtige Verschiedenheiten zwischen dieser Erzählung und der jainistischen Version der Sage bestehen. Gewiß, so wie die Geschichte mit ihrem Prosarahmen dasteht[1]). Prüft man
20 aber die Gāthā's des Jātaka und vergleicht sie mit den Strophen des Uttarajjhayaṇa, so zeigen sich ganz überraschende Ähnlichkeiten, die auf enge Zusammengehörigkeit hinweisen.

In der vierten Gāthā des Jātaka spricht der Purohita zu Hatthipāla folgendermaßen:

25 adhicca vede pariyesa vittaṃ,
putte gehe tāta patiṭṭhapetvā
gandhe rase paccanubhutva sabbaṃ
araññaṃ sādhu, muni so pasattho.

Und im 9. Vers des Uttarajjhayaṇakapitels[2]) antwortet der
30 Purohita seinen Söhnen, die die Vorzüge der Weltflucht preisen:

ahijja vee parivissa vippe,
putte paḍiṭṭhappa[3]) gihaṃsi jāyā
bhoccāṇa bhoe saha itthiyāhiṃ[4])
āraṇṇayā hoha muṇī pasatthā.

35 „Studiert die Vedas, gebt den Brahmanen Speisen, setzt Söhne (als Hausväter) in euren Häusern ein, o meine Söhne; nachdem Ihr

1) Daß der Prosarahmen und die Gāthā's in einem Jātaka nicht ganz zu einander passen — was freilich hier nicht besonders der Fall ist — ist ja öfters der Fall. Man denke z. B. an *Dasarathajātaka* (Jāt. 461) — vgl. Jacobi, Rāmāyaṇa p. 84 ff.; Lüders, GN. 1897, p. 126 ff.; Winternitz, Gesch. d. Ind. Litt. I, 433 f. — und an *Ghaṭajātaka* (Jāt. 454), vgl. Lüders, ZDMG. LVIII, 687 ff.

2) Da mir keine Ausgabe des Utt. zugänglich ist, so habe ich teils den Text Leumann's WZKM. 6, 27 ff. gebraucht, teils eine Abschrift nach einer Handschrift, die mir Prof. Jacobi freundlichst lieh.

3) *pariṭṭhappa*, Leumann.

4) Vgl. v. 16 *dhaṇaṃ pabhuyaṃ saha itthiyāhiṃ*.

mit Weibern Genüsse gekostet, werdet berühmte, waldlebende Einsiedler!"

Man könnte vielleicht zweifeln, ob *pariyesa vittaṃ* oder *parivissa vippe* den Vorrang verdient; jedoch zeigt v. 12, daß die beiden Texte hier verschiedene Anschauungen und Ausdrücke auch im folgenden gebraucht haben. Es heißt nämlich in der Antwort der Söhne Jāt. G. 5:

> vedā na saccā na ca vittalābho,
> na puttalābhena jaraṃ vihanti,
> gandhe rase muccanam āhu santo,
> sakammanā hoti phalūpapatti.

Und Utt. XIV, 12 lautet:

> veyā ahīyā na havanti tāṇaṃ[1]),
> bhuttā diyā ninti tamaṃ tameṇaṃ.
> jāyā ya puttā na havanti tāṇaṃ,
> ko ṇāma te aṇumannejja eyaṃ.

„Vedastudium gibt keine Erlösung, die gefütterten Brahmanen führen ins tiefste Dunkel, die Geburt von Söhnen gibt keine Erlösung — wer möchte dir also beistimmen?"

Die Wortfolge *tamaṃ tameṇaṃ* sollte eher umgekehrt lauten: jedoch kommt auch die hiesige Wortfolge vor. Man vgl. z. B. das häufig belegte *majjhaṃ majjheṇaṃ* (KS., Schubring's KS. usw.), *suhaṃ suheṇaṃ* Ausg. Erz. p. 24, 7; 46, 23 usw.

Nachdem Hatthipāla diese Antwort gegeben hat, spricht der König die G. 6 — auch um ihn dazu zu bringen, von seinem Vorsatz Abstand zu nehmen. Die Antwort folgt in zwei Versen, wovon der erste (G. 7) folgendermaßen lautet:

> yass' assa sakkhī maraṇena rāja
> jarāya mettī naraviriyaseṭṭha
> yo cāpi jaññā [na] marissaṃ kadāci
> passeyyu taṃ vassasataṃ arogaṃ.

Utt. XIV, 27 sprechen die Söhne des Purohita zum Vater folgendermaßen:

> jass' atthi maccuṇā sakkhaṃ jassa v' atthi palāyaṇaṃ
> jo jāṇai „na marissāmi" so hu kaṃkhe „sue siyā".

„Der Freund des Todes, oder wer ihm entfliehen kann, oder wer da weiß: ‚ich werde nicht sterben', der möge fürwahr beschließen: ‚dies soll morgen geschehen'."

Die zweite Zeile zeigt, daß man im Jātakaverse *yo pi jaññā na marissaṃ kadāci* oder etwas ähnliches lesen muß. Die Verschiedenheit des Schlusses der Strophen beruht darauf, daß die beiden Strophen Antworten auf verschiedene Fragen sind.

---

1) Vgl. Jāt. 543 G. 138a: *vedā na tāṇāya bhavanti-r-assa.*

Zwei Strophen, deren Ähnlichkeit nicht augenblicklich in die Augen fällt, die jedoch sicher zusammengehören, sind Jāt. G. 10:

ayaṃ pure luddaṃ akāsi kammaṃ,
sv-āyaṃ gahīto, na hi mokkh' ito me.
5 orundhiyā naṃ parirakkhissāmi
māyaṃ puna luddam akāsi kammaṃ

und Utt. XIV, 20:

jahā vayaṃ dhammaṃ ayāṇamāṇā
pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā,
10 orubbhamāṇā parirakkhiyantā
taṃ neva bhujjo vi samāyarāmo.

„Das Gesetz nicht kennend haben wir früher böse Taten in Verblendung verübt; jetzt aber zurückgehalten und (das Gesetz) beobachtend (*pari-rakṣ-*; Jacobi übersetzt in etwas verschiedener 15 Weise) werden wir so etwas nicht weiter verüben."

Obwohl Pischel, Pkt. Gr., p. 360 gerade diese Zeile *vayaṃ* ... *akāsi* als Beispiel für den Gebrauch von 3. sing. als 1 plur. anzieht, scheint es mir doch zweifelhaft, ob die Überlieferung hier wirklich richtig ist. Es wäre möglich zu lesen:

20 jahā ayaṃ[1]) dhammaṃ ayāṇamāṇe
pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā
orubbhamāṇe parirakkhiyante
taṃ neva bhujjo vi samāyarāmi.

Jedoch gebe ich zu, daß der Plural vielleicht besser begründet 25 sein kann als der Singular, da sonst überall der Plural steht.

In dem Gespräch mit seiner Frau äußert der Purohita im Jātaka folgenden Vers:

15. sākhāhi rukkho labhate samaññaṃ,
pahīnasākhaṃ pana khāṇuṃ āhu,
30 pahīnaputtassa mam'ajja hoti
Vāseṭṭhi bhikkhācariyāya kālo.

Dem entspricht genau Utt. XIV, 29:

pahīṇaputtassa hu n'atthi vāso,
Vāsiṭṭhi bhikkhāyariyāe[2]) kālo,
35 sāhāhi rukkho lahaī samāhiṃ
chinnāhi sāhāhi tam eva khāṇuṃ.

„Das häusliche Leben ist dem Kinderlosen wertlos — jetzt, o Vāsiṭṭhi, ist es (für mich) Zeit Bettlermönch zu werden. Durch

1) Sich auf die erste Person bezüglich wie auch *ayaṃ* im Päligātha; vgl. Brugmann, Dem. pron. p. 40. Oder man könnte *ahaṃ* lesen, was zu *akāsi* stimmen würde. Vgl. Pischel 1. c.

2) Leumann hat °*yariyāi*.

die Zweige ist ein Baum wirklich ein Baum, wenn die Zweige abgerissen sind, ist er nur ein Strunk."

Die Ordnung der Zeilen sollte wohl umgeändert werden, so daß darin Gleichheit mit der Gāthā erlangt wird, denn das ist unzweifelhaft des Sinns wegen besser. *samāhiṃ* ist wohl unmöglich; vielleicht könnte man lesen *samāghaṃ*[1]) = *samākhyām* „Namen, Benennung".

Weiter spricht die Brahmanenfrau, als sie Mann und Söhne in die „Hauslosigkeit" ziehen gesehen hat, in der 16. Gāthā folgendermaßen:

> aghasmi koñcā[2]) vā yathā himaccaye
> tantāni jālāni padāliya haṃsā[3])
> gacchanti puttā ca patī ca mayhaṃ
> sāhaṃ kathaṃ nānuvaje pajānaṃ.

Und in Utt. XIV, 36 heißt es so:

> nahe va kuncā samaikkamantā
> tayāṇi jālāṇi dalittu haṃsā[4])
> palinti[5]) puttā ca paī ca majjhaṃ,
> te'haṃ kahaṃ nāṇugamissaṃ ekkā.

Die Erzählung des Jātaka, wie die Königin zur Belehrung des Esukārī Geier fangen läßt, und wie sich die Vögel verschieden aufführen, wird durch folgende zwei Gāthās abgeschlossen:

> 17. ete bhutvā vamitvā ca pakkamanti vihaṅgamā
> ye ca bhutvā na vamiṃsu te me hatthattham āgatā.
> 18. avamī brahmaṇo kāme, te tvaṃ paccāvamissasi,
> vantādo puriso rāja na so hoti pasaṃsiyo.

Dadurch gewinnen folgende Verse des Utt. XIV ihre Erklärung:

> 44. bhoge bhoccā vamittā ya lahubhūya vihāriṇo
> āmoyamāṇā gacchanti diyā kāmakamā iva.

„Die, welche gekostet und ausgespien haben, sind beweglich wie der Wind und gehen wohin sie wollen, wie losgelassene Vögel." Und

> 45a. ime ya baddhā phandanti mama hatthajjam āgayā,

1) S. Pischel, Pkt. Gr. p. 76, 347.

2) Mit fliegenden Vögeln werden Mönche verglichen in der 51. Predigt des Majjh. Nik. (ed. I, 346 u. passim) u. a.

3) Der Jātakakommentar hat als Erklärung zu diesem Vers die Erzählung, daß goldene Gänse sich im Winter in der *Kañcanaguhā* aufgehalten und eine Spinne Namens *Unnanābhi* (°*vābhi*? vgl. *Aurṇavābhi*, aber auch °*nābhi* s. BR) ein Netz über die Öffnung der Höhle gesponnen hätte. Zwei junge Gänse (*dve taruṇahaṃsā*) hätten aber das Netz zerrissen und die übrigen wären demselben Weg folgend weggeflogen. Ob hier wirklich eine alte Erzählung vorliegt, weiß ich nicht. Vielleicht ist diese Sage auch in Dhp. 174 gemeint.

4) Die gemeinsame Vorlage der beiden Texte kannte also die soeben erwähnte Geschichte.

5) *paleti*, Leumann.

„Diese, die gefangen sind und in meiner Hand gehalten werden, zucken . . .“
die zusammen zu G. 17 gehören. Zu 18 wieder gehört

38. vantāsī puriso rāyaṃ na so hoi pasaṃsio
mähaṇeṇa pariccattaṃ dhaṇaṃ ādāum icchasi.

„Ein Mann, o König, der Gespieenes ißt, wird nicht gelobt — du wünschest die Reichtümer, die der Brahmane verlassen hat, zu erraffen.“

38a ist ja G. 18b Wort für Wort gleich. Vielleicht ist deswegen die Ordnung der Zeilen in 38 zu ändern.

Schließlich heißt es in dem Itihāsavers G. 20 folgendermaßen:

idaṃ vatvā mahārājā Esukārī disampati
raṭṭhaṃ hitvāna pabbajji nāgo chetvā va bandhanaṃ.

In Utt. XIV, 48 spricht die Königin so zu ihrem Gemahl:

nāgo vva bandhaṇaṃ chittā appaṇo vasahiṃ vae,
eyaṃ paccham mahārāyaṃ Usuyāri tti me suyaṃ.

„Wie ein Elefant, der seine Fessel gebrochen hat, gehe zu deinem eigenen Ziele; o Großkönig Usuyārī, dies ist die gute Lehre, die ich gelernt habe.“

So zahlreich sind die Ähnlichkeiten der Gāthā's im Hatthipālajātaka und des Uttarajjhayaṇa XIV[1]). Abgesehen davon, daß es merkwürdig ist, solche Ähnlichkeiten in Werken, die von einander so weit getrennt sind, zu finden, ist es auch deswegen interessant, weil es zeigt, daß das genannte Jātaka auch zu den Erzählungen gehört, die in irgend einer Weise dem großen Brahmadattazyklus angehören. Übrigens trägt ja ein Vergleich der Strophen, wie oben gezeigt, zum Verständnis und zur Erklärung besonders des jainistischen Textes bei. Da die beiden Erzählungen einen etwas verschiedenen Ausgangspunkt haben, kann nicht ausgemacht werden, welches der beiden Werke die ursprünglichere Überlieferung erhalten hat.

---

1) Mit anderen Pāliversen finden sich in dem Uttarajjhayaṇakap. möglicherweise einige Ähnlichkeiten. So geht v. 15a *imaṃ ca me atthi imaṃ ca n'atthi* möglicherweise mit Dhp. 62 *puttā m'atthi dhanaṃ m'atthi* auf eine gemeinsame Vorlage zurück. v. 32c–d: *lābhaṃ alābhaṃ ca suhaṃ ca dukkhaṃ | saṃvikkhamāṇo carissāmi moṇaṃ* vergleicht sich ein wenig Jāt. 329 G. 2 *lābho alābho ayaso yaso ca | nindā pasaṃsā ca sukhañ ca dukkhaṃ ete aniccā manujesu dhammā | mā soca kiṃ socasi Poṭṭhapāda* (vgl. auch WZKM. XX, 365f.; übrigens auch Jacobi, Ausg. Erz. p. 38 u. 40 *riddhiṃ ariddhiṃ samupehiyāṇaṃ Kālingarāyā vi samikkha dhammaṃ*). Dieselbe Vorstellung findet man schließlich in Utt. XIV, 34a-b: *jahā ya hoi taṇuyaṃ bhuyaṅgo | nimmoyaṇiṃ hicca palei mutto* (vgl. ib. XIX, 86 *mahānāgo vva kancuyaṃ*) und SN. 1ff. *urago jiṇṇam iva tacaṃ purāṇaṃ* (*jahāti*), auch Jāt. 491 G. 15 *tacaṃ va jiṇṇaṃ urago purāṇaṃ* (vgl. JPTS. 1906—1907 p. 71; WZKM. XX, 357) und Mṛcch. ed. Stenzler p. 46, 14: *nirmucyamāna iva jīrṇatanur bhujaṅgaḥ*.

Aus den Itihāsaversen und der allgemeinen Ähnlichkeit der beiden Erzählungen geht ja ganz deutlich hervor, daß sie aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben; es finden sich aber in der Erzählung auch Verse von allgemeinem Inhalt, die nicht notwendig gerade in diesem Rahmen stehen mußten, und die sich tatsächlich auch anderswo finden, nämlich die Gespräche zwischen dem Purohita und seinen Söhnen, zu welchen man Entsprechungen findet in dem „Dialog zwischen Vater und Sohn" in MBh. XII, 6522—6561 und 9928—9966[1]). Wie überhaupt der ganze Śāntiparvan mancherlei nichtbrahmanische Anschauungen und Übereinstimmungen mit Buddhismus und Jainalehre in sich hegt, so macht auch dieser „*pitāputrasaṃvāda*" in seinem entschieden veda- und brahmanenfeindlichen Ton den Eindruck, als wäre er von den „ketzerischen" Lehren beeinflußt. Das wird jedoch wohl kaum der Fall sein — enthielt doch die ursprüngliche Anschauung und Lehre der „brahmanischen" Asketen soviel Nicht-„brahmanisches"; ja, das Asketenleben war ja in sich selbst schlechterdings eine Leugnung des geldgierigen, an Söhnen und Vieh sich ergötzenden Brahmanentums. Man beachte die freilich kurze, aber außerordentlich treffende Bemerkung über diese Dinge bei Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I 362.

Ich gebe hier eine kurze Übersicht der Versähnlichkeiten in dem MBh.-Kapitel und den beiden früher geprüften Texten, der ich eine Übersetzung der drei Texte — Uttarajjhayaṇa XIV, die Gāthā's des Jāt. 509 und MBh. XII, 6522—6561[2]) — vorausschicke um zu zeigen, daß, wenn auch die einzelnen Worte an den meisten Stellen nicht stimmen, der Sinn immerhin derselbe ist.

Die Gāthā's im Hatthipālajātaka:

(Der König Esukāri und der Purohita kommen als Asketen verkleidet zu Hatthipāla, um ihn zu prüfen. Er spricht dann:)

1. „Endlich erblicke ich einen göttergleichen Asketen mit großer Flechte, eine Last tragend, mit schmutzigen Zähnen und bestaubtem Kopf.

2. Endlich erblicke ich einen Asketen, der in Rechtfertigkeit seine Freude findet, in gelbe Kleider gekleidet, in ein Bastkleid gehüllt.

3. Nimm Platz und Fußwasser bei uns, o Ehrwürdiger! Wir bieten dem Ehrwürdigen Nahrung an, möge er es annehmen."

1) In der Bombay. ed. resp. XII, 175, 1 ff. und 277, 1 ff. Kurz nachdem ich selbst zufälligerweise die Stellen gesehen hatte, habe ich das bei Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. I, 360 Anm. 2 angedeutet gefunden. — In Märk. P. Kap. 10 ff. kommt auch ein „Gespräch zwischen Vater und Sohn" vor, vgl. Winternitz, Gesch. d. Ind. Litt. I, 469.

2) XII, 9928 ff. weicht freilich von 6522 ff. ein wenig ab, jedoch kann das bei dem Zweck, den ich hier verfolge, von keinerlei Bedeutung sein. Denn es handelt sich nur um einige Verschiedenheiten in Wortstellung und Wortlaut — der Sinn bleibt derselbe.

(Hatthipāla sagt darauf, er wolle Eremit werden; der Purohita rät ihm davon ab:)

4. „Lerne die Veda's, suche Erwerb, laß Söhne in deinem Hause heranwachsen, koste alle Genüsse, die Geruch, Geschmack usw. bieten — dann ist der Wald schön, der Asket lobenswert."

(Hatthipāla antwortet:)

5. „Weder die Veda's noch Erwerb geben die Wahrheit, durch Söhne wendet man das Alter nicht ab; die Weisen sagen, daß es Erlösung von Geruch usw. gibt — seinen Taten gemäß bekommt man Lohn."

(Der König spricht:)

6. „Wahr ist fürwahr dies dein Wort: seinen Taten gemäß bekommt man Lohn; deine Eltern sind alt — mögen sie dich während hundert Jahren gesund sehen."

(Hatthipāla spricht:)

7. „O König, wer mit dem Tode Freundschaft geschlossen hat oder mit dem Alter, o Menschenherr, wer da weiß: ‚ich werde nie[1]) sterben', der möge hundert Jahre in Gesundheit leben.

8. „Wie ein Mann eine Fähre übers Wasser führt und zum anderen Ufer übersetzt, so führen immerdar Alter und Krankheit den Menschen in die Gewalt des Todes[2])."

(Assapāla spricht zum Könige und seinem Vater, die ihm das Reich anbieten:)

9. „Die Sinnesgenüsse sind nur Schlamm und Morast, die Begierden sind schwierig zu überwinden und gehören dem Tode; die, welche in diesen Morästen stecken bleiben, werden verwirrt und gelangen nicht zum anderen Ufer."

10. „Früher hab' ich viel Scheußliches getan, jetzt ernte ich die Früchte davon[3]) und kann nicht loskommen; jetzt werde ich aber durch Mauern mich selbst bewachen, so daß ich nicht weiter so etwas tue."

(Gopāla antwortet seinem Vater und dem Könige:)

11. „Wie ein Mann, der durch die Wälder irrt, seine verlorene Kuh suchend, so ist meine Wohlfahrt verloren gegangen, o Esukāri — sollte ich also nicht suchen?"

(Gopāla wird ermahnt seine *pabbajjā* zu vertagen; er wendet aber ein:)

12. „Morgen, morgen", sagt der Tor, „am nächsten Tage!" „Das Kommende ist nichts," so weiß der Kluge und stößt das Gute, das ihm zukommt, nicht weg."

(Ajapāla spricht zu seinem Vater und dem Könige:)

13. „Öfters seh' ich ein zartes Mädchen mit frohem Lebensmut, mit Augen glänzend wie K e t a k a - Blumen — so kommt der

1) S. oben.

2) Die englische Übersetzung (IV. p. 297) ist hier irreleitend.

3) Komm.: *srāyaṃ gahīto ti so ayaṃ tassa kammassa vipāko mayā gahito.* Anders die englische Übersetzung (IV. p. 298).

Tod und zieht das Mädchen fort, ehe sie die Genüsse ihres Jugendalters gekostet.

14. Ein edler, schön gewachsener, herrlicher Jüngling, dunkelfarbig mit Bart wie Kusumbha-Blüten — ich verlasse die Sinnesgenüsse und ziehe in die Hauslosigkeit, o König; gehe du nach Hause und verzeihe mir!"

(Der Purohita zu seiner Gattin:)

15. „Von den Zweigen erhält der Baum seinem Namen, ohne Zweige nennt man ihn einen Strunk — jetzt bin ich ohne Söhne, es ist für mich Zeit Bettelmönch zu werden, o Vāseṭṭhi!"

(Die Frau des Purohita, nachdem ihr Gatte fortgezogen ist:)

16. „Wie die Reiher durch die Luft, wie die Gänse am Ende der Regenzeit, nachdem sie die gesponnenen Netze zerrissen, so ziehen meine Söhne und mein Gatte fort — warum sollte ich nicht auf demselben Wege Erleuchtung suchen?"

(Die Königin sucht den König davon abzuhalten, die Güter des Purohita zu plündern:)

17. „Die Vögel, die genossen und das Genossene ausgespieen haben, ziehen fort; die aber, die es nicht ausgespieen haben, sind in meine Gewalt geraten.

18. Der Brahmane hat die Begierden aufgegeben; du, o König, nimmst sie wieder auf — ein Mann, o König, der Gespieenes ißt, wird nicht gelobt."

(Der König Esukāri antwortet:)

19. „Wie ein starker Mann einen Schwächling, der im Morast versunken ist, herauszieht, so hast du mich, o Königin Pañcālī, mit deinen schönen Worten herausgezogen."

(Der König zieht fort (v. 20). Monolog der Königin, die aufgefordert worden ist (v. 21) das Reich zu übernehmen:

22. „Dem hohen Könige gefällt es Asket zu werden, indem er sein Reich verläßt — so will ich allein in der Welt herumwandeln, indem ich die sinnbetörenden Genüsse wegwerfe.

23. „Dem hohen Könige gefällt es Asket zu werden, indem er sein Reich verläßt — so will ich allein in der Welt herumwandeln, indem ich alle Genüsse, welche immer sie sind, verlasse.

24. Die Zeit eilt weg, Nächte schwinden nach Nächten, die Jugendschönheit schwindet allmählich — so will ich allein usw. (wie in 22).

25. Die Zeit eilt weg usw. (wie in 24) — so will ich allein usw. (wie in 23).

26. Die Zeit eilt weg, Nächte schwinden nach Nächten, die Jugendschönheit schwindet allmählich — so will ich allein in der Welt herumwandeln, aller Begierden frei, indem ich jede Verbindung (mit der Welt) aufgebe."

Ich lasse dann Uttarajjhayaṇa XIV folgen, wobei ich die vv. 1—5 und 51—53, die ohne Belang für meinen Zweck sind[1]), weglasse:

1) Vv. 1—3 sind oben wiedergegeben worden.

6. Mit Widerwillen gegen die Genüsse, die menschlichen sowie die göttlichen, verlangend nach Erlösung und von Glauben erfüllt gingen sie[1]) zu ihrem Vater und sprachen:

(Die Söhne.) 7. „Wir sehen, daß dieser Aufenthaltsort nicht 5 ewig ist, daß das Leben kurz ist und voll von Widerlichkeit; deswegen finden wir in dem häuslichen Leben kein Vergnügen — wir verabschieden uns von dir, um Mönche zu werden."

(Der Purohita.) 8. Darauf sagte der Vater, um diesen beiden Mönchen von einem asketischen Leben abzuraten: „Die Veda-Kundigen 10 sagen, daß es keine (andere) Welt für die Sohnlosen gibt.

9. Studieret die Veda's, gebet den Brahmanen Speisen, setzt Söhne (als Hausväter) in euren Häusern ein; nachdem ihr mit Weibern Genüsse gekostet, werdet berühmte waldlebende Einsiedler!"

10. Den von dem Feuer der Sorge, das aus seinen eigenen 15 seelischen Eigenschaften Nahrung bekam und vom Winde der Verblendung heftig aufflammte, ganz verbrannten und heftig geplagten, manches und mannigfaches schwatzenden,

11. sie gradweise zu überzeugen suchenden und allmählich mit Geld und Sinnesgenüssen versuchenden Purohita sahen die beiden 20 Jünglinge und (sprachen) diese Worte:

(Die Söhne.) 12. „Vedastudium gibt keine Erlösung, die gefütterten Brahmanen führen ins tiefste Dunkel, die Geburt von Söhnen gibt keine Erlösung — wer möchte dir also beistimmen?

13. Die Sinnesgenüsse geben nur einen Augenblick Glück, Un- 25 glück aber in langen Tagen, schweres Unglück, aber geringes Glück: sie sind ein Hindernis für die Erlösung aus dem *saṃsāra* und eine Grube von Widerlichkeiten.

14. Ein Mann, der ohne seine Begierden zu bewältigen herumwandelt, der Tag und Nacht besorgt ist, weil er sich um andere 30 Leute kümmert und nach Besitz strebt, erlangt nur Alter und Tod.

15. Einen, der sagt: „Dies habe ich, jenes nicht; dies soll ich tun, jenes nicht" und in dieser Weise schwatzt, ziehen die Räuber[2]) fort — ach, welche Torheit ist dies nicht!"

(Der Purohita.) 16. „Großer Reichtum und Weiber, eine Familie 35 und große Genüsse — solcher Dinge wegen übt die Welt Askese. Ihr aber könnt das alles ohne weiteres haben."

(Die Söhne.) 17. „Was nützt wohl Reichtum zu Religionsübungen, was eine Familie und Sinnesgenüsse? Asketen wollen wir werden, mit vielen Tugenden ausgestattet, als hauslose Bettler herum- 40 wandelnd."

(Der Purohita.) 18. „Wie Feuer an den Reibhölzern erzeugt wird, wie Butter aus Milch und Öl aus Sesamkörnern, so entsteht die Seele im Körper — sie nimmt feste Form, sie vergeht und ist nicht ewig."

---

1) Die Söhne des Purohita (Bhṛgu).
2) D. h. die Zeit.

(Die Söhne.) 19. „(Die Seele) kann nicht mit den Sinnen empfunden werden und hat keine Form; was aber keine Form hat, ist ewig. Die Fessel des Ewigen ist durch die schlechten Eigenschaften geschaffen worden. Diese Fessel nennt man die Ursache des *saṃsāra.*

20. Das Gesetz nicht kennend haben wir früher böse Taten in Verblendung verübt; jetzt aber zurückgehalten und (das Gesetz) beobachtend, werden wir so etwas nicht wieder verüben[1]).

21. Die Welt wird heimgesucht und von allen Seiten zurückgehalten. Die Untrüglichen ziehen immer fort; deswegen finden wir in dem häuslichen Leben kein Vergnügen."

(Der Purohita.) 22. „Von wem wird die Welt heimgesucht, von wem ist sie zurückgehalten? Wen nennt man die Untrüglichen? Ich möchte das, o Söhne, sehr gern wissen."

(Die Söhne.) 23. „Vom Tode ist die Welt heimgesucht, vom Alter ist sie zurückgehalten; untrüglich nennt man die Nächte — das wisse, o Vater!

24. Die Nacht, die vergangen ist, kehrt nicht wieder; dem Ungerechten geben die Nächte keinen Lohn.

25. Die Nacht, die vergangen ist, kehrt nicht wieder; dem Gerechten geben die Nächte reichen Lohn."

(Der Purohita.) 26. „Nachdem wir in einem Platz zusammengelebt haben und beide Parteien[2]) Gerechtigkeit erworben haben, dann werden wir, o Söhne, fortgehen und in jedem Hause betteln."

(Die Söhne.) 27. „Wer mit dem Tode Freundschaft geschlossen hat oder ihm entrinnen kann, wer weiß ‚ich werde nicht sterben', der möge fürwahr beschließen: ‚es wird morgen geschehen'.

28. Nein, heute wollen wir die Weihe nehmen; nachdem wir dies getan, werden wir nicht wiedergeboren werden. Denn die Zukunft hat für uns keine Bedeutung. Der Glaube wird bei uns das Hängen am Leben vertreiben."

(Die Söhne ziehen fort. Gespräch der Eltern.)

(Der Purohita.) 29. „Das häusliche Leben ist dem Kinderlosen wertlos — jetzt, o Vāsiṭṭhi, ist es (für mich) Zeit, Bettelmönch zu werden; durch seine Zweige ist ein Baum wirklich ein Baum; wenn die Zweige abgerissen sind, ist er nur ein Strunk.

30. Wie ein Vogel ohne Flügel, wie ein König in der Schlacht ohne Diener, wie ein Kaufmann in einem Schiff ohne Ladung, so bin ich hier ohne Söhne."

---

1) Der Übersetzung, die Jacobi von dieser Strophe gibt, kann ich der entsprechenden Pāligāthā wegen nicht beistimmen. Denn die Zeilen *orubbhamāṇā parirakkhiyantā taṃ neva bhujjo vi samāyarāmo* gehören wie der Pālivers *orundhiyā naṃ parirakkhissāmi māyaṃ puna luddam akāsi kammaṃ* zeigt, sicher zusammen.

2) So nach dem Komm., s. SBE. XLV, 65 n. 2. Nach Pischel, Pkt. Gr. p. 309f. ist *duhao* = *dvidhātas*, was jedoch kaum richtig ist. Mein Fachgenosse, Cand. Smith, weist mich auf *ubhao* (Pkt. Gr. p. 99) hin.

(Die Frau.) 31. „Alle diese wünschenswerten Gegenstände hast du zusammengebracht, viele sehr liebliche Dinge hast du gesammelt; laß uns also durchaus die Genüsse kosten — dann werden wir den Weg zur Erlösung betreten."

(Der Purohita.) 32. „Die Genüsse haben wir gekostet, Teuere, unser Leben geht bald zu Ende; des (weltlichen) Lebens willen verlasse ich nicht die Genüsse. Nachdem ich Gewinn und Verlust, Glück und Unglück geprüft habe, gehe ich in die Hauslosigkeit hinaus."

(Die Frau.) 33. „Möchtest du dich nicht deiner Brüder (zu spät) erinnern, wie die alte Gans, die gegen den Strom schwimmt. Genieße die Freuden zusammen mit mir, denn das Leben eines Bettlers ist unglücklich."

(Der Purohita.) 34. „Wie eine Schlange, o Teuere, die (alte) Haut abwirft und frei herumkriecht, so verlassen unsere Söhne die Genüsse — warum sollte ich, der Verlassene, ihnen nicht folgen?

35. Wie Rohita-Fische[1]) ein schwaches Netz durchbrechen, so ziehen ausgezeichnete Männer, die weise sind und ihrer Askese wegen Lob ernten, als Bettler fort."

(Die Frau.) 36. „Wie die Reiher durch den Himmelsraum fliegen, wie die Gänse, die die gesponnenen Netze durchbrachen, so ziehen meine Söhne und mein Gatte fort — warum sollte ich, die ich allein bin, ihnen nicht folgen?"

(Danach folgt das Gespräch der Königin mit dem König Usuyāra.)

37. Als die Königin hörte, daß der Purohita mit Frau und Söhnen fortgezogen war, die Genüsse, das Haus und den Reichtum verlassend, sprach sie zum König folgendermaßen:

(Die Königin.) 38. „Einen Mann, o König, der Gespieenes ißt, lobt man nicht — den Reichtum, den der Brahmane verlassen hat, wünschest du zu besitzen?

39. Falls die ganze Welt und ihr Reichtum dein wären, genügte das alles nicht und würde deiner Erlösung nicht genug sein.

40. Da du einmal, o König, sterben und alle diese lieblichen Sinnesgenüsse verlassen wirst, so bleibt, o Herr, nur das Gesetz für deine Erlösung übrig — anderes gibt es überhaupt nicht.

41. Keine Ruhe finde ich, ebensowenig wie ein Vogel im Käfig; ohne Nachkommen werde ich als Nonne herumwandeln, arm, aufrecht, ohne Begierden, ohne Hängen am Besitz und ohne Haß.

42. Wie wenn ein Waldbrand alles verheert und die Geschöpfe verbrennt, die andern Geschöpfe sich freuen, weil sie Liebe und Haß unterworfen sind,

43. ebenso verstehen wir, die wir betört und durch die Sinnesgenüsse verblendet sind, nicht, daß die ganze Welt in den Flammen der Liebe und des Hasses vergeht[2]).

1) Cyprinus Rohita; mit *rohiyā macchā* vgl. im Skt. *rohitamatsya* neben *rohita*.

2) Die Vorstellung, daß die ganze Welt „in Flammen steht" ist ja auch dem Buddhismus eigentümlich; vgl. z. B. Dhp. 146 usw.

44. Die, welcbe Genüsse gekostet und verlassen haben, sind beweglich wie der Wind und gehen, wobiu sie wollen, wie die losgelassenen Vögel.

45. Diese[1]), die gefangen sind und in meiner Hand gehalten werden, zucken; uns wird es ebenso gehen, die wir in den Begierden gefangen sind.

46. Nachdem wir einen vom Köder gefangenen Vogel und einen nicht gefangenen geseheu haben[2]), werden wir alle Köder vermeiden und von nichts verführt leben.

47. Weil man gelernt, daß die Genüsse die Ursache des *saṃsāra* sind, durcb das Gleicbnis von den Geiern[3]), soll man bedachtsam sein, wie eine Scblange in der Nähe eines Suparṇa.

48. Wie ein Elefant seine Kette zerbricbt, gehe zu deiner Bestimmung; o Großkönig Usuyāri, so lautet das gute Wort, das ich gelernt.

49. Verlasse dein mächtiges Reicb nnd schwierig zu verlassende Genüsse, verlasse die Sinnesgenüsse und die Lockspeisen, sei obne Freundscbaft und Besitz!

50. Lerne das Gesetz durcbaus, vermeide alle die scbönen Freuden! Übe dann die gelobte und scbwierige Askese, indem du fest in deinen Bestrebungen bleibst[4])!"

Schließlich lasse ich hier folgen den sogenannten „*pitāputrasaṃvāda*" in MBb. XII, 6521 ff. (= 9928 ff.[5]):

„Yudhiṣṭhira sagte: ‚Wenn diese alle Wesen zum Untergang führende Zeit vorübergebt, wie wird man besseres erlangen? Sage mir das, o Großvater!'

Bhīṣma antwortete: ‚Bei dieser Gelegenbeit erzählt man die alte Geschichte, die man ‚Gespräch zwischen Vater und Sobn' nennt. Höre sie, o Yudhiṣṭhira!

Ein vedakundiger Brahmane batte, o Pārtha, einen verständigen Sohn, der mit Recbt Medhāvin hieß. (6525.) Dieser Sohn, der in Fragen, die auf Erlösung, Moral und praktische Dinge Bezug haben, gescbickt war und die quinta essentia der Welt verstand, sprach zu seinem vedakundigen Vater.

Der Sohn sprach: ‚Sage, o Vater, was soll wohl der Kluge tun? Das Leben hat ja nur kurze Dauer; sage mir das, o Vater, in richtiger Ordnung, damit icb nacb dem Gesetz wandeln kann.'

Der Vater antwortete: ‚Studiere als keuscher Scbüler die Veda's,

1) Die Vögel; anders die Komm., die offenbar nicht die im Jātaka erzählte Geschichte kannten.

2) Jacobi's Übersetzung ist mir hier nicht ganz klar. Wahrscheinlich hat er eine andere Lesart benutzt. Eine Parallele findet sich in MBh. XII, 6646: *sāmiṣaṃ kuraraṃ dṛṣṭvā vadhyamānaṃ nirāmiṣāiḥ | āmiṣasya parityāgāt kuraraḥ sukham edhate* ‖. Vgl. dazu Franke, WZKM. XX, 345 n. 1.

3) *giddha* ist hier nicht „a greedy man", sondern „Geier", wie aus dem Obigen hervorgeht.

4) Ich schließe mich bei der Erklärung dieser Strophe Jacobi an.

5) Übersetzt bei Winternitz, Gesch. d. Ind. Litt. I, 360 ff.

o Sohn, wünsche dir dann Söhne, die die Manen der Väter reinigen: dann soll man — nach Anlegung der Feuer und Verrichtung der Opfer — in den Wald ziehen und Asket werden.'

Der Sohn: ‚Da die Welt heimgesucht und von allen Seiten bedrängt ist, da die Unentrinnbaren fortwährend hinziehen, wie kannst da du, ein Weiser, so reden?'

Der Vater: ‚In welcher Weise ist die Welt heimgesucht? Von wem ist sie überall bedrängt? Welche Unentrinnbaren ziehen hin? Warum erschreckst du mich so?'

(6530.) Der Sohn: ‚Vom Tode ist die Welt heimgesucht, vom Alter ist sie überall bedrängt; Tage und Nächte ziehen hin — verstehst du das nicht? Unentrinnbar sind die Nächte, ewig kommen sie und gehen hin; wenn ich also weiß, daß der Tod nie stehen bleibt, wie kann ich dann warten, da ich solches wohl weiß? Da das Leben mit jeder schwindenden Nacht kürzer wird, soll doch der Kluge wissen, daß die Tage (unseres Lebens) zwecklos sind: wer könnte Glück finden wie ein Fisch in seichtem Wasser? Der Tod überrascht den Menschen, ehe denn seinen Begierden erfüllt sind — den Menschen, dessen Sinn sich mit anderen Dingen beschäftigt, als pflückte er Blumen. (6535.) Wie eine Wölfin ein Lämmchen, so reißt der Tod (den Menschen) fort — tu also heute, was nützlich ist, so daß die Zeit nicht hinschwindet! Der Tod schleppt (den Menschen) fort, ehe er seine Arbeit verrichtet — tu also heute die Arbeit des kommenden Tages, am Morgen die Geschäfte des Abends! Nicht kümmert sich nämlich der Tod darum, ob eine Arbeit fertig ist oder nicht, und wer weiß, wessen Todesstunde heute gekommen ist? Schon im Jugendalter soll man das Gesetz beobachten — das Leben dauert ja nicht ewig — tut man nämlich, was recht ist, erntet man hier Lob und im nächsten Leben Glück. Wer in Verblendung eingehüllt ist und der Gattin und Kinder wegen arbeitet, der sucht, nachdem er Recht oder Unrecht verübt hat, nach Glück. (6540.) Einen Mann, der Söhne und Vieh besitzt und darauf seinen Sinn einsetzt, schleppt der Tod fort wie ein Tiger eine schlafende Gazelle. Wer sich nur mit dem Sammeln von Reichtümern beschäftigt und der Sinnesgenüsse nie satt wird, den reißt der Tod hin, wie ein Tiger ein Vieh hinschleppt. ‚Dies ist getan, dies muß ich tun, jenes aber ist nur halb getan' — einen Mann, der so an Begierden und Genuß hängt, macht das Schicksal zu seinem Untertan. Wer die Früchte seiner Taten noch nicht geerntet und die Merkmale des *karman* trägt, wer an Ackerbau, Handel und häuslichem Leben hängt, den schleppt der Tod fort. Der Schwächling und der Starke, der Held und der Feigling, der Tor und der Weise — alle schleppt der Tod fort, obwohl sie nicht die Erfüllung ihrer Begierden erlangt haben. (6545.) Da Tod, Alter, Krankheit und alle Arten von Krankheit an dem Körper festhängen, wie kannst du dann glücklich aussehen? Von Geburt an bis zum Ende verfolgen Tod und Alter den Sterblichen — mit diesen beiden behaftet sind

bewegliche und unbewegliche Wesen. Die Frende des im Dorfe Wohnenden ist fürwahr die Freude[1] des Todes — der Götter Wohnort ist der Wald, so sagen die heiligen Texte. Die Freude des im Dorfe Wohnenden ist eine hindende Kette: die Guten zerreißen sie, die Bösen aber nicht. Wer nicht dnrch Gedanken, Worte oder 5 Handlnngen die lebenden Wesen beschädigt, der wird nicht durch das Lebensziel hindernde Handlungen gebunden. (6550.) Keiner vermag das heranziehende Heer des Todes[2] zu hinderu; denn in der Wahrheit besteht die Unsterblichkeit. Deswegen soll man immer die Wahrheit reden, sich immer der Wahrheit wegen abmühen, der 10 Wahrheit folgen und von ihr beherrscht sein — so wird man den Tod besiegen. Tod und Unsterblichkeit sind im menschlichen Körper verbunden — durch Verblendung kommt der Tod, durch Wahrheit die Unsterblichkeit. Ohne jemand zu beschädigen, Wahrheit redend, außer dem Bereich des Zorns und der Leidenschaft befindlich, gegen 15 Glück und Unglück gleichgültig und ruhig werde ich wie ein Unsterblicher den Tod verhöhnen. Die Seelenruhe ist mein Opfer, ich bin ein zurückgehaltener Asket, der in dem heiligen Studium fest ist; durch Sinn, Wort und Tat werde ich opfern.

(6555.) Denn wie konnte ein Mensch wie ich blutige Tieropfer 20 darbringen — konnte wohl ein Weiser wie ein Piśāca todbringende Kriegeropfer[3]) darbringen? Wessen Worte und Sinn immer vollständig auf die Versenkung gerichtet sind, wer Askese, Entsagung und Wahrheit übt, der gelangt zum jenseitigen Ufer (*nirvāṇa* oder *jīvanmukti*). Es gibt kein Auge wie das Wissen, es gibt keine 25 Askese wie die Wahrheit; es gibt kein Unglück wie die Leidenschaft und es gibt kein Glück wie die Entsagung[4]). Im Selbst vom Selbst erzeugt werde ich auch ohne Nachkommen als Selbst fortleben, im Selbst werde ich existieren — keine Nachkommen brauchen mich zn retten. Der Brahmane hat keine höheren Schätze als diese: 30 Einsamkeit, Gleichgültigkeit, Wahrheit, Tugend, Standhaftigkeit, Milde[5]), Aufrichtigkeit und schließlich Aufgeben aller Beschäftigungen. Was nützt dir Reichtum und Verwandtschaft, o Brahmane, was ein Weib? — dn wirst doch sterben; gehe in dich selbst ein und suche das Verborgene! Wohin sind wohl deine Väter gegangen?' 35

Bhīṣma sprach: ‚Als der Vater das Wort des Sohnes gehört, tat er danach — handle du (Yudhiṣṭhira) auch so, die Wahrheit nnd das Gesetz an die erste Stelle setzend.'"

1) Der Text in 9952: *mṛtyor vā gṛham etad vāi yā grāme vasato ratiḥ* ist offenbar nicht richtig, da er einen schlechten Sinn gibt.

2) Vgl. dazu Mhv. lii, p. 457, 19 (u. a): *na hi na saṃgamaṃ tena mahāsainyena mṛtyunā*, Divyāvad. p. 68, 20 (u. a.): *dhunīta mṛtyunaḥ sainyaṃ nadāgāram iva kuñjaraḥ* usw.

3) So übersetze ich mit Winternitz, obwohl ich in den Wörterbb. das Wort *kṣetrayajña* nicht finde.

4) Vgl. zu diesem Verse Dhp. vv. 202; 251.

5) Mit dem *daṇḍanidhānam* vgl. das buddhistische *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍam* in Dhp. und SN.

So lautet dieser Abschnitt, dem man doch, wie Winternitz mit Recht bemerkt, nicht buddhistischen Einfluß zuschreiben darf. Es sind vielmehr die im Mahābhārata so häufig vorkommenden Lehren des Sāṃkhya, die ja auch dem Buddhismus als Unterlage dienen, 5 die sich hier zeigen. Und überhaupt wurzelten wohl diese Lehren, die ja eine reine Verneinung und Zerstörung der Brahmanenkaste mit sich führen, schon von grauer Vorzeit her gerade innerhalb dieses selben Brahmanentums. Dies aber führte allmählich eine gänzliche Neuschätzung des Lebens mit sich: der Brahmane war 10 nicht mehr das vornehmste Mitglied der Gesellschaft, da ja die Opfer, durch die er seine hohe Bedeutung bekam, den Verkündern der neuen Lehren ganz bedeutungslos, ja verwerflich schienen; das Kastenwesen wurde überhaupt in seinen Grundlagen erschüttert: man wird ja nicht länger als Brahmane geboren, nur durch Eigen- 15 schaften und Ringen um Erlösung wird der Mensch — welcher Kaste er auch angehören mag — ein Brahmane. Und sicher meint der Sohn in dem oben angeführten Stück v. 6559:

naitādṛśam brāhmaṇasyāsti vittaṃ yathaikatā samatā satyatā ca
śīlaṃ sthitir daṇḍanidhānam ārjavaṃ tatas tataś coparamaḥ kriyābhyaḥ

20 mit *brāhmaṇa* denselben Brahmanen, den der Erhabene oder seine Schüler in Dhp. 383—423 so schön geschildert haben. Rücksichtslos wird auch in der Rede des Sohnes die brahmanische Lehre von der Notwendigkeit, Söhne zu erzeugen, die der Väter Schuld reinigen können (v. 6527), zurückgewiesen durch den tiefsinnigen Ausspruch 25 in v. 6558:

ātmany evātmanā jāta ātmaniṣṭho 'prajo 'pi vā
ātmany eva bhaviṣyāmi na māṃ tārayati prajā.

Denn wozu sollen doch Söhne sein — weiß man wohl

(6560.) pitāmahās te kva gatāḥ pitā ca?

30 Schließlich gehe ich dazu über, die Versanklänge an das Mahābhārata und die beiden andern Texte zu zeigen.

MBh. XII, 6527:

vedān adhītya brahmacaryeṇa putra
putrān icchet pāvanārthaṃ pitṝṇāṃ
35 agnīn ādhāya vidhivacceṣṭayajño
vanaṃ praviśyātha munir bubhūṣet.

So lautet die Antwort des Vaters auf die erste einleitende Frage des Sohnes. Ein Zusammenhang mit Jāt. 509, G. 4 *adhicca vede pariyesa vittaṃ* usw. und Utt. XIV, 9 *ahijja vee parivissa vippe* usw. 40 ist natürlich nicht zu leugnen; eine gemeinsame Vorlage ist ganz deutlich. Da aber sowohl die Gāthā wie der Utt.-Vers auf einen Anfang *adhītya vedān* weisen, so ist klar, daß der v. 9933, der *adhītya vedān* usw. lautet, den ursprünglichen Text bewahrt hat.

Auf die Antwort des Vaters folgt der Einwand des Sohnes in den vv. 6528—6530[1]) (6529 ist eine Frage des Vaters):

putra uvāca: evam abhyāhate loke samantāt parivārite
amoghāsu patantīṣu kiṃ dhīra iva bhāṣase?
pitovāca: katham abhyāhato lokaḥ kena vā parivāritaḥ 5
amoghāḥ kāḥ patantīha kiṃ nu bhīṣayasīva māṃ?
putra uvāca: mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ
ahorātrāḥ patanty ete nanu kasmān na budhyase?

Diese Verse, zu denen sich im Hatthipālajātaka keine Entsprechung findet, sind mit Utt. XIV, 21—23 fast Wort für Wort identisch. Dort 10 heißt es nämlich folgendermaßen:

putrau: abbhāhayaṃmi logaṃmi savvao parivārie
amohāhiṃ paḍantīhiṃ gihaṃsi na raiṃ labhe.
pitā: keṇa abbhāhao logo keṇa vā parivārio
kā vā amohā vuttā? jāyā cintāvaro hume. 15
putrau: maccuṇā 'bbhāhao logo jarāe parivārio
amohā rayaṇī vuttā evaṃ tāyā vijāṇaha.

Mit der letzten Vershälfte zeigt sich auch eine kleine Ähnlichkeit in MBh. XII, 6531a:

amoghā rātrayaś cāpi nityaṃ āyānti yānti ca. 20

Es wäre möglich, daß dasselbe Vorbild dem Verfasser von MBh. XII, 6533b

gādhodake matsya iva sukhaṃ vindeta kas tadā

und von Utt. 35a

chindattu jālaṃ abalaṃ va rohiyā 25
macchā

vorgeschwebt hat[2]). Jedoch gebe ich gern zu, daß die Ähnlichkeit nur eine zufällige ist.

Der Vers 6537b (= 9941b):

ko hi jānāti kasyādya mṛtyukālo bhaviṣyati 30

hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Inhalt in Jāt. 809, G. 7 *yass' assa sakkhī maraṇena rāja* usw. und Utt. 27 *jass' atthi maccuṇā sakkhaṃ* usw.

Mit v. 6542a (= 9946a):

idaṃ kṛtam idaṃ kāryam idam anyat kṛtākṛtam 35

1) Ebenso in 9934—9936. Nur ist wie Utt. 21 zeigt, hier wieder eine bessere Lesart bewahrt, da dort in 9934 *sarvataḥ parivārite* (= *sabbao parivārie*) statt 6528 *samantāt parivārite* steht. S. hierüber auch Franke, WZKM. XX, 329 ff., der weitere Parallelen zu diesen Strophen beigebracht hat.

2) Näheres steht SN. 62: *sandālayitvāna saṃyojanāni jālaṃ va bhetvā salil'ambucārī aggīva daḍḍhaṃ anivattamāno eko care khaggavisāṇakappo.* Vgl. auch Mhv. I, p. 458, 9.

vergleiche man Utt. 15b:

idaṃ ca me kiccaṃ idaṃ akiccaṃ[1])

und mit 6545a (= 9949b):

mṛtyur jarā ca vyādhiś ca usw.

vergleiche man Jāt. 509, G. 8e:

evaṃ pi vyādhī satataṃ jarā ca.

Schließlich kommt der in dem Mahābhārata-Abschnitt nicht ungewöhnliche Versschluß:

mṛtyur ādāya gacchati

in Jāt. 509, G. 13d:

ādāya maccu vahate kumāriṃ

vor[2]).

Es geht also aus dem oben Ausgeführten hervor, daß der Mahābhārataabschnitt im großen und ganzen mehr mit dem Uttarajjhayaṇakapitel als mit den Jātakaversen übereinstimmt. Wir können, meine ich, für den epischen und den Jainatext ganz sicher eine größere gemeinsame Vorlage annehmen. Was nun zuerst die beiden Mahābhārata-Versionen betrifft, so geht aus zwei Lesarten[3]), die in dem späteren Abschnitt mit Uttarajjhayaṇa übereinstimmen, deutlich hervor, daß das Stück 9928 ff. die ältere und bessere Textrezension darstellt. Daraus ist dann später das Stück 6523 ff. abgeleitet worden. Wir können aber, glaube ich, noch weitere Schlußfolgerungen ziehen. In 9935 (= 6529) steht, wie oben angeführt, folgendermaßen:

kathaṃ abhyāhato lokaḥ kena vā parivāritaḥ

und die Antwort lautet in 9936 (= 6530):

mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ.

Es ist ja nicht zu leugnen, daß *katham* hier wenig am Platz ist — man erwartet unwillkürlich *kena*. In Utt. XIV, 22 u. 23 heißt es ja auch:

keṇa abbhāhao logo keṇa vā parivārio[4])

---

1) Dieser Vers auch in Dhp. Dutr. de Rh. Cro 35, vgl. Lüders. GGA 1899, p. 405.

2) Der Vers 6534 (= 9939): *anavāpteṣu kāmeṣu mṛtyur abhyeti mānavam | puṣpāṇīva vicinvantaṃ anyatra gatamānasaṃ* stimmt zu Dhp. 47: *pupphān' eva pacinantaṃ vyāsattamanasaṃ naraṃ | suttaṃ gāmaṃ mahogho va maccu ādāya gacchati* (vgl. damit teils das oben angeführte *mṛtyur ādāya gacchati*, teils 9945: *suptaṃ vyāghraṃ mahāugho vā mṛtyur ādāya gacchati*, wo *vyāghram* wohl nicht gerade paßt — es erklärt sich vielleicht aus Vermischung mit *vyāghra* in 6540 *suptaṃ vyāghro mṛgam iva m. ā. g.*) und Dhp. 48: *pupphān' eva pacinantaṃ vyāsattamanasaṃ naraṃ | atittaṃ yeva kāmesu antako kurute vasaṃ* (vgl. 6542b *kṛtānto kurute vaśe*).

3) *adhītya vedān* in v. 9933 und *sarvataḥ* in v. 9934.

4) Jāt. 538 G. 103 steht auch: *kena-m-abbhāhato loko kena ca parivārito* (s. Franke a. a. O.).

und

maccuṇā 'bhhāhao logo jarāe parivārio.

In der Quelle der beiden Texte — wahrscheinlich einer volkstümlichen Spruchsammlung — stand also sicher **kena abhyāhato;* dies kann ja aber nicht in einen Sanskritśloka eingefügt werden, in einen Bhāṣāvers geht es aber ganz gut. Daraus ist m. E. der Schluß nicht allzu kühn, daß die gemeinsame Quelle [1]) dieses Teils des „*pitāputrasaṃvāda*“ [2]) in einem Volksdialekt abgefaßt war.

Weiter ist es aber auffallend, daß in MBh. und Utt. gerade ein Stück ganz wörtlich übereinstimmt, das sich in dem Hatthipālajātaka nicht findet. Überhaupt gibt es ja zwischen dem epischen Stück und den Pāligāthā's kaum wörtliche Übereinstimmungen — der Ausdruck: *mṛtyur ādāya gacchati* resp. *ādāya maccu vahate* usw. gehört ja, wie Dhp. 47 zeigt, zu den loci communes des Pālikanons. Es stellt sich also als wahrscheinliches Resultat heraus, daß das Uttarajjhayaṇakapitel in die zur Brahmadattasage gehörige Esukārigeschichte teilweise Sprüche eingefügt hat, die anderswoher geholt wurden. Denn als der ursprüngliche Bestandteil der Sage sind wohl nur die Verse zu betrachten, die dem Jātaka- und dem Uttarajjhayaṇastück gemeinsam sind. Es sind dies folgende [3]):

Hatthipālajataka	*Uttarajjhayaṇa XIV.*
) adhicca vede pariyesa vittaṃ	9.[4]) ahijja vee parivissa vippe
putte gehe tāta paṭiṭṭhapetvā	putte paḍiṭṭhappa gihaṃsi jāyā
gandhe rase paccanubhutva sabbaṃ	bhoccāṇa bhoe saha itthiyābiṃ
araññaṃ sādhu, muni so pasattho.	āraṇṇayā hoha muṇī pasatthā.
vedā na saccā na ca vittalābho	12. veyā ahīyā na bhavanti tāṇaṃ
na puttalābhena jaraṃ vihanti	bhuttā diyā ninti tamaṃ tameṇaṃ
gandhe rase muccanaṃ āhu santo	jāyā ya puttā na bhavanti tāṇaṃ
sakammanā hoti phalūpapatti.	ko ṇāma te aṇumannejja eyaṃ.
yass'assa sakkhī maraṇena rāja	27. jass'atthi maccuṇā sakkhaṃ
jarāya mettī naraviriyaseṭṭha	jassa v'atthi palāyaṇaṃ
yo cāpi jaññā [na] marissaṃ kadāci	jo jāṇai „na marissāmi“
passeyya taṃ vassasataṃ arogaṃ.	so hu kaṃkhe „sue siyā“.
ayaṃ pure luddaṃ akāsi kammaṃ	20. jahā vayaṃ dhammaṃ ayāṇamāṇā
sv-āyaṃ gahīto na hi mokkh' ito me	pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā
orundhiyā naṃ parirakkhissāmi	orubbhamāṇā parirakkhiyantā
māyaṃ puna luddaṃ akāsi kammaṃ.	taṃ neva bhujjo vi samāyarāmo.

1) Ich sage „die gemeinsame Quelle“, weil ich kaum glaube, daß der Verfasser dieses epischen Stückes direkt eine jainistische Quelle benutzt hat. Über die Entstehung der Jainawerke vgl. übrigens Jacobi in SBE. XLV p. XL.

2) Damit bezeichne ich hier der Kürze wegen sowohl den MBh.- wie den Utt.-Abschnitt.

3) Ich versuche hier auch in Kürze eine Rekonstruktion des alten Itihāsa.

4) Zu diesem Vers stimmt wie gesagt MBh. XII, 6527 = 9933.

15. sākhāhi rukkho labhate samaññaṃ
pahīnasākhaṃ pana khānuṃ āhu
pahīnaputtassa mam' ajja hoti
Vāseṭṭhi bhikkhācariyāya kālo.

16. aghasmi koñcā vā yathā himaccaye
tantāni jālāni padāliya haṃsā
gacchanti puttā ca patī ca mayhaṃ
sāhaṃ kathaṃ nānuvaje pajānaṃ.

17. ete bhutvā vamitvā ca
pakkamanti vihaṅgamā
ye ca bhutvā na vamiṃsu
te me hatthatthaṃ āgatā.

18. avamī brāhmaṇo kāme
te tvaṃ paccāvamissasi
vantādo puriso rāja
na so hoi pasaṃsio.

20. idaṃ vatvāna mahārājā
Esukāri disampati
raṭṭhaṃ hitvāna pabbajji
nāgo chetvā va bandhanaṃ.

29. pahīnaputtassa hu n'atthi vāso
Vāsiṭṭhi bhikkhāyariyāe kālo
sāhāhi rukkho lahaī samāhiṃ
chinnāhi sāhāhi taṃ eva khāṇuṃ

36. nahe va kuncā samaikkamantā
tayāṇi jālāṇi dalittu haṃsā
palinti puttā ca paī ca majjhaṃ
te' haṃ kahaṃ nāṇugamissaṃ ek

44. bhoge bhoccā vamittā ya
lahubhūya vihāriṇo
āmoyamāṇā gacchanti
diyā kāmakamā iva.

45a. ime ya baddhā phandanti
mama hatthajjaṃ āgayā.

38. vantāsi puriso rāyaṃ
na so hoi pasaṃsio
māhaṇeṇa pariccattaṃ
dhaṇaṃ ādāuṃ icchasi.

48. nāgo vva bandhaṇaṃ chittā
appaṇo vasahiṃ vae
eyaṃ pacchaṃ mahārāyaṃ
Usuyāri tti me suyaṃ.

Die ursprüngliche Itihāsa.

Des Purohita Bhṛgu[1]) (bei König Usuyāra — Esukāri in Usuyārapura — Bārāṇasī) Söhne wollen Einsiedler werden. Sie befragen ihren Vater über das Leben, das sie führen sollen; er antwortet ihnen: „Studiert die Veda's" usw. (Jāt. G. 4, Utt. v. 9). Die Söhne aber weisen ihn mit ihren Aussagen (Jāt. G. 5, 6, 10, Utt. v. 12, 27, 20) zurück und ziehen fort. Der Purohita gibt in dem v. *sākhāhi rukkho* usw. (Jāt. G. 15, Utt. v. 29) seiner Gattin Yasā (Utt. v. 3) aus dem Gotra des Vasiṣṭha (Jāt. G. 15, Utt. v. 29) von seinem Entschluß, den Söhnen zu folgen, Bescheid; die Gattin spricht den v. *aghasmi koñcā* etc. (Jāt. G. 16, Utt. v. 36) und zieht auch fort. Der König will sich den Besitz des Purohita aneignen; die Königin Pañcāli (Jāt. G. 19d) belehrt ihn durch das Bild von den Geiern[2]) und durch die vv. *ete bhutvā* und *avamī brāhmaṇo* (Jat. G. 17—18, Utt. 44, 45a u. 38). Sie ermuntert ihn, Einsiedler zu werden (Utt. v. 48, in Jāt. G. 20 als Itihāsavers). Beide ziehen dann auch in die Hauslosigkeit fort (Utt. v. 51 ff.).

So lautete, glaube ich, in größter Kürze die ursprüngliche Erzählung, aus der die beiden Texte geschöpft haben. Die Erzählung

1) Komm. zu Utt. XIV.
2) *giddhovama* Utt. v. 47.

in Utt. ist, wie ich glaube, in der Vorgeschichte ursprünglicher — die lange Erzählung des Jātaka von der Geburt der Söhne wird durch keine Gāthā's gestützt — ebenso darin, daß sie die beiden Söhne von selbst zum Vater gehen und ihm ihre Absicht kundgehen läßt. Denn die weitläufige Jātakaerzählung von den Proben der vier Söhne sowie deren einander so ähnliche Namen sehen kaum ursprünglich aus. Auch den Monolog der Königin im Jātaka GG. 21—26 betrachte ich als spätere Einschiebung. Dagegen hat der jainistische Text in den Gesprächen zwischen den ursprünglichen Gāthā's viel mehr aus anderen Quellen eingeschaltet als der Pālitext und auch an einigen Stellen die ältere Ordnung der gemeinsamen Verse geändert.

Äthiopische Etymologien[1].

Von

Franz Praetorius.

10. አመ, Präposition und Konjunktion der Zeit, findet sich in demselben Sinne und derselben Anwendung bisweilen im Soqoṭri, z. B. *wa-ʿám ṭey yōm* Müller's 2. Bd., S. 114, 26; 142, 16 und eines Tages; *wa-ʿám ṭey ʿéneh* Bd. 2, S. 140, 23 und eines Jahres; *wa-ʿám ig̑ódiḥem* S. 118, 7 und als er zurückkehrte. So sehr aber auch Laut- und Sinngleichheit dafür sprechen, daß wir in beiden Sprachen dasselbe Wort vor uns haben, so hilft diese Erkenntnis doch nicht zur Erschließung der Etymologie. Im Gegenteil kann durch die für das Soqoṭri angegebene Form *ʿam* Zweifel entstehen, ob im Äthiopischen nicht ein ursprüngliches ዐመ anzusetzen ist.

Aus diesem Zweifel helfen die von Rhodokanakis herausgegebenen Texte im Dialekte von Ḏofâr (8. Bd. der Südarab. Expedition). Wir treffen dort das entsprechende Wort in größter Häufigkeit an, und zwar in der Form *yam*, seltener *yem*, ganz selten *em*. Z. B. *yam yôm* S. 5, 24 eines Tages, *ū-yám fi-lléyl* S. 10, 11 und in der Nacht; *yám yiǵûn* S. 1, 9 wann sie kamen, *yam hum fi-ṭṭarîg* S. 38, 1 als sie auf dem Wege waren; *yém šêfhā* S. 23, 24 als er sie sah; *em-ǵâbet* S. 14, 18 neben *yam ǵâbet*. Dieses *yam* weist auf ursprüngliches *yōm*, dessen enttonte und partikelhaft gewordene Form *yam*, *yem* ist.

Selten kommt das Wörtchen im Mehri vor, etwas häufiger im Šḥauri; vgl. Müller's 3. Bd., S. 4, 10 *am* (mehri), *en* (šḥ.), S. 6, 19; 10, 2 *yem* (šḥ.).

Aus § 169 meines Buches „Zur Grammatik der Gallasprache“ ist ersichtlich, wie früh und wie tief nach Ostafrika hinein das

1) Fortsetzung zu Bd. 61, S. 615 ff.

semitische *yōm* als Partikel gedrungen ist. Vgl. Beitr. As. Sem. Spr.. 2. Bd., S. 339. Wir erkennen das Wort nun auch im äthiop. ዐመ, das sich zu ዮም heut verhält, wie *ʿam* bezw. *yam* zu *yōm* Tag im Soqoṭri bezw. Ḏofārdialekt. Daß ዐመ aber nicht etwa ein später Bestandteil im Äthiopischen ist, dafür spricht namentlich die charakteristische Endung *ă* des Status constructus, in zweiter Linie auch das mit diesem *ă* wechselnde *ē*

Ob auch das bisher = إِمَّا gesetzte äthiop. እመ wenn hier anzureihen ist?

11. ዉኅጠ, ወንጠ verschlingen, amhar. ዋጠ, stelle ich zu dem gleichbedeutenden arab. غوط, an das auch schon Dillmann gedacht hat. Auf welchem Wege diese Wurzel, die ursprünglich med. *w* ist, im Äthiopischen prim. *w* geworden ist, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen; nur vermuten kann man, daß ein Nomen wie ሙኍዋ für ምኅዋዋ (wie ሙሖር für und neben ምሕዋር) zu dieser Umbildung der Wurzel den Anstoß gegeben. Daß wirklich ein Nomen mit vorgesetztem *m* vorhanden gewesen und zu Denominierung einer neuen Wurzel Anlaß gegeben hat, ersieht man aus dem ḥadramautischen امتغط se laisser avaler, pouvoir être avalé; s. Landberg, Ḥaḍramoût S. 717 und die daselbst zitierte Stelle. — Aber es sind ja auch noch andere Möglichkeiten denkbar, und der Wechsel von Wurzeln med. *w* und prim. *w* ist ja überhaupt nicht ganz selten[1]).

12. In ሰረረ aufspringen, anspringen; fliegen erkenne ich das wohlbekannte فرّ, dessen gemeinarabische Bedeutung „fliehen" nunmehr wie eine Spezialisierung aus jenen Bedeutungen erscheint.

Wir finden فرّ in genau denselben Bedeutungen „springen, fliegen", aber nicht in der Bedeutung „fliehen" im Mehri und Soqoṭri wieder; s. Jahn's Texte und Wörterbuch S. 177a; ferner Müller's 2. Bd. S. 1, 5; 59, 8; 65, 8; 3. Bd. S. 13, 13; 14, 1.

1) Merkwürdigerweise wird im Ḏofārdialekt مغط gebraucht, wenn die Schlange den Hals vorstreckt, um ihre Beute zu verschlingen; s. Rhodokanakis' Texte S. 8, 36; 9, 1. Bald hätte mich dieser Gebrauch verleitet, ዉኅጠ mit dem gemeinarabischen مغط „vorstrecken, lang machen" zusammenzustellen.

Ebenso im Ḍofārdialekt; s. Rhodokanakis' Texte, S. 3, 19; 14, 12; 24, 21; 36, 31; 37, 3; 75, 20. Auch *frāfir* Flügel; Rhodokanakis S. 36, 18. 19; *nifrer*: Müller, 3. Bd., S. 14, 9.

In Rhodokanakis' Ḍofārtexten findet man den Übergang von *f* in *ṯ* in großer Fülle, so daß ich darauf verzichte, hier Beispiele zu bringen (vgl. Vollers, Volkssprache S. 9 f., ZA., Bd. 22, 225 f.). Wenn ich gerade bei فرّ diesen Wandel in *ثرّ nicht gelesen habe, so mag das Zufall sein, oder individuelle oder lokale Eigentümlichkeit. Aus *ثرّ ist äthiop. ሰረረ hervorgegangen. Vgl. BASSpr., 1. Bd., S. 43, Nr. 41.

13. ሐሠመ häßlich sein, mißfallen wird von Barth, Etym. Studien S. 54 mit حشم „einen mit Worten kränken, beschämt und bestürzt machen" zusammengestellt. Barth's weiteren Vergleich mit hebr. חמס lehnt Fraenkel, BASSpr., Bd. 3, S. 82 ab, während er ሐሠመ = حشم zu billigen scheint. „Das hebräische Wort scheint aber doch wesentlich den Begriff der Gewalt auszudrücken, den die angezogenen südsemitischen Wörter nicht kennen". Das ist richtig; und die von Barth für አሐሠመ und ሐሡም angesetzten Bedeutungen „Gewalt antun, Böses zufügen" bezw. „bösartig, ungerecht" erscheinen allerdings etwas ausgesucht.

Ich bezweifle aber auch, daß ሐሠመ = حشم ist. In letzterer Wurzel liegt die Bedeutung „schämen, scheuen, sich erregen" deutlich zutage (z. B. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte S. 50, 21). Im arabischen Süden ist die Wurzel in der Bedeutung „achten, Ehrfurcht haben" weit verbreitet; s. Moritz, Sammlung arabischer Ṣchriftstücke aus Zanzibar und Oman S. 21; Müller's Šḫauri-Texte S. 2 pass., استحشم Rhodokanakis' Ḍofārtexte S. 30, 31; 31, 29 „sich jemandes annehmen". Möglich daß tigriña ሐሰመ „Zurückhaltung im Gehen, im Empfangen" (de Vito, Vocabolario S. 10) zu حشم gehört. Äthiop. ሐሠመ aber stelle ich zu غشم. Schon im Schriftarabischen setzt bei غشم, namentlich in gewissen Ableitungen, die Bedeutung des „tölpelhaften, ungeschickten, linkischen" ein, die in dem häufigen غَشيم dann herrschend geworden ist; s. Dozy, Suppl., Rhodokanakis' Ḍofārtexte S. 11, 11. Ich glaube, dieser Bedeutung steht ሐሡም häßlich, ungestalten, schlecht, ሐሠም Häßlichkeit,

Schlechtigkeit ganz nahe. Und አሕሠመ schlecht handeln, schlecht behandeln ist von ሕሡም, ሕሠም wohl erst denominiert, dem arab. غشم nicht unmittelbar gleichzusetzen. Die Wurzel dürfte also ursprünglich mit *ḫ* als ኀሠመ anzusetzen sein.

14. ሐመገ trüben, verfinstern (Dillmann, col. 80) dürfte gleichfalls ursprünglich ኀ als Anlaut haben, denn es entspricht ohne Zweifel arab. خَمِجَ. Diese dem Schriftarabischen freilich nicht sehr geläufige und bei Freytag in einigermaßen abweichenden Bedeutungen angeführte Wurzel wird von Landberg, Ḥaḍramoût S. 477, 566 für weite Strecken Südarabiens in genau der gleichen Bedeutung „trüben" angeführt, die das äthiopische Wort zeigt.

15. መጠን gemäß. Landberg, Ḥaḍramoût S. 269 bringt طَين ماروح السوق (bleibe hier) während ich nach dem Markt gehe, was äthiopisch lauten könnte: መጠነ (አምጣነ)፡ አሐውር; weiter S. 88 على طِين الطّعام nach Maßgabe (der Menge) des Getreides, was äthiopisch ebenfalls durch (በ, ከመ:) መጠነ፡ እክል wiedergegeben werden könnte. Ebenso Daṯînah S. 86 Anm. 4 *tôḫoḏ emfĕrâʿah ṭeyneha min emmâʾ* der Kanal nimmt die für ihn angemessene Menge Wassers auf, = äthiop. መጠና; S. 51 *ʿala ṭeyn emmîfä* gemäß der Form des Backofens, = äthiop. (በ)መጠነ፡ ማኅበዘ; S. 57 *niṭâyin el-mâʾ ʿala ṭeyn el-binn* wir bemessen das Wasser nach den Kaffeebohnen = ንመጥን፡ ማየ፡ መጠነ፡ ቡን. Ḥaḍramoût S. 269 wird على طَين = على قدر gesetzt, und S. 360 ist neben على طَين noch على طينة in gleichem Sinne angeführt, und beide Ausdrücke werden ebenda ins Altertum zurückverfolgt[1]).

Das seiner Etymologie nach bisher dunkle äthiop. መጠን dürfte an dieses in ganz Südarabien (Ḥaḍramoût S. 649) verbreitete طَين anzuknüpfen sein. Es bieten sich zunächst zwei Möglich-

1) Ob auch *ṭanû* so im Šhauri hierher gehört, lasse ich unentschieden (z. B. Müller's 3. Bd. S. 9, 10; 122, 17).

keiten der Anknüpfung: aus ما طَيَّن, oder aus einem einheitlichen Nomen *maṭān* oder ähnlich. Vielleicht spricht die Tigrēform መጠን für letztere Möglichkeit; vgl. Reinisch, Bilinwörterbuch S. 278, WZKM. Bd. 4, S. 298.

16. ሠርሐ hedeutet sich abmühen, müde, kraftlos sein, ሥራሕ Arbeit, Mühe, Ermüdung. Im Tigriña (de Vito, Vocabolario S. 41) sowohl, wie im Amharischen (Guidi, Vocabolario S. 154) tritt an dieser Bedeutung die Seite der Müdigkeit, Beschwerde zurück, die Seite der Arbeit dagegen hervor: ሠርሐ bezw. ሠራ bedeutet hier arbeiten, herstellen, fahrizieren. Ich halte die im Äthiopischen ausgeprägte Bedeutung für die ursprünglichere —, wenn ich die bisher etymologisch ganz unklare Wurzel richtig mit رزح zusammenstelle. Die Wurzel hedeutet im Arabischen vor Müdigkeit hinfallen, erschöpft sein, رزحت حاله sein Zustand war schwach, elend; „se dit d'un malade qui est encore trop faible pour se lever, ou de celui qui s'est heaucoup fatigué en marchant" Dozy, Supplément. Im Soqoṭri ist die Wurzel häufigen Gehrauchs; s. Müller's 2. Bd. S. 63, 4 „(ich kann nicht weiter gehen) *rázaḥk*" ich bin müde; S. 133, 6; 158, 16; 250, 7. 9; 3. Bd. S. 14, 6.

Vielleicht ist das äthiopische Verbum erst von ሥራሕ = رَزاح denominiert. Wenigstens scheint die Lautumstellung hier am leichtesten begreiflich. Und der Wandel von *z* in den entsprechenden tonlosen Lant hat auch wohl keine unüherwindlichen Bedenken. Ist es dabei vielleicht von Bedeutung, daß in Müller's Bd. 1, S. 169 *irézeḥ* er ermüdet durch ارزحه wiedergegehen wird, also *z* durch س (ሠ)?

17. መቀለዩ, መቀልዩ Waschbecken, Wasserschüssel gehört, wie schon Dillmann gesehen, mit arab. قلد Flüssigkeit in ein Gefäß tun zusammen; vgl. Fraenkel, Fremdwörter S. 16 Anm. Vgl. noch መቀላይ : መሶብ bei Bezold, Kebra Nagast S. XXVb. Es macht den Eindruck, als sei قلد erst denominiert von መቀለዩ. — Außer stande, eine sichere Etymologie von መቀለዩ zu bieten, kann ich hier nur hemerken, daß das auf arabischem Boden bisher vermißte Wort

jetzt im Ḍofârdialekt nachgewiesen ist; s. Rhodokanakis' Texte S. 25, 30 pl. *mgālid* = መቅሊድ.

18. Es scheint ein (mindestens) zweifaches ደለወ angenommen werden zu müssen. Zunächst das alte ደለወ = دلا, دلو, das sich aber nicht zum Schöpfeimer, sondern zur Wageschale in Beziehung gesetzt hat. Diese Besonderheit dürfte schon auf voräthiopischer Grundlage beruhen, wenigstens findet man auch im Soqoṭri (Müller, Bd. 1, S. 150, 13) *déles* oder *dilúwis* e r w o g e s; und 𐩣𐩻𐩤𐩡𐩩 der ḥaḍramautischen Inschrift Osi. 29 hat man schon längst mit äthiopischem መድሎት G e w i c h t zusammengestellt. — Aus dem Begriff des richtig abgewogenen (ድሉው) mag vielleicht der des angemessenen, geziemenden sich denominativ entwickelt haben, der so oft in ይደሉ, አድለወ, ተድላ u. a. vorliegt und der sich dann noch nach verschiedener Richtung hin weiter entwickelt hat.

Besonders zu stellen ist aber ተደለ̄ወ s i c h z u e t w a s r ü s t e n, v o r b e r e i t e t, i n A n g r i f f g e n o m m e n w e r d e n, አስተደለ̄ወ und አስተደለወ act. (ድሉ̄ው, ተድላ). Dies ist offenbar identisch mit dem von Landberg, Ḥaḍramoût S. 497, 575 auch in der Nebenform دنّ gebrachten دلّى b e g i n n e n. Beide Bedeutungen berühren sich dicht und gehen in einander über. Auch Daṯînah S. 85, 16; 86, 10. 14, z. B. *dallèyt ìbki* i c h b e g a n n z u w e i n e n. Das Äthiopische spricht also dafür, daß دلّى, nicht دنّ die wahre Form ist (vgl. Landberg a. a. O.). Ist دلّى, ተደለወ an دلّ z e i g e n anzuknüpfen?

Zum samaritanischen Josua.

Eine Erklärung.

Von **Dr. A. S. Yahuda.**

Im letzten Hefte der ZDMG. p. 533 ff. hat es Herr Dr. Gaster als notwendig erachtet, die Frage nach der Echtheit des von ihm „entdeckten" und in dieser Zeitschrift „zum ersten Male herausgegebenen" samaritanischen Josuabuches von neuem aufzunehmen 5 und in eingehender Weise zu erörtern. Hierbei hat er in erster Linie meine in den Sitzungsberichten der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. XXXIX, 887—914 erschienene Abhandlung „Ueber die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches" einer ganz besonders scharfen Kritik unterworfen. Obwohl sich meine Abhandlung von 10 Anfang bis zuletzt durchaus in den Grenzen der strengen Sachlichkeit hält, die in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen ein Gebot der Loyalität ist, hat es Dr. Gaster für richtig gehalten, mich in einem sehr gereizten Tone anzugreifen.

Ich müßte ein sehr geringes Maß von Urteilsfähigkeit bei den 15 Lesern dieser Zeitschrift voraussetzen, wollte ich es unternehmen, die von Dr. Gaster gegen meine Abhandlung aufgeführten philologischen und literarhistorischen Argumente ernstlich zu widerlegen. Muß man sich schon darüber wundern, daß Dr. Gaster selbst nach dem Bekanntwerden des noch heute lebenden Verfassers des samari- 20 tanischen Josua den zweiten Teil seiner Arbeit mit der sehr mangelhaften und an sich nach der Übertragung des viel umfangreicheren Liber Josuae durch Juynboll vollkommen überflüssigen Übersetzung nicht zurückgezogen hat, so ist es erst recht erstaunlich, daß er sogar die Echtheit und das zweitausendjährige Alter 25 dieses Werkes noch immer durchaus beweisen will. Die Frage ist für die wissenschaftliche Welt schon längst entschieden und dürfte für einen anderen als Herrn Dr. Gaster kaum von Interesse sein. Ich erachte es aber nicht als meine Aufgabe auch Herrn Dr. Gaster von der Wertlosigkeit seiner Entdeckung oder besser „Wieder- 30 entdeckung" zu überzeugen. Eins wäre allerdings im Interesse der wissenschaftlichen Wahrheit geboten, nämlich die von Herrn Dr. Gaster gegen mich **und auch sonst** aufgestellten, den Tatsachen widersprechenden Behauptungen gebührend zurückzuweisen. Man wird es aber begreiflich finden, wenn ich auch hierauf verzichte. 35 Es scheint mir nur verwunderlich, daß Dr. Gaster's Nachtrag überhaupt in dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangen konnte[1]).

1) [Nach literarischem Brauche stand Herrn Dr. Gaster das Recht zu, seine in der ZDMG. veröffentlichte These ebenda noch einmal zu verteidigen. **Die Redaktion.**]

Anzeigen.

Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Von *C. F. Lehmann-Haupt. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem.* (= *Abhandl. der Kgl. Ges d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. N. F. Bd. IX, Nr. 3.*) Berlin 1907. 184 S. in 4°, 92 Abbild., 14 Taf. 20 Mk.

Die vom Mai 1898 bis gegen Ende 1899 von Lehmann-Haupt und W. Belck mit staatlicher und privater Unterstützung ausgeführte Bereisung Armeniens und Nordmesopotamiens stand in erster Linie im Dienste der Epigraphik und Archäologie. Beide Forscher beabsichtigten, die Geschichte und Kultur des präarmenischen Reiches oder Urarṭu's (bibl. 'Araraṭ), wie es die assyrischen Keilinschriften nennen, an der Hand einheimischer Inschriften, baulicher Überreste und sonstiger Fundobjekte aufzuhellen, eine Aufgabe, die nur durch Ausgrabungen an Ort und Stelle entsprechend gelöst werden konnte.

Diese deutsche armenische Expedition sah ihre Bemühungen von den schönsten Erfolgen gekrönt. Die wertvollste Frucht der Reise bildet ohne Zweifel die über alles Erwarten reichhaltige Ausbeute an präarmenischen Keilinschriften, die zur einen Hälfte in völlig neuem Materiale besteht, zur andern in genauen Neukollationen der bisher bekannten Texte.

Über die gesamten wissenschaftlichen Ergebnisse dieser Expedition lagen bisher nur zahlreiche, sich gegenseitig ergänzende, während der Reise abgefaßte Vorberichte und vorläufige, zusammenfassende Rückblicke vor, die bei ihrem provisorischen Charakter zu einer vollen Würdigung und Verwertung des Gewonnenen nicht genügten und deren Benutzung überdies die Zerstreuung in eine ganze Reihe von Publikationsorganen einigen Abbruch tut[1]). Es

1) Die bis inkl. 1900 an verschiedenen Orten erschienenen Berichte zählt Lehmann im Jahresber. f. Geschichtswiss. für 1901 I, 16 auf. Über die ganze Reise orientiert am besten Lehmann's Abhandlung in WZKM. XIV, 1—46; die inschriftliche Ausbeute wird von Belck und Lehmann in den Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1900, No. XXIX (S. 619—33) verzeichnet.

ist daher sehr zu begrüßen, daß nun das eine der beiden Expeditionsmitglieder, Prof. Lehmann-Haupt, mit den hier angezeigten „Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens“ die Publikation der wissenschaftlichen Resultate beginnt. Der erschienene Quartband behandelt in drei Teilen folgende drei größere Gruppen von Materialien für die Geschichte und Kultur der durchforschten Gebiete:

1. Die Stein-, Fels- und Bauziegelinschriften in babylonisch-assyrischer Sprache nebst den Skulpturen der babylonisch-assyrischen Periode.

2. Materialien zur Kunde der chaldischen Kultur und der Herkunft der Chalder (vgl. zu dieser Benennung unten S. 763), vornehmlich aus den Ausgrabungsfunden von Toprakkalāh bei Van.

3. Arabische Inschriften, bearbeitet von Dr. Max van Berchem.

Teil I (S. 1—64):

Im 1. Teile bespricht L. die neugefundenen bezw. zum Teil neu untersuchten assyrischen Texte und Skulpturen. In vortrefflicher photographischer Reproduktion sind die einzelnen Objekte, zumeist Inschriften, wiedergegeben; drei der letzteren[1]) werden in Autographie mitgeteilt. Von den Neufunden der Expedition ist ein Teil inzwischen in den Besitz des Berliner Vorderasiatischen Museums übergegangen, dessen Verwaltung die Publikation der betreffenden Inschriften vorbehalten blieb[2]).

An altbabylonischen Inschriften erhalten wir zwei neue Texte, eine Weihinschrift des Königs Dungi von Ur und ein in semitischer Sprache abgefaßtes Fragment, das vielleicht von einem der letzten Herrscher der Ur-Dynastie herrührt. Mit Unrecht hält L. (S. 6—7) noch immer an seiner Ansetzung von drei Dynastien von Ur und zweier verschiedener Herrscher, Namens Dungi, fest. Scheil, Winckler und Thureau-Dangin haben den überzeugenden Nachweis dafür erbracht, daß in der altbabylonischen Geschichte, soweit dieselbe bis jetzt urkundlich ins klare gestellt ist, nur mit der Existenz eines einzigen Dungi gerechnet werden kann[3]), eine Auffassung, welche durch die Angaben der kürzlich von King veröffentlichten babylonischen Chronik Br. M. No. 26472[4]) und die von Hilprecht in Babyl. Exped. vol. XX, part I mitgeteilte Liste der Könige von Ur und Nisin[5]) vollauf bestätigt wird.

1) Weihinschr. Dungi's und die beiden Tigristunnel-Inschr. No. II und IV (s. Taf. III und IV).

2) Diese Texte sind jetzt von Ungnad in den ziemlich gleichzeitig mit Lehmann's Buche erschienenen Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin, Heft 1, Leipzig 1907 ediert (Abk.: VASD.).

3) Vgl. auch E. Huber in „Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin“ (Leipzig 1907), S. 5.

4) Studies in Eastern History, vol. III (London 1907), 1 ff.

5) Vgl. Ungnad in dieser Zeitschrift, Bd. 61, 714 ff.

Im Anschlusse an die beiden altbabylonischen Texte reproduziert und beschreibt L. (S. 8—12) einen sehr merkwürdigen, ungewöhnlich großen Siegelzylinder, der im Jahre 1888 in Gök-tepe, südlich vom Urmiasee, gefunden wurde und sich jetzt im Metropolitan-Museum in New-York befindet. Es handelt sich nicht um ein altbabylonisches Kunstwerk, sondern, wie L. offenbar mit Recht annimmt, um die Reproduktion eines solchen [1]). Die Darstellung, welche die Anbetung des solaren babylonischen Nationalheros Gilgameš zum Vorwurfe hat, berührt sich in Stil und Formengebung nahe mit altbabylonischen Motiven. In Einzelheiten weicht sie aber recht erheblich von den bisher auf altbabylonischen Siegelzylindern bekannten, ähnlichen Szenen ab.

Unter den drei neuen altassyrischen Texten (S. 12—16) ist der wichtigste die Inschrift von Yungalu bei Melasgerd, welche Tiglathpileser I zum Andenken an seinen Sieg über die Liga der Naïrifürsten (Prisma-Inschr. col. IV, 43 ff.) errichtete. Beachtung verdienen auch die beiden Ziegellegenden des älteren Königs Tukulti-Ninib I, da von diesem bis vor kurzem nur sehr spärliches inschriftliches Material bekannt war [2]).

Das Gros der von L. edierten und besprochenen Inschriften gehört in die „assyrische mittlere Zeit“ (S. 19—47), unter der L. die Periode von Aššurnaṣirpal III bis Salmanassar III, also von 885—755 v. Chr., versteht.

An der Quelle des Dorfes Babil in Mesopotamien (25 km südwestlich von Ǵazīrat-ibn-'Umar) wurden von der Expedition sechs Fragmente assyrischer Königsstelen aufgefunden, die sich mindestens

---

[1) Gegen Freih. v. Bissing's Zweifel an der Echtheit (s. Deutsche Literat. Zeit. 1907, Sp. 3179) vgl. Lehmann in Berlin. Philol. Wochenschr. 1908, Sp. 830.]

2) Vgl. dazu meine Bemerkungen in ZA. XVIII, 160—162. Seitdem haben sich die Urkunden dieses Königs sehr bedeutend vermehrt. L. W. King publizierte in seinen records of the reign of Tukulti-Ninib I (Lond. 1904) die in London befindlichen sogenannten Annalen, genauer die mit historischen Notizen versehene Gründungsurkunde der Stadt Kār-Tukulti-Ninib, außerdem drei Fragmente einer Schaleninschrift, die wahrscheinlich sämtlich von diesem Herrscher herrühren. Auch teilt King, a. a. O. 60, note 1 die schon von mir in ZA. XVIII, 161 erwähnte Inschrift auf Backsteinen aus Kujundschik mit. Einen sehr reichlichen Zuwachs an neuen Tukulti-Ninib-Texten haben dann die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Aššur geliefert; dieselben harren noch der Herausgabe. Nach den Mitteil. der D. O. G. wurden bis 1907 folgende hierhergehörige Inschriften gefunden: Ziegelstempel: MDOG No. 20 (Aššur No. 37—38), No. 22, 33. No. 26, 42—43; 63. No. 28, 37. — Steintabletten (Aššur 782, 788, 790, 806): a. a. O. No. 21, 23; No. 22, 36. — Bruchstücke von Alabastertafeln: No. 21, 29; No. 32, 16. — 18 zeilige Inschrift auf einem schwarzen Stein (A. 3062): No. 26, 25. — 36 zeilige Bauinschrift: No. 31, 13, sowie eine weitere Bauinschrift: No. 28, 31, außerdem eine für die Topographie und Baugeschichte der Stadt Aššur grundlegende Tonbauurkunde (A. 1337): No. 22, 22 ff.; 75 ff. — Außerdem ist zu erwähnen eine Kiesel-Inschrift (A. 5985): No. 28, 23, deren Inhalt sich, wie es scheint, teilweise, mit dem der Londoner „Annalen“ deckt. — Wahrscheinlich diesem Könige werden auch ein rein historischer Text (A. 4484): No. 26, 60 und eine 1907 entdeckte Tontafel: No. 33, 16 zugeschrieben werden dürfen.

zu zwei Exemplaren zusammenfügen und von denen drei Fragmente zu einer und derselben großen Stele Aššurnaṣirpal's III (885—860) gehören[1]). Die Vorderseite der letzteren zeigt das wohlerhaltene Bild des Assyrerkönigs und trägt eine leider arg verstümmelte Inschrift. Für die historische Wichtigkeit dieses Monuments sprechen auch seine bedeutenden Dimensionen; mit der Gesamthöhe von mindestens drei Metern rangiert es unmittelbar hinter dem prächtigen Monolith Assarhaddon's aus Zenǵirli, der größten aller bisher bekannten assyrischen Königsstelen ($3^1/_6$ m).

Daß von Aššurnaṣirpal auch eine Inschrift auf den Fingern einer Faust (Tatze?) existierte, wußten wir, was L. entgangen ist, schon aus G. Smith, Assyr. Discov. 76[2]); vgl. auch Bezold, Babyl.-assyr. Liter. 72[3]). Die Inschrift selbst war bisher unediert. Nun teilt L. eine solche auf einer Tonfaust mit, die ebenfalls wie das von Smith signalisierte Exemplar aus Nimrud (Kalḫu) stammt. Ein in den Maßen etwas abweichendes Stück mit gleicher Aufschrift besitzt, wie schon L. hervorhebt, auch die Vorderasiatische Sammlung in Berlin (VA. 3128)[4]). Dieser kurze Text ist ebenso, wie die weiter unten (S. 26 ff.) von L. publizierten Backsteine Salmanassar's II von speziellem Interesse für die Bau- und Lokalgeschichte der Stadt Kalḫu. Diese letzteren, die von der Erbauung (*riṣiptu*) des Stufenturmes (*ziḳḳuratu*) von Kalḫu durch Salmanassar II berichten, sind in sieben-, fünf- und vierzeiliger Redaktion abgefaßt. Das von der Expedition in Mōṣul erworbene fünfzeilige Exemplar ist jetzt Eigentum des Königl. Museums in Berlin (VA. 3214) und wurde inzwischen auch in VASD. I, No. 68 veröffentlicht. Ein Duplikat dieses fünfzeiligen Textes befindet sich im Archiv der Franziskaner in Jerusalem[5]).

Das meiste Interesse unter den Salmanassartexten beanspruchen die historisch bedeutsamen vier Inschriften am Ausgange des Tigristunnels (S. 31—44), die nun zum ersten Male in zuverlässiger Edition vorliegen. Ein ganz besonderes Verdienst erwarb sich nämlich die Expedition durch ihre eingehende, mit außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpfte Untersuchung des T i g r i s t u n n e l s bei Egil (nördlich von Diārbekr) und der dort angebrachten assyrischen

---

1) Die Zuweisung der drei andern Bruchstücke (vgl. über sie Lehmann, S. 56) bleibt unsicher.

2) Auch Ungnad erwähnt in VASD. I, S. IX (No. 65) die Notiz bei Smith nicht.

3) Es handelt sich wohl um ein für die Schatzkammer des Tempels bestimmtes Weihgeschenk. An einer andern Stelle spricht Smith, a. a. O. 252, von zwei weiteren in Nimrūd entdeckten „votive-bands“ aus der Zeit Adadnirari's IV. Man vergleiche damit die kleinen von der Expedition aufgefundenen Hände präarmenischer Provenienz, offenbar Votive, die L. auf S. 81 abbildet; [siehe noch Nachtrag].

4) Jetzt ediert in VASD. I, No. 65. Im Berliner Exemplar fehlt am Anfang von Zl. 1 *ē-kal* „Palast“.

5) Herrn Pater Dr. Engelb. Huber verdanke ich eine Abschrift der von ihm im Jahre 1906 kopierten Backsteinlegende.

Königsinschriften. Die landläufige Anschauung ging seit Schrader's Ausführungen[1]) dahin, daß die Quellgrotte des Sebeneh-Sū, wie man den Tigristunnel irrtümlich auf Grund der Angaben früherer Reisender zu nennen pflegte[2]), mit dem Quellort (*rēš ēni*) des Subnat identisch sei, wo den Aššurnaṣirpaltexten zufolge die Stelen Tiglathpileser's I, Tukulti-Ninib's II und Aššurnaṣirpal's aufgestellt waren. Die Folge dieser falschen Identifikation war die, daß man die vier Inschriften der sogenannten Quellgrotte, von deren Existenz man wußte, den erwähnten drei Königen und Salmanassar II zuschrieb. Nun handelt es sich aber, wie die genaue Durchforschung der betreffenden Lokalität durch die beiden Expeditionsmitglieder ergeben hat, gar nicht um eine Quellgrotte, bezw. einen Quellort des Tigris, sondern um einen Tunnel, durch den ein von den Anwohnern Bylkalēn oder Byrkele'n-Sū genannter Bach fließt[2]). Die Unmöglichkeit, diesen Tigristunnel mit der Subnatquelle zu kombinieren, hat L. schon früher in verschiedenen Zeitschriften eingehend und überzeugend dargetan[3]).

Die von der Expedition vorgenommene, genaue Untersuchung der assyrischen Inschriften des Tigristunnel-Ausganges ergab nun das Resultat, daß dieselben, entgegen der bisherigen Annahme, nicht von vier, sondern nur von zwei Assyrerkönigen herrühren, nämlich von Tiglathpileser I und von Salmanassar II. Auch fanden sich statt der vermuteten vier insgesamt fünf Inschriften, von denen vier Salmanassar II angehören; zwei der letzteren waren bisher völlig unbekannt[4]). Sämtliche vier Inschriften des genannten Königs wurden zum Andenken an den im 15. Regierungsjahre gegen die

1) In der Monographie „Die Keilinschriften am Eingange der Quellgrotte des Sebeneh-Su" (Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1885). Auch ich schloß mich seinerzeit in ZA. XIII, 92 ff. Schrader an.

2) Der Name Sebeneh oder Zibbeneh-Sū als Bezeichnung dieses Baches ist, wie Belck in Zeitschr. f. Ethnol. 1899, S. 252 konstatiert, an Ort und Stelle völlig unbekannt. Es existiert allerdings in der Nähe ein Dorf, Namens Zĭbbĕnet. In diesem aber das altassyrische Sub(p)nat erkennen zu wollen, dies muß denn doch als äußerst unsicher charakterisiert werden. Überdies haben wir, wie L. mit Recht aus der Art der inschriftlichen Erwähnung erschließt, die Sub(p)natquelle in anderer Richtung zu suchen, wahrscheinlich entspricht ihr mit L. (s. zuletzt im Jahresber. d. Geschichtswiss. 1901. I, 33) die oben S. 757 erwähnte Quelle bei Babli.

3) Am besten orientiert über den Tigristunnel Lehmann's zusammenfassende Abhandlung in Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1901, S. 226—41. Eine Darstellung des Tigristunnels würden wir auf Schiene J der Palasttore Salmanassar's II von Balawāt besitzen, falls es sich hier tatsächlich um ein Ereignis des 15. Regierungsjahres handeln sollte; vgl. die Beschreibung der Szene durch Billerbeck in BA. VI, No. 1, 58; 59.

4) Die von Schrader, a. a. O. dem Tukulti-Ninib II zugeschriebene Inschrift hat sich als ein Salmanassartext (= Lehm., Tigr. No. 2) entpuppt. Von den schon bisher, allerdings nur in ungenügenden Abschriften, bekannten Inschriften Salmanassar's (= Lehm., Tigr. No. 3) und Tiglathpileser's I (= Tigr. No. 1) bietet jetzt Lehmann zuverlässige Kopien; die letztere siehe bei Lehmann S. 17.

Naïrivölker (am Südrande des armenischen Hochlandes; näheres in meiner Abhandlung in ZA. XIII, 57 ff.) unternommenen Feldzug eingemeißelt.

Eine historisch recht wichtige Urkunde stellt die von L. in Mōṣul erworbene Stele aus der Zeit Salmanassar's III (765—755) dar, welche den Sieg des Turtans Šamši-ilu, der als Eponym für das Jahr 780 bezeugt ist, über den König Argistū I von Urarṭu verherrlicht. Die Inschrift rührt sehr wahrscheinlich von Salmanassar III selbst her, von dem bisher keinerlei epigraphische Denkmäler zum Vorschein gekommen sind [1]). L. reproduziert den Text in photographischer Wiedergabe und umschreibt und übersetzt einige historisch besonders wertvolle Zeilen; bei diesen sind jetzt auf Grund der Ungnad'schen Autographie des Originaltextes [2]) sehr zahlreiche Verbesserungen zu machen, die L. in den Nachträgen auf S. 177 in der Hauptsache selbst schon notiert hat. In Zl. 3 wird *id-lu la a-[di-ru]* zu ergänzen sein; ebda. lies *rapšūtu*^{tú} statt *rapšūte*^{te}; Zl. 12 lautet:]^{pl}-*šu alāni*^{pl}-*šu-nu*; das bei L. noch dahinter stehende *iṣ-bat* ist äußerst unsicher.

Die aus der Sargonidenepoche stammenden Neufunde der Expedition, je ein Backstein Sargon's und Sanherib's, sowie zwei Aššurbanipal-Fragmente besitzen nur einen untergeordneten Wert und besagen uns, von einer einzigen, gleich zu erwähnenden Ausnahme abgesehen, nichts Neues. Der neue Backstein Sanherib's (S. 50) liefert uns nämlich eine für die Beurteilung der Politik dieses Herrschers interessante historische Notiz des Inhalts, daß der als Zerstörer Babylons bekannte Assyrerkönig die Befestigung Borsippa's, der Schwesterstadt Babylons, erneuerte. Der neue Sargonziegel (S. 48) befindet sich jetzt im Berliner Museum (VA. 3212) und wurde inzwischen auch in VASD. I, No. 72 publiziert [3]). Das Gleiche gilt von der sechszeiligen Backsteinlegende Sanherib's (S. 51) = VA. 3215, nun ediert in VASD. I, No. 74; sie stellt ein Duplikat zu I R 7, No. VIII, C dar.

Von der schon in I R 7, No. VIII, H edierten dreizeiligen Sanheribinschrift, die laut Angabe der englischen Herausgeber von aus „Shamamok, Hazeh, S. W. of Arbela" herrührenden Backsteinen kopiert wurde, bekam L. ein weiteres Exemplar zu sehen, daß sich im Privatbesitze in Gwär am linken Ufer des oberen Zāb gegenüber dem Negūbtunnel (nahe bei Nimrūd-Kalḫu) befindet. Er konnte den Text kopieren und abklatschen und bringt davon auf S. 50 eine photographische Abbildung nebst Umschrift. Als wahrschein-

1) Nach einer vorläufig unkontrollierbaren Nachricht sollen drei in Aššur gefundene *zigātu*(= Tonphallus)-Fragmente (A. 5765) diesem Herrscher zuzuschreiben sein; s. MDOG. No. 28, 21.

2) Die Inschrift ist jetzt Eigentum des Berliner Museums (VA. 3295) und findet sich in VASD. I, No. 69 ediert.

3) In Zl. 2 ist *NU-AB* = *nis(š)akku* (Brünnow No. 1979; Meißner, SAI. No. 1154) sicher. L.'s Lesung *niššakku* mit Doppel-*š* erscheint ungerechtfertigt.

liche Provenienz ergibt sich nach L.'s Ermittelungen der bedeutende Ruinenhügel Tell Gasyr (Ḳaṣr), südwestlich von Arbela[1]).

Was **Shamamok** anlangt, so ist die Position dieses auch in den Namensformen Shemamek, Shomamok, Schemamokh, Schemāmik, Schamamah (so: Bezold, Liter. 101) begegnenden Platzes nach Kiepert's nouv. carte génér. de l'Empire Ottoman (Berlin, 2. édit., 1892) als $41^1/_2$ östl. Länge (Paris) und 34° 10′ nördl. Breite, WSW. von Arbela zu bestimmen[2]) In der von R. Kiepert bearbeiteten Karte zu Freib. von Oppenheim's „Vom Mittelmeer zum persischen Golf" findet sich an nahezu der gleichen Stelle ein Schēch Ma'mar eingetragen. Es unterliegt m. E. keinem Zweifel, daß Schēch Ma'mar = Schemamokh und daß Schemamokh, wie die übrigen Spielformen aus Schēch Ma'mar verstümmelt sind, bezw. auf eine vulgäre, die beiden Bestandteile des Ortsnamens kontrahierende Aussprache zurückgeben. Die Ruinenstätte Machmūr, die nach L.[3]) neben einer andern Örtlichkeit (el-Besch) für die Lokalisierung der assyrischen Stadt Kakzi in Aussicht zu nehmen ist, deckt sich gleichfalls, was L. nicht erkannt hat, mit Schēch Ma'mar = Schamamakh. Layard, Niniveh and Babylon 223 ff. beschreibt den „Kasr of Shomomakh", den Fundort von Sanheribziegeln mit der Aufschrift ^{alu} *Kak-zu*, ausdrücklich als Ruinen**hügel**. Sollte nun das Tell Gasyr (Ḳaṣr) L.'s nicht derselbe Platz sein und der bei der Ortschaft (?) Schēch Ma'mar (Schemamakh) sich erhebende Ruinenhügel nicht einfach schlechthin als Ḳaṣr, bezw. Tell Ḳaṣr (Gasyr), genauer aber als Ḳaṣr von Schēch Ma'mar bezeichnet werden? Mir scheint es höchst wahrscheinlich, daß es sich in Layard's wie Lehmann's Berichte nur um ein und dieselbe Örtlichkeit handeln kann.

Eine wichtige Frage bildet nun die, wie der Stadtname, der in Zl. 2 der aus Ḳaṣr bei „Schemamokh", bezw. aus Tell Gasyr stammenden, gleichlautenden Backsteinlegenden begegnet, zu lesen ist. Denn in ihm ist offenbar die altassyrische Benennung der betreffenden Ruinenstätte zu erkennen. Die Rawlinson'sche Edition bietet ^{al} *Kak-zi*; nach Bezold stünde aber auf dem Original in London ^{al} *Al-še*[4]). Auf Grund der Rawlinson'schen Lesung identifizierte man mit Recht die in den assyrischen Inschriften mehrfach begegnende Stadt *Kak-zi*, für die überdies alle Angaben auf die Nachbarschaft Arbela's wiesen[5]), mit dem Trümmerhügel bei

1) Vgl. dazu L. in Verh. d. Berl. Anthropol. Ges. 1900, S. 617.

2) Hiernach ist meine, das Fehlen Schemamek's auf unseren Karten betreffende Bemerkung in OLZ. IX, 264, Anm. 3 richtig zu stellen.

3) Siehe Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1899, S. 417.

4) Vgl. Keilinschriftl. Bibl. II, 114. Im Übrigen hat man nach der Angabe in I R 7 anzunehmen, daß sich im Britischen Museum mehrere Exemplare dieses Ziegels befinden oder sich wenigstens zur Zeit, als der erste Band des englischen Inschriftenwerkes zusammengestellt wurde, dort befanden.

5) Die für Kakzi bisher in der Literatur nachweisbaren Belege habe ich in OLZ. IX, 262 ff. gesammelt und besprochen. L. hat diesen meinen Artikel offenbar übersehen. *KAK-ZI* wird man nicht als ideographische Schreibung,

„Schemamokh“, dem Fundorte des Sanberihziegels. L. liest auf seinem Exemplar *Kak-zi*; und dafür scheint mir auch die beigegebene photographische Reproduktion des Textes zu sprechen. Da überdies, wie schon oben hervorgehoben wurde, Layard in dem Ḳaṣr bei Schēch Ma'mar Ziegel mit der Aufschrift *Kak-zu* fand, so halte ich es für wahrscheinlich, daß auch auf dem wohl etwas verwischten Stücke, dem Bezold sein *Al-še* entnahm, gleichfalls *Kak-zi* zu lesen, bezw. nach den eventuellen Spuren zu ergänzen sein wird. Von der Existenz einer in der Nachbarschaft von *Kakzi* zu suchenden Ortschaft *Alše*, die ich in OLZ. IX, 264 in Erwägung zog, wird man daher vorläufig am besten absehen. Die Identifizierung von Kakzi mit Ḳaṣr bei Schēch Ma'mar darf als gesichert gelten[1]).

Erfreulicherweise gelang es L., die lange verschollen gewesene Assarhaddon-Inschrift vom sogenannten Negūbtunnel, die V. Scheil 1894 bei den Dominikanern in Mōṣul wieder entdeckt hatte, zu erwerben und für das Berliner Museum zu sichern, wo sie nun aufbewahrt wird (VA. 3315). L. macht (S. 52—54) Mitteilungen über den Negūb-Tunnel, mittels dessen Aššurnaṣirpal III einen Kanal vom großen Zāb nach Nimrūd-Kalḫu leitete und welchen später Assarhaddon durch einen neuen Durchstich ersetzte; sein Bericht wird durch eine vortreffliche, die Gesamtanlage des Tunnels

wie L. annimmt, zu beurteilen haben, sondern ist phonetisch *Kak-zi* zu lesen: man beachte die Schreibung *Kak-zu* in K 4286 (s. Johns, Deeds II, 170), sowie auf Ziegeln, die Layard fand (s. oben). Man gebrauchte den Ortsnamen offenbar zumeist in der Genetivform, die man allerdings als solche nicht mehr fühlte, falls man nicht in der Spätzeit die Kasusendungen in der Aussprache, worauf manches hindeutet, geradezu unterdrückte. Ähnlich schreibt man z. B. statt Kalḫu sehr häufig Kalḫi.

1) L.'s Ansicht (S. 50), daß das in der Fundnotiz zu I R 7, II hinter Shamamak erwähnte Hazeh aus (Tell) Gasyr verstümmelt sei, erscheint mir sehr unwahrscheinlich. Ich möchte darin den Namen eines nahe bei Schēch Ma'mar befindlichen Platzes erkennen. Sollte dieses Hazeh nicht mit der uns aus syrischen und arabischen Quellen bekannten kleinen Ortschaft Ḥezzā (so syr., ܚܙܐ; vgl. Payne-Smith, Thesaur. 1235) oder Ḥazza (so arab., حَزَّة; vgl. a. B. Jāqūt II, 263) in der Nachbarschaft Arbela's identisch sein? Dieser Ort, der zeitweise als Hauptstadt von Ḥadjab (Adiabene) fungierte, spielte als nestorianischer Bischofssitz eine Rolle. Die umliegende Landschaft kennt b. Ḥauqal 145 als رستاق حَزَّة; der Name reicht jedenfalls ins Altertum hinauf; denn das Χαζήνη Strabo's (XVI, 736; vgl. auch Stephan. Byzanth. s. v.) entspricht, wie man schon seit langem gesehen hat (vgl. schon Wickelhaus in ZDMG. V, 473), der Gegend mit Ḥazza als Mittelpunkt. Über Ḥazza vgl. noch Nöldeke, ZDMG. XXXII, 401 und G. Hoffmann, Syr. Akten pers. Märtyr. 236 ff. und Anm. No. 1883. Der kürzlich von Herzfeld in Memnon I, 123—124 vertretenen Meinung, daß Χαζήνη das Gebiet von Mōṣul bezeichne und mit einer, bereits im Mittelalter obsoleten Benennung Mōṣul's, Ḥazzā (Bar Bahlūl), zusammenhänge, kann ich schon deswegen nicht beipflichten, weil mir dieses Ḥazzā = Mōṣul zu wenig bezeugt ist. Sollte das *mat Ḫa-su-a-a*: Johns, Deeds No. 810 (= K 956), Obv. 10 mit Χαζήνη zu kombinieren sein?

zeigende Abbildung (Tafel VI) entsprechend veranschaulicht. Die Inschrift selbst, von der L. eine Photographie gibt, findet sich jetzt autographiert in VASD. I, No. 79.

Besonders dankenswert erscheint es, daß die Expedition sich der keineswegs leichten Aufgabe unterzog, die zuerst von Layard beschriebenen, berühmten Felsskulpturen von *Ma'alṯājā*[1]) neu zu untersuchen und zu photographieren; denn die bisherigen auf Zeichnungen beruhenden Reproduktionen bei Place und Layard konnten nicht genügen. L. bietet drei photographische Aufnahmen (eine davon auf Tafel VII) mit erläuternden Bemerkungen (S. 57—59). Im Jahre 1895, also wenige Jahre vor Belck und Lehmann, hatte diese Skulpturen Jacquerez besucht, von dem Scheil in „Une saison de fouill. à Sippar" (le Caire 1902), p. 16 einen kurzen Bericht bringt, worauf ich hiermit als Ergänzung zu L. hinweisen möchte.

Im letzten Abschnitte des ersten Teiles (S. 61—64) gibt L. Abbildungen von fünf der sechs bisher bekannt gewordenen assyrischen Inschriften präarmenischer Herrscher; als Neufund der Expedition ist nur eine wahrscheinlich von Sardur I herrührende Inschrift einer Opfernische auf dem Vanfelsen hervorzuheben, deren Inhalt Opfergaben betrifft.

Teil II (S. 65—124).

Im zweiten Teile des Buches unternimmt L. den ebenso interessanten, wie schwierigen Versuch, ein lebendiges Bild von der Kultur der vorarmenischen „Chalder" zu entwerfen, soweit sich dieselbe, abgesehen von den epigraphischen Zeugnissen, durch eine Beschreibung der mit Sicherheit dieser Volksschicht zuzuweisenden Denkmäler der Architektur und Skulptur, sowie anderweitiger Fundgegenstände rekonstruieren läßt.

Ich möchte gleich vorausschicken, daß der von Belck und Lehmann als Bezeichnung für die präarmenische Bevölkerung oder für die Urarṭäer in die Wissenschaft eingeführte Name *Chalder* rücksichtlich seiner Berechtigung m. E. noch einigermaßen der Diskussion unterliegt[2]). In den einheimischen Inschriften ist der

1) L. schreibt Maltaiya. Die genaue arabische Form dieses von arabischen Autoren des Mittelalters (vgl. z. B. Jāḳūt IV, 578) mehrfach erwähnten Ortsnamens ist Ma'alṯājā (معلثايا); das Wort ist aramäisch; die Syrer schreiben gewöhnlich Ma'allthā (ܡܥܠܠܬܐ, = Eingang, Zutritt), ab und zu auch, in Anlehnung an die arabische Form, Ma'allthājē (ܡܥܠܠܬܝܐ). Diese Stadt war der Sitz eines wichtigen nestorianischen Kirchensprengels; s. Guidi, ZDMG. XLIII, 412. Vgl. über sie besonders G. Hoffmann, Syr. Akt. pers. Märtyr. 208—211. Über ihr Vorkommen in arabischen Quellen vgl. Hoffmann, a. a. O. Anm. No. 1653; le Strange, the lands of the east. Caliphate (1905), p. 93 und ZDMG. X, 469.

2) In ZA. XIV, 122 ff. hatte ich die Anschauung Belck's und Lehmann's adoptiert; inzwischen sind mir die oben angedeuteten Bedenken gegen dieselbe gekommen.

Name eines Volks- oder Landesnamens Chalder, bezw. Chaldia bisher nicht nachzuweisen; vielmehr heißt in ihnen das von den Präarmeniern, den Verehrern des Gottes Ḫaldiše (Behistun-Inschrift: Ḫaldita)[1]) beherrschte Reich immer nur Biaina. Was ferner die
5 *Χάλδοι* oder Byzantiner, die wahrscheinlich mit den *Χαλδαῖοι* des Sophokles, Xenophon und Strabo identisch sind, anlangt, so haben wir ihr Gebiet (das Land *Χαλδία*) etwa mit dem heutigen Lāzistān am Pontus gleichzusetzen, wie der Vergleich der spätgriechischen Nachrichten mit den armenischen und türkischen zur Evidenz
10 ergibt. Diese Landschaft gehörte aber kaum jemals zu dem inschriftlich bezeugten Reiche Urarṭu, als dessen Zentrum das Vanseebecken galt; auf alle Fälle lag es an der alleräußersten Peripherie des präarmenischen Kulturkreises. Die Annahme, in den *Χάλδοι* den letzten Rest der später nach Norden versprengten Urarṭäer zu
15 erblicken, liegt ja gewiß nahe; aber Beweise für eine solche Verschiebung sind nicht beizubringen. Überdies erscheint es gar nicht ausgeschlossen, daß es sich bei diesen *Χάλδοι* um ein von den Assyrerkönigen aus Babylonien deportiertes Bevölkerungselement, vielleicht auch um eine in widrigen Verhältnissen freiwillig nach
20 Norden ausgewanderte Kolonie, also um einen Ableger der *Χαλδαῖοι* = Kaldu, handelt, deren Name später vielleicht absichtlich, zur Unterscheidung von den südlichen Stammgenossen, als das Gefühl der nationalen Zugehörigkeit bereits erloschen war, in *Χάλδοι* umgemodelt wurde. Die Griechen dachten jedenfalls bei ihren arme-
25 nischen *Χαλδαῖοι* an einen Zweig des babylonischen Chaldäervolkes. Solange die Bezeichnung Chalder als der einheimische Name des präarmenischen Volkes nicht direkt inschriftlich nachgewiesen wird, dürfte es angezeigt erscheinen, sich der Benennung Präarmenier oder, in Anlehnung an die Assyrer, Urarṭäer zu bedienen.

30 Ausgrabungen konnte die Expedition nur in Toprakkalāh, der Felsenburg bei Van, vornehmen, die seit Tiglathpileser's III siegreichem Feldzuge in Armenien (735 v. Chr.) zur Zitadelle des Reiches Urarṭu ausgebaut worden war. Schon frühere Schürfungen der Engländer hatten einer systematischen Durchforschung der auf jenem
35 Felsenrücken aufgehäuften Schutt- und Erdmassen eine günstige Prognose gestellt und die beiden deutschen Forscher sahen sich auch in der Tat in ihren Hoffnungen nicht im Mindesten getäuscht. Von den interessantesten Stücken aus der großen Zahl von Gegenständen, die ihr glücklicher Spaten an Ort und Stelle zutage förderte,
40 erhalten wir im zweiten Teile des Lehmann'schen Werkes eine durch zahlreiche Abbildungen wirksam unterstützte Schilderung.

Die eigentümliche Kultur der Präarmenier tritt uns vor Allem auf fünf Gebieten greifbar vor Augen, die L. der Reihe nach be-

---

1) Wenn die Urheber der Inschriften sich in ihnen als Chaldi-ni, d. h. als „die (Diener oder Verehrer) des (Gottes) Chaldis" bezeichnen, so folgt daraus noch nicht, daß Chaldini geradezu als Volksname gebraucht wurde.

handelt, nämlich 1. im Felsenbau, 2. in der Steinbearbeitung, 3. im Wasserbau, 4. in der Metalltechnik und 5. in der Keramik.

Die Herstellung von Anlagen (Kammern) im lebendigen Felsen, zu denen zum Teil sehr seltsame Treppen führen, bildet keine charakteristische Eigentümlichkeit der Präarmenier, sondern ist uns als eine auf kleinasiatischem Boden mit Vorliebe gepflegte bauliche Sitte längst wohlbekannt. In diesem Punkte erscheint also die präarmenische Kultur als eingegliedert in den kleinasiatischen Kulturkreis. Hingegen dürfte die Bevorzugung der Polychromie in der Architektur eine spezifisch urarṭäische Kunstgepflogenheit bedeuten. Man liebte eine Art von Fußbodenmosaik, d. h. man suchte durch die Anordnung verschiedenfarbigen Gesteins zu geometrischen Mustern (namentlich konzentrische Ringe) eine gefällige Wirkung zu erzielen. Diese Manier, die im Baustil der armenischen Kirchen noch heute nachwirkt, gehört vielleicht, wie L. den Kunsthistorikern zu erwägen gibt, zu jenen, wie Strzygowski's Untersuchungen gelehrt haben, zahlreichen Motiven des orientalischen Ornamentstromes, der sich im Mittelalter über das Abendland ergoß[1]).

Steinskulpturen sicher präarmenischer Herkunft sind bis jetzt nur in verschwindend geringer Zahl aufgedeckt worden. Angesichts dieses Umstandes gebührt dem von L. auf S. 76—80 eingehend beschriebenen Torso einer männlichen Figur (Darstellung eines Gottes oder Herrschers), der wohl bis zur Stunde noch auf dem Burgfelsen von Van liegt, erhöhte Beachtung.

Unter den auf Toprakkalāh gemachten in das Gebiet der Steinbearbeitung einschlägigen Funden verdienen außerdem noch besondere Hervorhebung: eine wohl als Weihegabe bestimmte Basaltplatte mit einer Darstellung des Blitzes (S. 80), sowie ein recht merkwürdiges Steinrelief mit Metalleinlag. Die präarmenische Vorliebe für die Mischung von Stein- und Metalltechnik wird auch noch durch andere Stücke beleuchtet (s. S. 98—99), bei denen aber das umgekehrte Verhältnis (Metall das Hauptmaterial und Gestein die Einlagen bildend) obwaltet[2]).

Bewunderung erregen die Leistungen der Urarṭäer im Wasserbau (S. 83); das Meisterstück in dieser Beziehung bildet der von Menuas (ca. 800 v. Chr.) angelegte, noch heute unter dem Namen des Semiramiskanals existierende Kanal bei Van, über den L. an anderen Stellen ausführlich gehandelt hat.

[1) Die Zweifarbigkeit ist auch ein stilistisches Kriterium der Bauten von Pasargadä; vgl. E. Herzfeld in Klio VIII, 33.]

2) Als Anhang zu den Steinskulpturen gedenkt L. auf S. 83 eines knöchernen Armringes mit der Aufschrift *mat Pa-ḳa(!)-ia-ḫu-bi* (oder *ḳu*?). Der Name erinnert einigermaßen an die aus den Salmanassar-Texten bekannte Landschaft *mat Pa-ḳar-ḫu-bu-nu* (Salm. II, Obel. 90) oder *al Pa-ḳar-ru-uḫ-bu-ni* (Salm. II, Monol. I, 37; 40) in der Nähe von Bīt-Adini (= בְּנֵי־עֶדֶן) am mittleren Euphrat in Nordwestmesopotamien. *ia* in *Paḳa-ia-ḫubi*, statt des einigermaßen ähnlichen Zeichens *ra*, könnte recht gut auf einem Versehen des Steinmetzen beruhen.

Weitaus den größten Raum des zweiten Teiles nehmen die der Metallurgie nnd der Keramik gewidmeten Abschnitte ein. Unter den Objekten der Metalltechnik (S. 84—104) befindet sich eine Anzahl von in mehrfacher Hinsicbt außerordentlich beachtenswerten Arbeiten. So ist von besonders hohem Werte die gleicb am Anfange des Kapitels beschriebene goldene Platte mit der Reliefdarstellung einer präarmenischen, anf einem Sessel thronenden Göttin, vor der eine Fran mit dem bekannten Orantengestus steht. Inhalt und Tecbnik dieses etwa der Wende des 8. Jahrhunderts angehörigen, einzigartigen Stückes sind höchst bedeutsam: wir haben hier die erste sichere, anthentische Wiedergabe einer präarmenischen Gottheit. Stilistisch dokumentiert sich in gewissen Einzelzügen dentlich ein babylonisch-assyriscber Einschlag, im übrigen hält sich aber die Darstellnng von dem assyrischen Schema der Adorationsszenen frei; hingegen dürfte um so mehr die inhaltliche und technische Ahhängigkeit vom Westen als gesichert gelten. Eine zweite Darstellung einer weiblichen, präarmenischen Gottbeit besitzen wir in dem jetzt im Berliner Mnseum aufbewahrten Bronzegnß der geflügelten Sonnenscheibe, die von einer weiblichen Büste bekrönt wird (S. 87). L. erörtert die Bedeutung dieses Fundstückes in größerem Zusammenhange unter Vergleich paralleler Exemplare aus Armenien, Griechenland und Italien, wozu sicb jetzt noch analoge Darstellungen in den Boghasköi-Tafeln (s. MDOG. No. 35, S. 53) gesellen.

Hoch entwickelt war hei den Urarțäern die Gold- und Silberarbeit, wie eine in Toprakkaläh ausgegrabene, mit einem Gewebe von Silberfäden übersponnene Silberbüchse lehrt (S. 89). Die in Europa sogen. Tulaarbeit, welche in der Würfelung und Musterung der Silberoherfläche dnrch Belag und Behandlnng mit dem künstlich hergestellten Pulver des Schwefelsilbers besteht, wurde schon im alten Armenien gehandhabt und ist vielleicbt geradezu als eine Errungenschaft der dortigen, vorindogermanischen Bevölkerung zu benrteilen.

Eine hohe Stufe technischen Könnens verraten auch die Gegenstände aus Bronze, unter denen in erster Linie ein außerordentlich schön gearbeiteter dreifüßiger Kandelaber (S. 93), der gewisse Anklänge an einen etruskischen Bronzekandelaber zeigt[1]), sowie die in vier verschiedene Sammlungen zerstreuten Bestandteile eines einzigen oder mehrerer Thronsessel (S. 95—97) namhaft zn machen sind[2]).

1) Bezüglich der Frage über die eventuelie Herknnft der Etrusker aus dem Osten, die L. 95, Anm. 1 kurz streift, verdlenen jetzt anch noch die zwei kürzlich von Hommei in Memnon I, 86—88; 211—212 aufgezeigten „neuen Bindeglieder zwischen Etrurien nnd Kieinasien“ (Vergleich einer etrurischen und babylonischen, für Wahrsagezwecke bestimmten Leber; Gegenüberstellung eines hethitischen Siegeizyiinders nnd eines etruskischen „Rosenkranzes“) als Material Berücksichtigung.

2) Anmerkungsweise gedenkt L. (S. 92[3]) eines aus Toprakkaläh stammenden Knltgerätes, eines kleinen bronzenen Wagens, der, wie er knrz hinzufügt, Seitenstücke im Westen (heiliger Wagen von Gordion; Kultusmodell von Knossos)

Die schon oben erwähnte eigentümliche Verschmelzung von Stein- und Metalltechnik wird durch die dem Kerne nach aus Bronze bestehende Statue des sogen. „Eunuchen“ im Berliner Museum (S. 98) vertreten. Ihr Hauptwert ist für uns in ethnographischer Richtung zu suchen: sie repräsentiert nämlich das einzige, bisher bekannte Beispiel des präarmenischen männlichen Typus.

Die Sitte, Weiheschilder in Tempeln aufzuhängen, von denen sich noch eine Anzahl nun in London und Berlin befindlicher Exemplare (S. 99) erhalten hat, teilten, wie schon L. (S. 122) betont, die Präarmenier mit den Kretern, bezw. mit den Völkern der mykenischen Kulturperiode überhaupt[1]. Vielleicht eignete den Elamiten die gleiche Gepflogenheit. Pater Scheil glaubt wenigstens, daß in dem von ihm in de Morgan's Délégation en Perse, tom. IX (text. élam.-anzan., 3. sér., Paris 1907) als No. 126 edierten anzanitischen Texte (a. a. O. 112) von Weiheschildern die Rede sein dürfte. Die Interpretation der fraglichen Stelle ist aber noch recht unsicher.

Die Präarmenier müssen schon früh mit dem Eisen bekannt geworden sein; die in den härtesten Fels getriebenen Zimmer, Treppen, Tunnele und Terrassen setzen sehr harte und widerstandsfähige Instrumente voraus. Eisen diente auch tatsächlich, wie der Befund von Toprakkaläh lehrt, als hauptsächlichstes Gebrauchsmetall für Waffen, Schneide- und Befestigungsgeräte. Vielleicht gebührt den Präarmeniern geradezu der Ruhm, als Erfinder der Eisenbearbeitung in Vorderasien zu gelten, welche nach der griechischen Tradition dem Volke der *Χάλυβες* (*Χάλυβοι*) zu verdanken wäre[2]. Den Assyrern mag, wie L. (S. 101) annimmt, das Eisen aus Armenien zugekommen sein. Im Übrigen darf jetzt auf Belck's Abhandlung über „die Erfinder der Eisentechnik“ (Zeitschr. f. Ethnologie 1907,

besitzt. Sollte es sich hierbei nicht um das Modell eines fahrbaren kultischen Wasserbeckens handeln? In bejahendem Falle würde dann dieses präarmenische Gerät seine Analogien an dem in Larnaka auf Cypern aufgefundenen phönikischen Kesselwagen auf vier Rädern (mitgeteilt von Furtwängler in Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1899, S. 411) und in dem von Hommel (Aufs. u. Abhandl. 226 ff.) damit verglichenen Kesselwagen des salomonischen Tempels (מְכֹנָה, 1 Kön. 7, 27 ff. = *makānat* der südarab. Inschriften) haben. Beachte noch über diese Kesselwagen: Stade, Zeitschr. f. alttestamentl. Wiss. XXI, 145—190; Karro, Archiv f. Rel.-Wiss. VII, Beiheft, S. 54 ff. [Vgl. jetzt auch noch R. Kittel, Studien zur hebr. Archäol. u. Religionsgesch. (1908), S. 189 ff.] Siehe ferner den Nachtrag!

1) Man beachte auch das aus Kujundschik stammende Relief bei Botta-Flandin, monum. de Niniveh, tom. II, pl. 141, auf welchem der mit Weiheschildern ausgestattete Tempel der Stadt Muṣaṣir, des Hauptortes eines von Präarmeniern bewohnten Staates (vgl. meine Bemerkungen in ZA. XIV, 128 ff.), dargestellt ist.

2) Über die *Χάλυβες* vgl. Ruge bei Pauly-Wissowa, RE. III, 2099. Die Angaben der Alten über ihre Wohnsitze schwanken außerordentlich. Doch weisen die meisten Zeugnisse auf eine Gegend am Pontus hin. Möglich, daß diese *Χάλυβες* stammverwandt oder geradezu identisch mit den *Χάλδοι* waren, wie L. (S. 100) behauptet. Unter Xenophon's *Χάλυβες* sind wenigstens bestimmt die nördlichen *Χαλδαῖοι* (= *Χάλδοι*) zu verstehen [vgl. noch den Nachtrag].

S. 334—381)[1]) verwiesen werden, der diese wichtige Frage neuerdings in Fluß gebracht hat.

Im vorletzten Kapitel (S. 105—120) behandelt L. die Erzeugnisse der Keramik, die bekanntlich für die Aufhellung kulturhistorischer Zusammenhänge ganz besonders maßgebend zu sein pflegen. Abhängigkeit von Assyrien läßt sich in diesem Punkte sicher bloß in der Verwendung des Tons als Schreibmaterial konstatieren. Bisher war nur e i n e präarmenische Keilschrift-Tontafel bekannt; der Expedition glückte die Entdeckung weiterer Exemplare, die L. auf S. 105—107 in Photographie mitteilt; eines davon enthält einen Brief des Königs Rusas II, des Zeitgenossen Assarhaddon's, an Sagastaras, den Fürsten eines nördlichen Vasallenstaates; Fragmente zweier anderer mit Zahlen und Maßbezeichnungen beschriebener Tafeln scheinen Rechnungslisten darzustellen[2]). Die Sitte, die Tonhülle von Kontrakten mit Siegeln zu stempeln (S. 107), wurde mit dem Schriftwesen aus dem Zweistromlande importiert. Unter den erhaltenen Siegelabdrücken ist einer, der die nns aus babylonischen Texten geläufige Prozession eines Schiffswagens zeigt[3]) [siehe aber jetzt den Nachtrag!], besonders wertvoll.

Was die aus Toprakkaläh stammenden Gefäße anlangt, so stimmen sie zum Teil in Technik und Dekoration mit kleinasiatischen Funden überein. Einen Begriff von der großen Leistungsfähigkeit der Präarmenier auf keramischem Gebiete vermögen besonders die technisch vollendeten Riesentöpfe zn geben, von denen mindestens zwei verschiedene Typen znm Vorschein kamen (vgl. S. 110—115). einmal 20—25 ungeheure Pithoi, von denen jeder 500—600 Liter faßt, dann andere, gleichfalls riesige Tonkrüge, deren Rand mit Tierfiguren oder Raubtierköpfen verziert war und die auf dem Bauche unter einem primitiven Ornamentstreifen eine keilinschriftliche Kapazitätsangabe trugen[4]). Durch den Fund solcher Riesengefäße wird nun auch, was L. entgangen ist, eine Darstellung anf den bronzenen Palasttoren Salmanassar's II in trefflichster Weise kommentiert. Auf den Reliefs der oberen Reihe der Schiene B, die laut Beischrift den Krieg gegen Urarṭu schildern, erscheint nämlich als Beutestück ein kolossaler topfartiger Krug. Billerbeck

[1) Vgl. ferner Belck in Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 45—69; Belck und Bertholet, a. a. O. 1908, S. 241—253; 272—276]

2) Zum Vorschein kam auch eine Tafel, die mit einer unbekannten, den hethitischen Hieroglyphen ähnlichen Schrift bedeckt ist; s. die Abbildung auf S. 108.

3) Der feierliche Umzug des Schiffswagens (*má-ku-a*) Marduk's bildete bekanntlich eine der Hauptzeremonien des babylonischen Neujahrsfestes. Das Prototyp des Carnaval Marduk's dürfte mit Zimmern, Sitzungsber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1906, S. 156 in dem Prachtwagen des Gottes Enlil von Nippur zu suchen sein. Über die Sitte der Götter- oder Räderschiffe vgl. Hommel, Grundriß 311; 314[2] und meine Ausführungen in OLZ. VIII, 375 ff.

4) Die Maßbezeichnungen *akarḳi* und *ḫirusi* begegnen auch in präarmenischen Inschriften.

beschreibt die betreffende Szene folgendermaßen[1]): „Ein bärtiger und bartloser Assyrer . . . schaffen ein sehr großes, doppelkegelförmiges Gefäß mit Deckel (?)[2]) herbei, dessen Bestimmung nicht klar ist (enthält es ein kostbares Getränk? oder soll es ein Sarg sein?). Das Gefäß liegt auf einem großen, stark gebauten Blockwagen mit 2 Achsen (4 Rädern), der von 11 Männern . . . . . . mittels Seilen gezogen wird . . . . Hinten helfen 3 Männer mit Hebebäumen nach."

Die große auf S. 116 besprochene Tonvase (s. dazu Tafel VIII) erregt namentlich wegen der aufgemalten Vögel Interesse; denn ein derartiges Ziermotiv ist bis jetzt, wie L. betont, nur auf Vasen der archaisch-griechischen Kunst anzutreffen[3]).

Zuletzt würdigt L. (S. 116—120) die mit rotglänzendem Überzug oder sogen. „Firniß-Malerei" versehenen Gefäße, von denen eine reichhaltige Sammlung zusammengebracht wurde. Diese spezielle Art von Kunstübung hat in Kreta ihren Ausgangspunkt genommen. Die nächsten Verwandten der Toprakkaläh-Ware sind, was Herstellungsweise und Geschmack betrifft, in den keramischen Funden aus Gordion zu erblicken.

Im Schlußabschnitte (S. 120—124) untersucht L. die schon am Eingange des zweiten Teiles (S. 66 ff.) aufgeworfene Frage nach der Herkunft der Urarṭäer, indem er zur Lösung dieses Problems die Beobachtungen verwertet, welche sich bei einer Betrachtung der Überreste der präarmenischen Kultur aufdrängen.

Die Urarṭäer müssen in der Zeit zwischen Tiglathpileser I und Aššurnaṣirpal III, also etwa im 10. vorchristlichen Jahrhundert, in ihre späteren Sitze im Bereiche des Vansees eingewandert sein. Für eine von Westen aus erfolgte Invasion sprechen die mannigfachen Verbindungsfäden, die zwischen präarmenischer und mykenisch-kleinasiatischer Kultur hin- und herlaufen. Insbesondere ergeben sich ziemlich ungezwungen Berührungen mit den nichtgriechischen Elementen innerhalb der mykenischen Kultur, wie sie sich am ausdrucksvollsten in den Denkmälern der „Karer-Gruppe" äußern. Die Abhängigkeit vom Westen liegt besonders klar zutage in der keramischen Technik und Formensprache, sowie im Felsenbau. Dazu gesellen sich die Präarmeniern und Mykeniern eigentümliche Verbindung von Stein- und Metallarbeit zu dekorativen Zwecken, sowie die Ähnlichkeit der beiderseitigen Burganlagen, die bei einem Ver-

1) In dem soeben erschienenen 1. Heft der Beitr. zur Assyr. VI, 1908, betitelt: „A. Billerbeck und Fr. Delitzsch, Die Palasttore Salmanasser's II von Balawat", S. 11—12.

2) Das Fragezeichen habe ich beigefügt, da mir das Vorhandensein eines Deckels aus der Photographie bei Birch nicht unzweideutig hervorgeht; was Billerbeck für einen Deckel ansieht, kann auch bloß ein wulstartig ausladender oberer Rand sein.

[3) Verwandte Darstellungen begegnen auch in der susischen Keramik, worauf Herzfeld in Memnon I, 265 und Freih. v. Bissing in Deutsche Liter.-Ztg. 1907, Sp. 830 aufmerksam machten.]

gleiche der Zitadelle von Van mit den Palästen zu Phaistos und Knossos in die Augen springt. Auch im Kultus der Präarmenier läßt sich ein westlicher Einfluß nicht leugnen (vgl. die Sitte der Weiheschilde; die Verehrnng des Gottes Teišebas = hethitisch Tešub).

Die Stellung, welche die präarmenische Kultnr im Kreise der übrigen vorderasiatischen Kulturen einnimmt, wird auf Grund der bisher bekannt gewordenen Monumente und sonstigen Fundobjekte, bei denen leider vielfach die so wichtige genauere Datierungsfrage noch ungelöst bleiben muß, etwa also präzisiert werden dürfen: Die Urarṭäer haben im Großen und Ganzen nicht eine originale Kultur ins Leben gerufen, sondern an verschiedenen Sphären gesogen und so eine Mischkultur erzeugt, die aber in Details einer charakteristischen, eigenen Ausbildung nicht entbehrt. Nicht sklavische Nachahmung einer überkommenen Routine ist zu gewahren, sondern verständnisvolle Ausübung der von den Nachbarn entlehnten Technik und glückliche Verwertung der von Westen und Osten zugeflossenen Motive. Der von Westen ausgehende Kultnrstrom erweist sich hierbei als ungleich mächtiger als jener von Babylon und Assyrien kommende. Daran, daß die Urarṭäer sich, wie es scheint, nicht dazu aufschwingen konnten, unter Verschmelzung der westlichen und östlichen Elemente, die sich in ihrem Reiche dank der geographischen Lage kreuzen mußten, einen neuen, eigenartigen Stil zu begründen, trägt vielleicht nur die verhältnismäßig kurz bemessene Dauer ihres Reiches schuld, indem dieses nach kaum 250jährigem Bestande durch den Kimmeriersturm hinweggefegt wurde, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts die politischen Gebilde Vorderasiens in allen Fugen erzittern ließ.

In wie weit ferner die von L. (S. 123) behauptete Verwandtschaft der präarmenischen Sprache mit dem Idiom der zu den Hethitervölkern gehörigen Mitanni zu Recht besteht, dies wird sich gewiß noch bei genauerer linguistischer Durchforschung der inschriftlichen Denkmäler beider Volksschichten herausstellen. Antwort auf diese und manche andere von L. aufgeworfene Frage dürfte in erster Linie von dem im vorigen Jahre in Boghasköi entdeckten keilinschriftlichen Archive des Ḫatti-Reiches erwartet werden, das, nach den vorläufigen Mitteilungen zu urteilen, so recht dazu angetan erscheint, in das Dunkel der ethnographischen Verhältnisse und Völkerschiebungen Kleinasiens im frühen Altertum plötzlich wie mit einem Scheinwerfer hineinzuleuchten.

Mag auch in der Zukunft die entgiltige Lösung der verschiedenen von L. angeregten Probleme im Einzelnen vielleicht anders, als in der von ihm erwarteten Weise, ausfallen, auf alle Fälle gebührt L. die lebhafte Anerkennung und der uneingeschränkte Dank aller Forscher für seine auf eindringenden Studien beruhende Sichtung und Beschreibung des gesamten, zumeist völlig neuen Materials für die Kultur der vorindogermanischen Armenier.

Teil III (S. 125—160).

Der dritte Teil des Buches enthält das von der Expedition gesammelte Material an arabischen Inschriften, deren Bearbeitung keinem Kundigeren als dem als Autorität auf dem Gebiete der muslimisch-arabischen Epigraphik anerkannten Genfer Arabisten 5 Dr. Max van Berchem hätte anvertraut werden können, der die schwierige Aufgabe mit gewohnter Gründlichkeit in ausgezeichneter Weise löste. Es sind im Ganzen 15 neue Inschriften, welche die Expedition nach Hause brachte: 8 stammen aus Majjāfāriqīn, 3 aus Baiburt (südlich von Trapezunt, nordöstlich von Erzingān), je eine 10 aus Āmid-Diārbekr, Ḫarpūt, Salmās (westlich vom Urmiasee) und Sö'ört (Se'ert, südwestlich von Bitlis). Mit Ausnahme von dreien betreffen alle Inschriften Bauten; zwei Texte (No. 1 und 15) stellen Grabinschriften dar, ein leider fragmentarisch erhaltener (No. 6), der von einer Steueraufhebung oder Marktpolizei-Verordnung handelt, 15 ist als Dekret zu erklären. Diese Inschriften besitzen natürlich in erster Linie ihren Wert als monumentale Quellen für die Geschichte und Topographie der betreffenden Städte. Ihre Bedeutung reicht aber doch über die bloßer lokalhistorischer Urkunden um ein Beträchtliches hinaus, da sie auf die Geschichte kleinerer muslimischer 20 Staaten Bezug haben, die im Allgemeinen noch wenig bekannt ist. So konnten aus diesen Inschriften, unter Heranziehung handschriftlicher und numismatischer Zeugnisse, einige sichere Daten für die Geschichte der Marwāniden, Ortokiden, Ajjūbiden und Selǵūkiden in Majjāfāriqīn, Ḫarpūt, Āmid und Baiburt gewonnen werden. 25

Von der Dynastie der Banū Marwān, die gegen Ende des 10. Jahrhunderts, das Erbe der Ḥamdāniden antretend, ein kleines Reich mit Diārbekr als Zentrum in Nordwestmesopotamien begründete, waren z. B. bisher überhaupt nur 3 Inschriften bekannt, die Niebuhr im Jahre 1766 von der Stadtmauer von Āmid ab- 30 schrieb; zu diesen treten jetzt die beiden von der Expedition in Majjāfāriqīn ermittelten. van Berchem stellt in dankenswerter Weise alle 5 Marwāniden-Inschriften zusammen, indem er anhangsweise (S. 130—132) auch die drei Āmidtexte auf Grund der für ihre Zeit recht genauen Niebuhr'schen Kopien behandelt. 35

Die älteste der mitgeteilten Inschriften ist die aus Majjāfāriqīn herrührende Grabinschrift (No. 1), die nach dem Stile der Buchstaben ins 3. Jahrhundert der Flucht zu setzen ist; das Gros stammt aus dem 11. und 12. Jahrhundert n. Chr., die späteste, jene von Sö'ört, aus dem 15. oder 16. Jahrhundert. 40

Von der umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers zeugen die zum Teil recht ausführlichen Noten, in denen er insbesondere reichhaltige numismatische Belege für verschiedene in den Inschriften erwähnte Herrscher zusammenstellt und für mehrere Städte eine Fülle von Literaturnachweisen, die sich auf deren muslimische Ge- 45 schichte und Archäologie beziehen, aufspeichert. Ich hebe nament-

lich hervor die Notizen über Majjāfāriqīn (S. 133, Anm. 3) und die auf Grund von weit zerstreuten Nachrichten festgestellte Tabelle der in dieser Stadt vom Jahre 515 (1121)—658 (1260) herrschenden Fürsten, ferner den Abschnitt über Ḫarpūt nebst dem Exkurs 5 über die dortige Ortokiden-Dynastie.

Die Inschriften besitzen auch paläographische Bedeutung. Die Mehrzahl ist in dem blühenden, sogen. fāṭimidischen Kūfī oder in dem jüngeren, schönen Ajjūbiden-Nasḫī ausgeführt; ein Text (No. 2) erweckt als Probe des Übergangsstiles vom einfachen zum blühenden 10 Kūfī Interesse. Daß die Einführung der runden oder Nasḫīschrift in Vorderasien keineswegs überall ziemlich gleichzeitig, sondern in Etappen erfolgte, lehrt die aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende Inschrift von Ḫarpūt (No. 9), die noch in einfachem Kūfī abgefaßt ist, zu einer Zeit, in der in Nordsyrien bereits 15 das Nasḫī herrschte. Ein merkwürdiges Unikum stellt die Bauinschrift No. 4 aus Majjāfāriqīn dar (s. dazu S. 137), indem sie sowohl Zeilen in Kūfī- als in Nasḫī-Charakteren aufweist.

Vierzehn der besprochenen Inschriften sind auf sechs vorzüglichen Lichtdrucktafeln (Tafel IX—XIV) abgebildet, die sich als 20 charakteristische Spezimina für das Studium der arabischen Paläographie eignen.

Sorgfältige Indizes zu allen drei Teilen des Buches erhöhen die Brauchbarkeit der gediegenen Publikation. Möge uns der Verfasser recht bald mit der Hauptfrucht der Expedition, dem in Aus- 25 sicht gestellten Korpus der präarmenischen Inschriften, beschenken!

M. Streck.

Nachtrag.

Seitdem ich vorliegende Anzeige niedergeschrieben habe (im März dieses Jahres) erschien in der Berliner Philolog. Wochenschr. 30 1908, No. 23—26 (Sp. 731—735, 763—767, 795—799, 828—830) ein ausführliches Referat über einen von Lehmann am 5. Nov. 1907 in der Berliner Archäologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag über „Archäologisches aus Armenien". Auf ihn sei deshalb noch speziell aufmerksam gemacht, da der Verf. dort seine Ausführungen 35 in den „Materialien" in einigen Punkten ergänzt.

S. 758, Anm. 3. Die kleinen präarmenischen Hände aus Gips (s. Materialien S. 81) dienten vielleicht als Talisman gegen den bösen Blick. Unter den kleineren Amuletten von Mumien des ägyptischen Museums in Berlin befinden sich auch eine Hand 40 und eine geballte Faust[1]). Man vgl. ferner das bei A. Jeremias,

1) Siehe das „Ausführl. Verzeichn. der ägyptisch. Altertümer u. Gips-

Das alte Testament im Lichte des alten Orients[2] S. 101 abgebildete arabische Amulett: einen Halbmond mit daran befestigter Hand. Meißner weist in der Besprechung des Buches von Jeremias (in Deutsche Literatur-Ztg. 1908, Sp. 654) z. Stelle mit Recht darauf hin, daß sich eine ausgestreckte Hand als Standarte oder in grüner Farbe vielfach im Orient an die Wand gemalt findet und daß man dieses Zeichen heute als Symbol der fünf Gebote des Islam erklärt.

So wird, wie ich als Ergänzung zu Meißner's Bemerkung hervorheben möchte, z. B. in Tunis die sogenannte *ḫámsa*, خمسة, d. h. eine handförmige Figur auf Türen, über Fenstern, auf Kästen und auf den Hinterbacken von Reittieren angebracht. Die Beduinenfrauen tragen solche aus Silber gefertigte *ḫámsa*'s als Schmuckgegenstände und an die Fremden verkauft man sie als „Hand der Fâṭma" (der Tochter des Propheten[1]). Im Übrigen vgl. man über das Symbol der aufgehobenen geöffneten Hand und über die Verbreitung des keineswegs auf den Orient beschränkten Glaubens an die schützende Kraft der Hand die interessanten Darlegungen von Erdmanns in Zeitschr. f. Assyriologie IX, 295—302.

S. 766, Anm. 2. Parallelen über Wagen im Kulte bringt L. noch in Berliner Philolog. Wochenschr. 1908, Sp. 795—796 bei. Auch die von mir auf S. 768, Zl. 18 im Anschlusse an L. als Schiffswagen gedeutete Darstellung gehört hierher.

S. 767, Anm. 2 Belck will in Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 54 die *Χάλυβες* mit dem (Bît)-Ḫalupê der Aššurnaṣirpal-Texte kombinieren, wobei er, da Bît-Ḫalupê nur in Nordwestmesopotamien gesucht werden kann, mit einer späteren Veränderung der Wohnsitze „der Ḫalupê", wie sie für die Muški und Tabal anzunehmen ist, rechnet. Diese Identifikation muß aber vorläufig noch als sehr unsicher bewertet werden, da von einem Volke der Ḫalupê bisher in den assyrischen Inschriften keine Spur zu entdecken ist und überdies die alleinige Berechtigung der Lesung Ḫalupê des zweiten Bestandteiles in dem Landschaftsnamen Bît-Ḫa LU-pi-e statt der sonst ebensogut möglichen Ḫadippê noch der inschriftlichen Bestätigung durch eindeutige Schreibungen bedarf.

S. 768, Zl. 18. Nach H. Schäfer, dem L. sich (in Berl. Philol. Wochenschr. 1908, Sp. 795-796) anschließt, handelt es sich nicht um einen Schiffswagen, sondern um einen gewöhnlichen Wagen, auf dem ein heiliger Baum umhergeführt wird. Bestätigt wird diese Annahme dadurch, daß sich auf demselben Tonfragment noch ein anderer Siegelabdruck befindet, in welchem dieser Kultgegenstand als eine Pflanze im Topfe dargestellt erscheint.

abgüsse" der Kgl. Museen zu Berlin, 2. Aufl. 1899, S. 284. Man beachte auch das bei A. Erman, Die ägypt. Religion (Berl. 1905) S. 162 abgebildete Siegel, auf dem eine Hand und ein Krokodil dargestellt sind.

1) Vgl. K. Narbeshuber, Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax (Tunis) S. 25 = Veröffentl. des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig, 1907, Heft 2.

S. 770, Zl. 7. Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß die ältesten Kultvorstellungen und Gebräuche der Präarmenier im Westen wurzeln. Die Verehrung eines heiligen Baumes und einer Trinität von Pfeilern hat, wie Herzfeld in Memnon I, 267 betont, ihre 5 schlagenden Analogieen im kretischen Kult. Auch auffallende Berührungen mit Kilikien lassen sich aufzeigen. So ist der einen Stier überfallende Löwe, der sich auf einem Gefäße aus Toprakkaläh findet, speziell ein kilikisches Wahrzeichen, daß als Wappen der Stadt Tarsus auf deren Münzen begegnet [1]. M. Streck.

A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. Barnett. London 1908.

10 Ein wundervoller Band von 1095 Seiten, dieser Nachtrag zu Cecil Bendall's „Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the British Museum“! Man kann eigentlich nur daran aussetzen, daß die hier verzeichneten Schätze dem Draußenstehenden unerreichbar sind; im übrigen müssen die Indologen dem Verfasser für seine 15 mühevolle, akkurate Arbeit wärmsten Dank zollen, daß er uns ein so übersichtliches Bild von der geistigen Produktion in Indien während anderthalb Lustren gibt. Nur in Indien? Nein! Wir finden bei Barnett auch europäische Publikationen verzeichnet: z. B. auf S. 6 ff. unter dem Stichwort „Academies“, sehr praktisch 20 nach Städten geordnet, neben den bekannten indischen Zeitschriften auch niederländische, deutsche, englische usw.; daneben endlich — und das scheint mir aus dem Rahmen des Kataloges herauszufallen — Schriften wie Kāthavaṭe's Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency oder Aufrecht's Neue 25 Erwerbungen aus Bombay. Das sind doch keine Sanskrit-Bücher!

Der Stoff ist auf den ersten 890 Seiten in der Weise untergebracht, daß immer der Name des Verfassers als Stichwort dient, unter Zugrundelegung des englischen Alphabetes. Auch die Herausgeber sind dort namhaft gemacht, wobei auf die betreffenden Texte 30 verwiesen wird. Dabei ist es Barnett passiert, daß er mich zum Herausgeber der Altindischen Schelmenbücher macht. Das stimmt nicht! Ich habe nur den Index zur ersten Nummer angefertigt und bei der Korrektur geholfen.

1) Beobachtung K. Regling's; s. Berl. Philol. Wochenschr. 1908, Sp 828. Auch die auf den Skulpturen von Ma'altājā (s. oben S. 763) vorkommende Darstellung eines auf Vierfüßler stehenden Gottes wird von Regling (a. a. O. Sp. 830) als ein Wahrzeichen von Tarsus nachgewiesen.

Ganz wesentlich erleichtert wird die Benutzung des Kataloges durch den Index of Oriental Titles, p. 890—1024, der in der willkommensten Weise den wie gesagt nach Autoren geordneten Hauptteil ergänzt: es ist wirklich nicht jedermanns Sache, zu jedem Werke sogleich den Autor zu nennen oder von jedem Autor prima vista alle Schriften aufzuzählen. Aber nicht genug damit. Barnett ordnet schließlich den Stoff (wenigstens der Hauptsache nach) auch noch nach Fächern in dem Select Subject-Index, der den Schluß des Ganzen bildet. Um einen Begriff von der Reichhaltigkeit dieses Verzeichnisses zu geben, sei hier Barnett's Einteilung der Sanskrit-Literatur mitgeteilt: Adages and Proverbs. Apologues, Ethics, and Polity. Arts and Sciences. [1. Architecture. 2. Astronomy, Astrology, Geometry, and Mathematics. 3. Games. 4. Gastronomy. 5. Geography. 6. Medicine. 7. Military Art. 8. Mineralogy. 9. Music and Dancing. 10. Occult Arts, Divination, and Magic. 11. Writing. 12. Miscellaneous Arts and Sciences.] Caste and Ethnology. Drama. Erotic and Genre Literature. Fiction. History. [1. General Historical Narratives and Materials. 2. Biographies, Family Histories, Genealogies, and Succession-lists.] Law. Miscellaneous Literature, Bibliography, &c. Philology. [1. Grammar. 2. Lexicography. 3. Phonetics.] Philosophy and Theology. [1. Āraṇyakas and Upanishads. 2. Advaita Vedānta. 3. Viṣishtādvaita Vedānta. 4. Pūrva-mīmāṃsā. 5. Sāṅkhya. 6. Yoga. 7. Bhāgavata, Bhakta, Dvaita, Nimbārka, and Pāñcharātra Schools. 8. Spanda, Ṣākta, and Ṣrīvidyā Schools. 9. Nyāyá and Vaiṣeshika. 10. Miscellaneous Schools.] Poetry. [1. Religious Poems: I. Buddhist. II. Hindu. III. Jain. 2. Narrative Poems. 3. Ethical Poems and Anthologies. 4. Miscellaneous Poems. 5. Champū Compositions and Ornate Panegyric Prose.] Prosody and Metre. Religion. [1. Buddhism. 2. Christianity. 3. Hinduism: I. Vedic Saṃhitās and their Literature. II. Ritual Works (Brāhmaṇas and Post-Vedic writings). III. Purāṇas. IV. Miscellaneous Religious Works. 4. Jainism. 5. Sikh Church. 6. Theistic Churches (Arya and Brāhma Samāj). Rhetoric (Alaṅkāra).

Dankenswerte Zugaben sind schließlich noch die Transkription des Burmanischen und die Table of Transliteration, die außer Nāgarī auch noch das Alphabet von Gujarātī, Bengālī, Tamil, Telugu, Kanaresisch, Malayālam, Grantha, Singhalesisch und Birmanisch-Pāli enthält.

Richard Schmidt.

Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, von *Leo Reinisch*. Wien 1909. (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Schriften der Sprachenkommission. Band I.)

Von der vergleichenden Betrachtung der Verbalflexion in den nordostafrikanischen Idiomen ausgehend, gelangte Reinisch zu ganz neuartigen Ansichten über den Bau des Verbums in diesen und in den semitischen Sprachen; das selbständige Pronomen, dessen Behandlung den größten Teil der vorliegenden Schrift einnimmt, entpuppte sich als ein konstruiertes Verbum; die suffigierten Pronominalformen als Verschleifungen der selbständigen; das grammatische Geschlecht endlich und der Plural erwiesen sich als ausgedrückt durch die gleichen Elemente und das flektierte Nomen als aus denselben Bausteinen bestehend, die in der Verbalflexion als Exponenten dienen zur Bezeichnung der Person, des Geschlechtes, der Zahl, der Zeiten und der Modi.

Es ist Eine Idee, Ein Gedanke, und zwar ein ganz neuer und eigenartiger, der durch das ganze Buch geht, eine großzügige Vereinfachung, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Bestreben alles Werden in diesen Sprachen, alle Formbildung auf zwei Urzellen zurückzuführen; das Ei des Columbus fällt einem ein: so leicht, so einfach ergibt sich und erscheint alles, wenn man die Grundidee — einen genialen Einfall — erfaßt hat und zugehen will: die phonetischen Veränderungen sind — in ihrer Regelmäßigkeit — das einzig Wechselnde, fast das einzige, wodurch ein Wechsel ausgedrückt wird; das Konstruktionssystem ist das gleiche, feste; und fest, konsequent und starr hat R. diesen Gedanken durch sein ganzes Buch geführt. So kann er — mit diesem Zauberstabe in der Hand — Ausschau halten über das engere Gebiet der hamitosemitischen Sprachen hinaus nach den Sudan- und Bantusprachen und in großen Zügen den Weg und die Verzweigungen von Völkern und Sprachen zeichnen.

Ich will versuchen dieses Bild in groben Strichen wiederzugehen; auf Einzelheiten kann ich mich nicht einlassen; wenn meine Darstellung die Leser veranlassen sollte, R.'s Buch selbst zu ergreifen, um mitzudeuten und mitzuarbeiten am großen Problem, das es aufrollt, so ist meine Absicht vollauf erreicht.

R. geht von den Verbalflexionen im Hamitischen aus; und zwar speziell in den (hochkuschitischen) Agausprachen, den von ihm selbst aufgenommenen und erforschten Idiomen: Bilin, Chamir und Quara. Denn die verbalen Flexionselemente sind da am deutlichsten erhalten. Es ist nicht überflüssig gleich hier auf die Bedeutung hinzuweisen, die diesen modernen Dialekten als sprachwissenschaftlichem Material zukommt; die nahe Verwandtschaft des Sprachbaues im Hochkuschitischen speziell mit dem Babylonisch-

Assyrischen wird späterhin als Pfeiler dienen zur Brücke, die R. vom Hamitischen zum Semitischen schlägt.

Sieht man sich das Konjugationsparadigma im Präs. und Perf. der genannten drei Sprachen an, und zwar zunächst im Singular, so zerfällt darin das flektierte Verbum, vom unverändert bleibenden 5 Verbalstamme abgesehen, in zwei Bestandteile, welche eben als Exponenten fungieren zur Bezeichnung der Person einerseits, der tempora und modi andererseits. So lautet z. B. von Bilin *was* „hören" 1. sing. präs. *wås-a-kun*, perf. *wås-e-ğün*; 2. sing. präs. *wås-ra-kü*, perf. *wås-re-ḫü*. Beim Wechsel der Person verändert 10 sich der mittlere Bestandteil; hingegen verändert sich der dritte vom präsentischen *kun*, bzw. *kü* zu perfektischem *ğün* bzw. *ḫü*, während *a/e* bzw. *ra/re* (aus *ta*) für die 1. bzw. 2. Person in beiden Zeiten unverändert bleiben. Daraus ergibt sich für R. die Notwendigkeit, den pronominalen, die Person bezeichnenden 15 Exponenten der Verbalflexion im Hamitischen und weiterhin im Semitischen nicht am Ende, in der ganzen Endung zu suchen, sondern in der Mitte, d. h. zwischen dem Stamm und der modale Färbungen und Zeitunterschiede andeutenden Endung. Und zwar gab es ursprünglich nur zwei Bezeichnungen für das Fürwort im 20 flektierten Verbum: *a* = ich; *ta* = du, er, sie; d. h. je ein Demonstrativum für das Nähere und eines für das Entferntere, die später pronominale Funktion übernahmen, und einmal dem flektierten Verbum eingekörpert, allerlei lautlichen Veränderungen und Verschleifungen, ja sogar dem Ausfall unterworfen waren. 25

Es ist einmal das Schicksal aller sprachlichen Konstruktionen, daß ihr ursprünglicher Sinn verloren geht; so kam es, daß der dritte Bestandteil am flektierten Verbum, der ursprünglich mit der Personenbezeichnung nichts zu tun hatte, herangezogen werden konnte, um den Geschlechtsunterschied in der Person an- 30 zudeuten, so daß einem masc. *wås-a-kü* ein fem. *wās-a-ti* entspricht. Was ist aber das Suffix *ku(n)*, *ti*; und die übrigen Formen, die es durch lautliche Veränderungen erlangt, worauf gehen sie eigentlich zurück? Reinisch führt alle auf eine Wurzel zurück: *tun*, woraus sich durch Lautübergang *kun* usw. gebildet hat (vgl. semit. כון), 35 in der Bedeutung „sein": das verbum substantivum, das im ganzen Bau, in der Verbal- wie Nominalflexion der hamitosemitischen Sprachen eine so mannigfaltige Rolle spielt. Das konjugierte Verbum ist demnach eine Trias, bestehend aus dem partizipialen Hauptverbum, z. B. 1. Person *wās* „hörend", dem 40 Pronominalinfix *a* „ich" und dem Hülfszeitwort *kün* im Infinitiv also: „ich höre" = „hörend ich sein". Aus der einen Zeit, dem jetzigen Präsens der Agausprachen, haben sich durch lautliche Verschiebungen im dritten Teile des Perf. und Fut. abgezweigt.

Der Plural unterscheidet sich vom Singular durch größere 45 Formfülle; diese offenbart sich beispielsweise in der 1. Plur. dadurch, daß nicht mehr das Urpronomen *a* zwischen das Verbum

im Partiz. und das Hülfszeitwort tritt; sondern es wird dem Verbum das volle absolute Pronomen angehängt; also *wās-anakūn* > *wās-na-kūn* „wir hören“ gegen Sing. *wās-a-kūn*. In der zweiten Plur. ist hingegen der dritte Bestandteil, das verbum substantivum, vollkommener erhalten als im Sing. u. s. f.

Das selbständige Fürwort selbst ist aber ein nach diesem selben Prinzip konstruiertes Verbum. Hier geht R. vom Pron. im Beḍauye einerseits und Ägyptisch-Koptischen andererseits aus. Wie *wásakù* = „ich höre“ = „hörend ich sein“ bedeutet, so ist das selbständige Fürwort z. B. „ich“ ein Verbum und Ägypt.-Kopt. *'an-ūk,* Beḍauye *'an-i-h* aus *'an-a-kū* (vgl. *anâku*, אנכי) heißt: „existierend ich sein = ich bin“. Bei der Bildung des selbständigen Pronomens lernen wir noch eine Reihe von Hülfszeitwörtern kennen, welche mit der schon bekannten Gruppe *kwn-twn* urverwandt sind. Zunächst *an-* = *'anw*[1]), Geez ሀለወ፡ „sein“, kuschitisch *hanaw,* amharisch ሆነ፡ aus *hawn-a* usw.; dies führt auf *kwn* zurück. — Im Bedauye tritt an Stelle von *an-* im selbständigen Pronomen auch *ba-* auf; dieses *ba*, mit lautlichen Veränderungen wie *fā, pū* usw. auch in anderen Sprachen vertreten, ist eines der drei Hauptentwickelungsstadien des verbum subst. im Hamito-Semitischen, nämlich *twn-kwn-pwn*. Aus *twn* entwickeltes *swn* (mit Verschleifungen) liegt im ägypt. plur. vor: *'an-t-sn* usw. Die Mehrzahl unterscheidet sich von der Einzahl im vollen, selbständigen Fürwort durch ein eigenes Pluralsuffix, etwa wie beim Nennwort; wo dieses fehlt, weisen die Singularformen gegenüber jenen der Mehrzahl merkliche Verschleifungen ihrer Bestandteile auf. Das eigentlich die Person bezeichnende Element ist aber im Pron. wie im Verbum das mittlere[2]); und zwar im Singular wie im Plural ursprüglich *a* für die 1., *ta* für die 2. und 3. Die Geschlechtsunterschiede wurden im Laufe der Zeiten durch allerlei lautliche Differenzierungen ausgedrückt.

Bei dieser Betrachtungsweise wird die Bahn für eine vergleichende Darstellung der hamito-semitischen Konjugation frei. Aus ihr erklärt sich aber auch die Bezeichnung des grammatischen Geschlechtes und des Plurals im Nomen. Als Ergebnis gilt, daß sich das Nomen in diesem Sprachkreis wie das Pronomen aus dem Verbum herausgebildet hat; und daß das Geschlecht ursprünglich am mittleren, die Person bezeichnenden Bestandteil des Kompositums durch phonetische Variationen zum Ausdruck gelangte wie

1) Dazu kann man arab. إِنَّ, أَنَّ, hebr. הֵן, הִנֵּה vergleichen, welche nach D. H. Müller (Oriental. Studien, 781ff.) zu den substantiva verbalia gehören und ursprünglich „sein“, „*esse*“ bedeuten. S. weiter unten pag. 781.

2) Im semitischen „Imperfekt“ tritt es voran, wie überhaupt im zweiten Stadium der Temporal- und Modalbildung. Reinisch, § 188. Danach ist *a-qtul* in *a-kun* von *wās-a-kūn* vorgebildet.

in Bed. *ba-r-ûs* „er ist", dann „er" gegen *ba-t-ûs* „sie ist", dann einfach „sie"; wobei das Fem. die ältere Form (*t* gegen *r* aus *t*) bewahrt hat. Wie beim Verbum (s. oben pag. 777) kann aber auch am Pronomen der Geschlechtsunterschied noch durch phonetische Veränderungen am letzten Bestandteil des Kompositums zum Ausdrucke gelangen, wenn das Bewußtsein für den Sinn der Komposition in der Sprache geschwunden ist; dann steht ägypt. 3. masc. *en-t-ûf* „er" das fem. *en-t-ûs* gegenüber. Durch Abschwächung und Verschleifung derselben zwei Wortbestandteile wie am Verbum und Pronomen, d. h. des Urpronomens und des verbum substantivum, ist nun auch aus dem Verbum das Substantivum, nach genus und numerus differenziert, hervorgegangen; auch dieses stellt ursprünglich nicht ein einzelnes Wort dar, sondern einen ganzen Satz: das fem. hat dem masc. gegenüber auch im Nennwort die älteren, volleren Formen bewahrt; der Pluralexponent ist ein je nach den Sprachen bald deutlicher zu erkennendes, bald bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächtes Hülfszeitwort.

So beruht nach R. der Aufbau sowohl des Verbums wie des Pronomens und Substantivs auf der innigen Verbindung, auf dem Verwachsen eines Wortstammes[1]) (Begriffswortes) mit einem Urpronomen (eig. einer auf näheres [*a*] bzw. auf entfernteres [*ta*] hinweisenden Partikel) und weiter mit einem Verbum substantivum „sein" in verschiedenen phonetischen Übergangs- und Erhaltungs- bzw. Verschleifungsstufen. Vom Wortstamme abgesehen, entsteht nur durch eines der in die Verbindung tretenden Elemente an sich eine Unterscheidung, nämlich bei *a* für die 1., *ta* für die 2. und 3. Person; die übrigen Merkmale für die Bezeichnung des Geschlechts, der Zahl, bzw. dieser und der Tempora und Modi beim Verbum sind sozusagen akzidentiell; sie haften an äußerlichen phonetischen Modifikationen teils des Verbum subst., teils auch des Urpronomens, je nach Sprachen und dem Sinne der Konstruktion von einander abweichend und sich berührend. Diese aber, Urpronomen und Verbum subst., sind nach R. die zwei Urmotive, auf denen die Nominal- und Verbalflexion und -bildung der hamitosemitischen Sprachen aufgebaut ist.

Da nun weder das Urpronomen *a*, *ta*, noch das Verbum substantivum im Hamitischen dem Semitischen (oder umgekehrt) entlehnt sein kann, weil man sonst auch annehmen müßte, daß der gesamte grammatische Bau in einem der zwei Sprachgebiete unselbständig ist, — ergibt sich die Urverwandtschaft der zwei Hauptgruppen, für deren gemeinsame Zeit R. ein Nebeneinander von zwei- und dreiradikaligen Wurzeln annimmt. Dreiradikalige Wurzeln kennen auch die isolierenden Sprachen des Sudans; und nach R.'s Analyse war auch die hamito-semit. Ursprache einst isolierend. Die Entstehung der Flexion und Formbildung durch das enge Ver-

1) Beim Pronomen des verbum subst. selbst.

wachsen von Stammwort, Urpronomen und Copula ist der Knotenpunkt, wo sich die hamito-semitische Ursprache abzweigt. — Aber auch südlich des Äquators, in den Bantusprachen vermutet R. ähnliche und urverwandte formbildende Elemente und Konstruktionen, Bildungsweisen, wie sie in den Idiomen nördlich des Äquators bestehen. Im zentralen Afrika, nahe am Erdgleicher sei die Urheimat all dieser Völker und Sprachen zu suchen: Die Hamiten nahmen nach Nordosten ihren Weg, besetzten Abessinien, das Niltal und die Gestade am roten Meere, vom indischen bis zum atlantischen Ozean sich ausbreitend; der kuschitische Zweig der Hamiten entsendete Auswanderer nach Arabien: dieses wurde zur Heimat der Semiten, deren erste Ablagerung in Babylonien relativ früh, aber später als Ägypten zu hoher Kultur gelangte. Nach R.'s Darlegungen weist auch das Babylonische unter allen semitischen Sprachen die nächsten und meisten Berührungspunkte mit den kuschitischen Idiomen auf: so im Permansiv, das genau dem Präsens-Perfekt der Agausprachen entspreche, im selbständigen, wie im abhängigen Fürwort, dessen von Schorr[1]) aufgedeckte, nach Dativ und Akkusativ durch *ši-*, bzw. *ti* unterschiedene Form im hochkuschitischen Dialekt von Quara eine Analogie aufweise.

Mit dem Buche von R., das, auch im Titel bescheiden, vom persönlichen Fürwort in den hamito-semitischen Sprachen ausgeht, ist die Diskussion eröffnet, die eigentlich auf die Erschließung eines sehr weiten Gebietes zielt: es soll zunächst durch Heranziehung der hamitischen Idiome die vergleichende semitische Sprachwissenschaft fundiert und ausgebaut werden. R. pflegt immer wieder zu betonen, daß auf spezifisch semitischem Gebiete Fragen, wie über die Entstehung der Flexion, des grammatischen Geschlechtes, des Plurals, der Bildung des Verbums und Nomens usw. bisher gar nicht aufgeworfen werden konnten, weil die semitischen Sprachen einander zu nahe stehen. So wächst R.'s Buch über seinen Titel hinaus zu einer vergleichenden Grammatik der semito-hamitischen Idiome; zwar behandelt es vornehmlich das Pronomen und das konstruktiv diesem parallele Verbum; ein großer Abschnitt §§ 175—215 analysiert den Bau des Zeitwortes in sämtlichen hamitischen und semitischen Sprachen und Dialekten nach Tempora und Modi, überall die Wirksamkeit derselben Gesetze erkennend, welche die nachweislich ältesten Bildungen (Agau — babyl.-assyr. Permansiv — semit. Perf.) beherrschen oder in ihnen vorgebildet sind. Eine Prüfung des Nomens auf jene Gesetze hin, erweist aber denselben organischen Bau: gleiche Elemente durch dieselbe syntaktische Verbindung verknüpft. Das macht die Stärke und den inneren Halt des Buches aus, in dem jede These sich auf alle anderen stützt. Freilich wird vom Standpunkte des Semitischen gegen einzelnes Einspruch erhoben werden, so z. B.

1) SBWAW., 1907, 138 ff.

gegen die Annahme einer Partizipialbildung durch das in den Stamm eindringende Suffix *-āy* (R. § 26), wonach *kātib* hebr. כּוֹתֵב für *kātaib* stünde, obwohl das Eindringen von *ī* oder *iy* (*āy*) in die Wurzel sich auch sonst belegen läßt[1]); oder gegen die Erklärung der pluralen Femininendung *ât* (hebr. *ôt*) aus *an-t-* (§ 313). Doch das sind Einzelheiten; und in sehr viel anderen Fällen wiederum, da man zu widersprechen geneigt wäre, wird man sich jedesmal erst die Frage vorlegen müssen, ob nicht der Wunsch, altes, liebgewordenes Gut zu retten, die Lust zu widersprechen weckt. Jedenfalls hat R. durch die Vergleichung der hamitischen und semitischen Idiome diesen ein Geheimnis abgelauscht: das Verbum substantivum. Der Einwand gegen den abstrakten Begriff „sein", welcher in der Formbildung eine so große Rolle spielen soll, läßt sich durch den Hinweis darauf beseitigen, daß beispielsweise כּוּן in den semitischen Sprachen auch sehr konkrete Dinge bezeichnet; freilich entsteht dann von selbst ein neuer Einwand; ob denn ein Wort, ein Stamm mit der spezifischen Bedeutung: „fest stehen, aufrecht sein" o. ä. in urhamito-semitischer Zeit kaun verwendet worden sein, um Verbal- wie Nominalformen im weitesten Umfang zu bilden, um Geschlecht und Zahl, Tempus usw. im Verbum bzw. im Nomen zum Ausdrucke zu bringen. Aber da denkt man unwillkürlich an den syntaktischen Gebrauch der كان أخوات, etwa an ظَلّ, أَضحى, أَسفر, أَصبح, غدا, أَمسى, راح, بات, die ja ursprünglich einen ganz bestimmten Zeitbegriff bezeichnen, der in der syntaktischen Verbindung in zweite Linie tritt; oder an ليس, יֵשׁ, אִיתַי, überhaupt an die mit Suffixen verbundenen „Substantiva verbalia": זֵין, עוֹד[2]) הֵן, an welchen D. H. Müller (Orient. Studien 781 ff.) alte Zusammenhänge und Berührungen zwischen Verbum und Nomen, Konstruktionen im Sinne des verbum substantivum nach Reinisch erkannt und nachgewiesen hat[3]). Ein vertieftes Studium der südarabischen Idiome, wie wir es demnächst von D. H. Müller zu erwarten haben, wird weitere Belege zu dieser Spracherscheinung bringen.

Ich habe schon zu Beginn dieser Darlegungen hervorgehoben, daß R.'s Buch, hervorgerufen durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der kuschitischen Sprachen, und deren natürliches Resultat, von der ersten Seite, auf welcher uns der Verfasser ohne Einleitung *in medias res* zwingt, bis zum Schlusse mit staunenerregender Konsequenz geschrieben und geschlossen ist im Aufbau seines

1) Vgl. Soqoṭrī *śībab*, *śībib* (aus *śībabi*), „der, die Alte"; desgleichen Soqoṭrī *igóhom*, *tegóhom*, fem. *tgíhim* für *tegohomí* usw. usw. Dann hebr. בֵּיתְךָ, fem. בֵּיתֵךְ für *baytukī*. (D. H. Müller.)

2) Vgl. عَادَ, im ʿOmânī konjugiert, im Ḏfârī mit Suffixen konstruiert.

3) Vgl. auch Soqoṭri *ber*.

Grundgedankens. Von weitem zeigt er uns das Ziel und geraden Weges führt er uns auf dieses zu: ohne Seitensprünge, doch mit genauer Beachtung und Erwägung all dessen, was an den Seiten liegt: so ist ja das ganze wissenschaftliche Leben und Wirken 5 dieses Mannes beschaffen; wir freuen uns, denen es vergönnt ist, seine Krönung zu sehen.

Anmerkung. Folgende wesentliche Berichtigungen, die sich dem Verfasser bei der Revision seines Buches ergaben, teile ich nach seiner brieflichen Mitteilung vom 29. IX. 1908 hier mit, 10 zu Nutz und Frommen aller Leser:

Seite 76, Note 2 ist in der 2. Zeile anstatt: „koptischen Possessiv" zu lesen: „Kopt. Objektssuffix".

Seite 87, Note 3 ist der Satz: vgl. 'Af. *ussi* zu streichen. Dieses *is-si* steht anfänglich für *is-ni* aus *iss·ni ins·ni* zusammen- 15 gezogen; vgl Seite 241 § 229 Note 2.

Seite 230, Zeile 2 von oben sind die Worte: „mit Ausnahme der prima sing." zu streichen.

Seite 248, Textzeile 8 von unten hat der Satz richtiger so zu lauten: „für die 1. und 2. Pers. beider Zahlen werden aber 20 statt der in § 234 aufgeführten Formen, meistens folgende usw.

Seite 264, Zeile 9 von oben ist der Satz von: „doch entspricht hier" usw. zu streichen; denn das Suffix *-ā*, *-ä* ist identisch mit dem semit. *ya*. Beweis hierfür z. B. Bil. *yin-ā́ 'adarā́* „unser Herr". Dem Substantivum nachgesetzt sagt man: *'adarā́ yin·ā́-ḫū*. 25 Diese Form deckt sich mit *wās-ā́·ḫū* im Schema auf pag. 6 Relat. I. 3. Pers. masc.; *'adärā yin·ā́-ḫū* ist wörtlich: „Herr — uns — er — ist". *-ā́-* steht für *ya* (vgl. pag. 6 Note 3) und die Länge *ā* für *a* wegen S. 7 Note 1.

N. Rhodokanakis.

'The Yogaśāstra', etited by Muni Mahārāja Śri Dharmavijaya; vol. I, fasciculus 1; Asiatic Society of Bengal, 30 Calcutta 1907.

Es sind jetzt 34 Jahre verflossen, seitdem Windisch die ersten vier *prakāśa*'s des Yogaśāstra im 28. Bande dieser Zeitschrift publizierte. Seit jener Zeit sind die jainistischen Studien so weit 35 vorgeschritten, daß die mannigfaltigen Schwierigkeiten, die dem ausgezeichneten Sanskritforscher im Wege standen, nicht mehr die heutigen Indianisten zu entmutigen brauchen. Windisch fehlte ein Kommentar, mit dessen Hilfe viele ihm dunkle Stellen, z. B. I, 8, erst verständlich werden.

40 Durch Herrn Geheimrat Prof. Jacobi veranlaßt, hatte ich die kritische Ausgabe des Yogaśāstra-Kommentars (*yogaśāstravṛtti*)

übernommen, da die Jaina-dharma-prasāraka-sabhā, Bhavnagar, die mir drei HSS. verschaffte, das Buch zu veröffentlichen versprochen hatte. Das MS. des ersten *prakāśa* war schon druckfertig, als plötzlich die Sabhā ihr Versprechen zurücknahm, weil die Asiatic Society of Bengal dieselbe Veröffentlichung in der Bibliotheca Indica durch Śrī Dharmavijaya unternommen hatte. Die erste Lieferung ist denn auch bald nachher erschienen.

So um die Frucht meiner Arbeit gebracht, will ich, damit dieselbe doch nicht vergeblich gewesen sei, Śrī Dharmavijaya's Ausgabe des ersten *prakāśa* einer kritischen Untersuchung unterziehen. Das wird genügen, um die Methode des Herausgebers zu beurteilen.

Man würde die Ausgabe gut ausgefallen heißen, wenn dieselbe nur kritisch wäre. Der Herausgeber erweist sich als ein erfahrener Sanskritgelehrter und die Zahl der Druckfehler, welche einheimische Ausgaben zu entstellen pflegt, ist hier sehr verringert. An kritischem Sinne mangelt es aber dem Herausgeber ganz. Zuvörderst ist ihm gar nicht eingefallen, seine MSS. chronologisch zu ordnen, um auf die ältesten und besten seinen Text zu gründen. Von Rezensionen des Y. Ś. kann man zwar nicht sprechen, weil die Varianten nicht den Inhalt, sondern nur Wörter, Wortformen und ähnliches betreffen, wie folgende Beispiele zeigen mögen: **°समुन्मूलन°** C, Dh(armavijaya's Ausgabe) S. 2, Z. 4 für **°अपनयन°** ABD; **सानन्दं** CD,Dh S. 4, Z. 17 für **सानन्द°** AB; **बिले** BD,Dh S. 15, Z 12 für **वले** AB; **लोष्टु°** BD,Dh S. 18, Z. 20 für **लोष्ट°** AC; **एवमुज्जृम्भमाणेषु सर्वर्तुषु समन्ततः** C,Dh S. 26, Z. 5 für **एवं युगपदुज्जृम्भमाणेषु ऋतुषु क्षणात्** AB; **तादृशं वपुरीक्षितम्** D,Dh S. 33, Z. 7 für **तादृगेव पुरेक्षितम्** ABC; **एतत्** BCD,Dh ib. Z. 17 für **एनत्** A; **वृषभ°** D,Dh S. 49, Z. 3 für **ऋषभ°** ABC; **उपाश्रितः** BCD,Dh S. 55, Z. 22 für **उपास्थितः** A; **°राज्ञीनिवाखिलान्** D,Dh S. 68, Z. 12 für **°राज्ञीमिवाखिलाम्** ABC; **मयास्य** BCD,Dh S. 83, Z. 5 für **मयापि** A; **पुत्री प्राणप्रिया मृता** BCD,Dh S. 103, Z. 15 für **पुत्री प्राणप्रियामृता** A; **धान्यादिवापः** Dh S. 134, Z. 14 für **धान्यावापः** ABCD.

Aber auch in diesen Dingen hätte den Herausgeber eine sorgfältige Gruppierung der MSS. leicht das Richtige finden lassen, während er meist die späteren und schlechteren Lesarten in den Text gesetzt hat. Wahrscheinlich hatte er nur junge Handschriften, worüber sein Bericht nach Beendigung des Textes abzuwarten sein wird. Die Palmblatthandschrift des Deccan College Library, Samvat 1260, hat er nicht benutzt, weil sie noch in meinen Händen war, und eine zweite aus Samvat 1251, die Bühler in seiner Abhandlung: Leben des Hemacandra, S. 85 erwähnt, scheint ihm auch unbekannt zu sein.

Ich hatte 4 MSS. benutzt:

A ist die oben genannte Palmblatthandschrift des Deccan College, siehe Peterson's 3[d] Report, S. 14.

Die folgenden MSS. sind gewöhnliche Papierhandschriften:

5 B, geliehen von Munirāj Vijayjī, etwa aus dem 17. oder 18. Jahrh., scheint Abschrift einer guten alten Handschrift zu sein;

C und D, geliehen von V. K. Premchand. C datiert Samvat 1667; D modern, auch hinsichtlich der Schreibung der Diphthonge.

In den 3 letzten MSS. fehlt es nicht an schweren Korruptelen, 10 und der *saṃdhi* ist sehr vernachlässigt.

Ich gehe nun eine Liste der Stellen des gedruckten Textes, die mit Hilfe meiner MSS. sich als falsch ergeben. Die Ausgabe bezeichne ich mit Dh:

S. 4, Z. 10 liest Dh **विवेपे** und wir **विवेश**, mit unseren HSS. 15 Diese letzte Lesart wird wohl jedermann für passender halten, in bezug des **स्नात्रं कर्तुम्** und des folgenden **तत्र**.

S. 5, Z. 2 **स्नपयित्वार्चयित्वारात्रिकं कृत्वेति तुष्टुवे**. Einfacher in unseren HSS.: **स्नापयित्वार्चयित्वाथ कृत्वारात्रिकमस्तवीत्**.

S. 7, Z. 9 DhC **धीरम्**. Emphatisch und stärker die in ABD 20 überlieferte Wiederholung des Namens **वीरम्**.

S. 10, Z. 6 DhBCD **आखुश्चेव निखन्निव**. Ungleich besser die Lesung von A: **आखुश्चिखनिषन्निव**.

Ib. Z. 9 DhC **ततः** für **स चिः** ABD.

S. 14, Z. 18 ist **मृद्गीयाद्** ABC statt **गृह्णीयाद्** DDh aufzu- 25 nehmen.

S. 20, Z. 4 ist die fehlerhafte Lesung von BD **विध्वन्तस्** aufgenommen worden statt der richtigen **विध्वन्त्यस्** AC.

S. 24, Z. 13 ziehe ich unsere, auf den **सुर** sich beziehende Lesart **एवंभूते** ABC, jener von DhD **एवंभूतो** vor, indem der **भग-** 30 **वान्**, seiner Erhabenheit wegen, von den Qualen nicht mitgenommen war.

S. 26, Z. 7 ist mit unseren HSS. **संगीतमविगीताङ्ग्यः** statt **सं-गीतमिव गीताङ्ग्यः** zu lesen.

Ib. Z. 9 ist im Einklang mit unseren HSS. **अधिसूचित°** in 35 **अविसूचित°** zu verbessern.

S. 30, Z. 13 ist das **विलसितम्** unserer HSS. dem **दर्शितम्** vorzuziehen.

S. 40, Z. 1 ist तत्संपत्तलब्धिर् ABCD statt तत्संपन्नलब्धिर् anzunehmen.

S. 43, Z. 22 bieten ABC die unvergleichlich hessere Lesart त्रिदशीस्त्रिदशाहार° statt त्रिदशाहारयोगेन DhD.

S. 44, Z. 17 wenn man निर्वातनिष्कम्पाः statt निर्वातनिष्कम्प° ABCD liest, so ist das Bild der Lampe verdorben.

S. 46, Z. 5 ist पाणिफणच्छत्री A (vgl. Ād. Car. °फणाछत्री) statt °फणिच्छत्री DhC zu lesen.

S. 49, Z. 15 ist चेलोत्क्षेपं DhD durch चेलक्नोपं zu ersetzen.

S. 67, Z. 16 ist ज्यानिर्घोषं ABCD statt ज्याभिर्घोषं anzunehmen.

S. 68, Z. 19 DhBCD °भवनं. Besser A: °भुवनं.

S. 77, śll. 371—375 und S. 79 sq., śll. 399—407 hieten eine Interpolation, die ein vorsichtiger Herausgeber hätte verwerfen müssen, da sie nur im unglaubwürdigen D enthalten ist.

S. 82, Z. 13 ist न तातो न च विक्रमः ABC, dem न तातोत्तमविक्रमः von DhD vorzuziehen.

S. 92, Z. 5 ist wohl mit ABC °समिद्धेन statt °समृद्धेन DDh zu lesen.

S. 104, Z. 6 ist das दुर्मदः von ABC passender als das दुर्दमः von DhD.

S. 106, Z. 7 ist das Kompositum उवसमविवेयसंवरचिलाइपुत्तं unzulässig. In unseren HSS. tritt *anusvāra* an das schließende *-a-* von °*saṃvara*, was aher metri causa gleichfalls unrichtig ist. Man muß *anusvāra* durch *anunāsika* und *bindu* durch *ardhacandra* ersetzen: संवरँ. S. Pischel's Gramm. d. Prākrit-Sprache, Straßhurg 1900, §§ 179, 180 u. 350.

Ib. am Fuße der Seite ist die *chāyā* zum Prākrit-Verse 72 sqq. in ganz phantastischer Weise ausgeführt. So ist Z. 8 कीडीओ und Z. 10 मुयङ्गलीयाहिं (wohl मुइङ्गलीयाहि zu lesen) durch कीट्यः und मृदङ्गलियाभिस् (Erdameisen) statt हीनाङ्ग्यः und पिपीलिकाभिस् wiederzugehen. Und mit Z. 12 अढढाइज्जेहिं (wohl अड्ढाइज्जेहिं zu schreihen) ist nicht सार्धद्विभिः (!!) sondern अर्धतृतीयैः gleichwertig.

S. 113, Z. 3 ist wohl mit unseren HSS. वन्ध° statt गन्ध° zu lesen. Vgl. Tattv. S. V, 24.

S. 114, Z. 16 u. 21 sind °अनुभाग° und अनुभागो durch °अनु-भाव° und अनुभावो ABCD zu ersetzen, indem die Eigentümlichkeiten der Bindung Art, Dauer, K r a f t und Dimension sind. Vgl. Tattv. S. VII, 4.

5 S. 118, Z. 5 ist metri causa mit unseren HSS. °चरित्रयोः zu lesen.

S. 122, Z. 9 ist metri causa °भूषणेषु dureh °विभूषणेषु ABCD zu ersetzen.

S. 131, Z. 11 hesser °मेत्तेण ABCD, wie das Wort in J. M. zu 10 zu lauten pflegt.

S. 132, Z. 15 u. 16 wohl. °पूरय° und पाओयर ABCD statt °पूर° und पाउयर° metri causa zu lesen.

S. 133, Z. 14 ist mit unseren HSS. °उपयोगे und °उपयोगो zu ersetzen.

15 S. 136, Z. 16 wohl °कड्डुयँ metri causa zu schreiben, nach dem schon Gesagten mit Bezugnahme auf die S. 106, Z. 7.

S. 147, Z. 20 ist mit ABC अगुरुभार्यादियोगेन नरक एव zu tilgen, indem es sich vermutlich um eine Glosse handelt.

Ib. Z. 21 wohl °निर्वृतिर् statt °निवृत्तिर् trotz allen HSS. 20 zu lesen.

S. 150, Z. 14 ist wenigstens mit unseren HSS. उपाध्याया in उपाध्यायाद् zu verbessern.

Was nun die im Texte vorkommenden erheblichsten Fehler anlangt, so werden wir die bloßen Druckfehler von denjenigen unter-25 scheiden, die aus einer irrtümlichen Auffassung manches Wortes herrühren. Wir wollen mit den ersten anfangen:

S. 7, Z. 8 अनुमहावीरम्, verb. अनु महा° vgl. Hem. Śabdānuś. II, 2, 39; S. 21, Z. 1 आशिरः पादम्, verb. आ शिरःपादम्; S. 32, Z. 3 किं निमित्तम्, verb. किंनिमित्तम्; S. 54, Z. 16 °धिष्णी°, verb. 30 °धिष्ण्ये°; S. 64, Z. 5 °संचया, verb. °संचयात्; S. 91, Z. 22 °पचित°, verb. °प्रचित°; S. 93, Z. 5 पापफलं, verb. पापं फलं; S. 95, Z. 14 वाला मा°, verb. वेला मा° vgl. S. 137, Z. 11; S. 96, Z. 5 नेष्यमा-नस्य, verb. नेष्यमाणस्य; S. 97, Z. 7 मध्यं दिने, verb. मध्यंदिने; S. 100, Z. 22 °दुहितुः वा°, verb. °दुहितुर्वा°; S. 101, ZZ. 14. 15. 18 u. 21.

S. 102, ZZ. 2. 6. 12. 15 u. 20. S. 103, Z. 3. S. 104, ZZ. 14 u. 17. S. 105, ZZ. 4 u. 17 **सुसुमा. सुसुमाम्** usw., verb. **सुंसुमा सुंसुमाम्** usw.; S. 111, Z. 6 **तावन्त्यो**, verb. **तावत्यो**; S. 130, Z. 14 ist **भास्वदंशुभिर्** vor **आदित्यकिरणैः** zu ergänzen; S. 133, Z. 3 **मनसि कृत्वा**, verb. **मनसिकृ°**; S. 139, Z. 4 **°मैषणा°**, verb. **°मैषण°** m. c.; S. 151, Z. 18 5 **रोगमिव**, verb. **रोग इव.**

Von den Druckfehlern, die auf Rechnung des Setzers kommen, sehen wir ab, weil das Druckfehlerverzeichnis dieselben später be richtigen wird.

Aus einer fehlerhaften Auffassung des Textes stammen folgende 10 Versehen:

S. 7, Z. 7 **तदा ज्ञात्वा°**, verb. **तदाज्ञात्वा°** (= *tad ājñātvā°*; S. 36, Z. 9 **°दर्शनमात्रं**, verb. **°दर्शनं मात्रं**; S. 76, Z. 9 **°कपाटां तां गुहां**, verb. **°कपाटान्तगुहां**; S. 80, Z. 12 ist **बाढः** ebensowohl als Z. 16 **°अये** aus metrischen Gründen unzulässig; S. 82, Z. 10 15 **वीरध्वानो**, verb. **धीरध्वानो**; S. 110, Z. 7 **उपपाद°**, verb. **उपपात°** trotz allen HSS. Oft vernachlässigt ist auch der *saṃdhi*, vornehmlich da, wo derselbe die Auffassung der einzelnen Wörter erschwerte. So ist S. 38, ZZ. 13 u. 15—16 **उपश्रुत्य आमन्त्य°** und **°पदादा अर्थ°** statt **उपश्रुत्यामन्त्य°** und **°पदादार्थ** geschrieben, um das Innewerden 20 der Präp. **आ** zu erhalten.

Einem gewiß nicht beabsichtigten Vergessen sollen wir das Fehlen der *chāyā* zu den SS. 123, 128 u. 141 zuschreiben.

Nun hoffen wir bewiesen zu haben, daß unser *lente festinare* in der Herstellung der Texte, worüber etwa die Inder sich wundern, 25 nicht ohne Grund ist. Unkritische Ausgaben bedeuten eine Zeitvergeudung, weil die Arbeit noch einmal getan werden muß.

Ferdinando Belloni-Filippi.

Kleine Mitteilungen.

Zu Ibn Saʿd III, 1, ٣., ult. und V, ١٢., 2, und zu ZDMG. 62, 280 und 568. — Bezüglich der Stelle ISaʿd III, 1, ٣., ult. وجعل له الجنّة, zu der De Goeje ZDMG. 59, 380 bemerkt hatte: „Die Worte sind nicht klar. Eine Anspielung auf Zaid's Tod als Zeuge kann doch kaum darin liegen; da würde es heißen وبشّره بالجنّة .... Ich vermute in الجنّة den Namen eines Gutes ....“, habe ich ibid. 452 als meine Ansicht ausgesprochen, daß mit الجنّة doch wohl das Paradies gemeint sei. Folgender Passus in IHišām's Sīra, ٣.۴, 3 v. u, gibt mir Recht: وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنّة „und er versprach ihnen zum Lohn für treue Erfüllung dieser Pflichten das Paradies“ [1]). Vgl. zu dieser Bedeutung von جعل Lane, Lex. s. v.: „جعل له كذا على كذا *He stipulated with him to give him such a thing for [doing] such a thing.* (Ḳ.)“

Zu ISaʿd V, ١٢., 2 bemerkt De Goeje ZDMG. 61, 457: „طلحة nach Fischer 'in diesem geflügelten Worte nicht länger اسم علم', sondern اسم جنس'. Ich möchte eher einen Schreibfehler annehmen und طلحة lesen“. Ich darf wohl hier kurz konstatieren, daß ich den betr. Passus meiner Erstlingsschrift längst als irrig erkannt habe und daß ich De Goeje beistimme. — —

Im Anschluß an meine Ausführungen zu den Worten ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر auf der ersten der zwei von Musil veröffent-

1) فجُعلت لكم جنانٌ كجنان الأردنّ ibid. ٣٣٦, 4 bedeutet dagegen: „und es werden Gärten gleich den Gärten des Jordan für euch bereitet werden“ (vgl. ibid. Z. 5, ٣٢٣, 11 u. s. f.).

lichten arab. Inschriften aus Arabia Petraea oben S. 280 möchte ich noch auf die Stelle Buḫārī, ed. Krehl-Juynboll IV, ۴۴۹, 2, auf die ich kürzlich gestoßen bin, hinweisen: فَٱغْفِرْ لِى مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ وَأَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ (Worte des Propheten). Hier ist ganz klar, daß es sich nur um geschehene Sünden handeln kann (man wird 5 dem Propheten, besonders Allah gegenüber, kaum die Worte in den Mund legen wollen, daß er sich allerlei Sünden für die Zukunft vorbehalten habe) und daß قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ, ebenso wie das damit verbundene أَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ, nur ein Ausdruck per merismum zur Bezeichnung sämtlicher begangener Sünden ist. 10

Die Ausdrücke شَجِيع, مسلوب, سَلِيب, مجذوب, مسكون, أَشْجَعُ und مُشَجَّع, die Seybold oben S. 568 zu meiner Notiz über مجنون „epileptisch" (ibid. S. 151—3) nachträgt, waren mir an sich nicht unbekannt[1]), wohl aber in der direkten Bedeutung „epileptisch", und da es bei meinen Ausführungen gerade auf diese Bedeutung 15 ankam, so hatte ich keine Veranlassung sie zu nennen. Inzwischen habe ich bei Beaussier, Dict. gefunden: مسكون *Epileptique*; *possédé* (und سكينة *Epilepsie*, *mal caduc*, *haut mal*). Für die übrigen sechs Ausdrücke aber kann ich die Bedeutung „epileptisch" auch jetzt noch nicht positiv nachweisen. 20

1) Vgl. die Wörterbücher, besonders auch Dozy, Spiro und Beaussier, und außerdem zu مسكون ZDMG. 61, 231, 28, Snouck Hurgronje, Mokka II, 128, unt., Curtiss, Ursemit. Religion im Volksleben d. heutigen Orients 107, Anm. 1, 267, ob., ZDPV. X, 176, Musil, Arabia Petraea III, 320, ult., 324, 8 v. u., 325, pu. und Janssen, Coutumes des Arabes 56, 12; zu سليب Ḥamāsa ٩٣٤, 10 und zu مسلوب 1001 Nacht, ed. Habicht, I, ٣١٣, ult. — Die Zahl der arab. Ausdrücke für „besessen, verhext, von Spukgeistern bewohnt" o. ä. läßt sich noch vermehren; vgl. مُصاب Lexx. s. v. und van Vloten, WZKM. VII, 234; مضروب Jaussen a. a. O. 387, Mitte; محضور und مختضَر Lexx. s. vv., Ḥarīrī, Maq.[2] ۴١٥, Schol. 4 v. u., Nāṣīf al-Jāzigī, Magmaʿ al-baḥrain (1856) ٣٣٤, Anm. 1, ZDPV. X, 176. 180 und Wellhausen, Reste[2] 151, Anm. 4; معمور Lexx. s. v. und s. عامر und Wellhausen a. a. O. 151, Anm. 3; مغشى Ḥarīrī, Maq.[2] ۴١٥, 9 u. a.

Dagegen kann ich jetzt noch nennen das mir freilich nur aus den Wörterbüchern[1]) bekannte مخفوع „besessen“, das allem Anschein nach speziell auf epileptische oder kataleptische Besessenheitserscheinungen geht; vgl. Lisān s. v.: يُخْفَعُ أى يُصْرَعُ والمخفوع والمخفوع المجنون) und T'A. s. v.: وقال غيره هو (والمخفوع المجنون) المجنون الخ المصروع. Zu مجنون selbst läßt sich jetzt noch vergleichen Musil, Arabia Petraea III, 319 ff.[2]) Von vorn herein hätte ich wohl hinweisen sollen auf van Vloten, WZKM. VII, 232 ff. und Wellhausen, Reste[2] 155, unt.

A. Fischer.

1) S. schon Freytag, Einleitung S. 169, 9 v. u.

2) Vgl. hier auch *lâbes el-insi* 320, 14 v. u. zu meinen Bemerkungen über ملبوس a. a. O. 153.

La Fondation De Goeje.

Lorsque, le 16 juin 1906, M. le professeur M. J. De Goeje quitta, pour obéir à la loi, sa chaire d'arabe à l'université de Leyde, une commission, agissant au nom de nombreux élèves, amis et collaborateurs du savant septuagénaire, mit à sa disposition, comme on s'en souvient peut-être, une somme d'environ 14 500 florins hollandais (29 000 francs) pour lui permettre de créer une fondation dont les revenus pourraient être employés, à l'avenir, à la propagation des études qui lui étaient les plus sympathiques.

La fondation existe depuis quelque temps et M. De Goeje lui-même ainsi que les autres membres du conseil, qui la dirigent, jugent désirable de faire connaître par l'organe des principales revues consacrées à l'étude des langnes orientales la façon dont elle a été constituée.

En voici les statuts:

Statuts de la fondation De Goeje,
fondée le 28 juin 1907.

Art. 1. La fondation est établie à Leyde; elle se nomme „Stichting De Goeje" (fondation De Goeje). Elle a pour bnt de favoriser l'étude de la langue et de la littérature arabes ainsi que celle d'autres langues orientales et de leur littérature.

Art. 2. Le choix des moyens, servant à atteindre ce but, est confié à un conseil, qui décide à la majorité des voix.

Art. 3. Les fonds de la fondation dérivent des sources suivantes: 1. le capital donné par M. De Goeje; 2. les contributions; 3. les successions, legs et donations; 4. les intérêts des capitaux.

Art. 4. Le conseil est composé de cinq membres, dont deux, demeurant à Amsterdam, sont nommés par la section des lettres de l'Académie Royale d'Amsterdam, et trois par le Sénat de l'université de Leyde. La section de l'Académie ainsi que le Sénat de l'université ayant consenti à prêter leur concours, la section a nommé M. le docteur H. T. Karsten et M. le docteur J. A. Sillem, et le Sénat de Leyde a nommé M. le docteur C. Snouck Hurgronje et M. le docteur

C. van Vollenhoven, tous deux professeurs à Leyde. Les membres du conseil sont nommés à vie; dans leur première réunion, ils désignent un président et un secrétaire; M. De Goeje sera trésorier. En cas de vacances causées par le décès, la démission, ou le changement de domicile des membres qui doivent habiter Amsterdam, l'élection des nouveaux membres aura lieu aussitôt que possible et en tout cas dans le délai de trois mois à partir de la date où la vacance s'est produite. Le remplacement des membres Karsten et Sillem sera fait par la section des lettres de l'Académie Royale, celui des autres membres sera fait par le Sénat de l'université de Leyde.

Art. 5. Le conseil représente la fondation en justice et hors justice. Les membres du conseil ne sont pas salariés. Ils se réuniront au moins une fois par an, pour examiner la gestion du trésorier. Une réunion extraordinaire aura lieu chaque fois que le trésorier ou trois membres du conseil le désirent.

Art. 6. Le capital de la fondation doit être placé en inscriptions sur l'un des „grootboeken van de Nederlandsche werkelijke schuld" (grands livres de la dette nationale néerlandaise), au nom de la „fondation De Goeje". Le trésorier seul est autorisé à percevoir les rentes; c'est donc maintenant M. De Goeje et ce sera après sa mort, le membre que le conseil désignera comme trésorier.

L'assentiment et le concours de tous les membres du conseil est requis pour vendre, en tout ou en partie, les capitaux inscrits au grand livre; d'autres formalités ne sont pas nécessaires.

Art. 7. Il sera permis de déroger aux articles 4, 5 et 6, si, dans deux séances successives, le conseil déclare à l'unanimité des voix que les circonstances nécessitent un écart précisé d'avance.

Ajoutons que le capital de la fondation se monte actuellement à 19 500 florins hollandais (39 000 francs) et que M. De Goeje, quoique resté membre du conseil, a été remplacé comme président par M. Snouck Hurgronje et comme trésorier par le secrétaire du conseil M. van Vollenhoven.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Maulavi *Abdul Muqtadir* – Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Persian Poets: Firdausi to Hafiz. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depôt, 1908. X, 274 S.

**Thompson*, *R. Campbell* – Semitic Magic, its Origins and Development. [Luzac's Oriental Religions Series. Vol. III.] London, Luzac & Co., 1908. LXVIII, 286 S.

Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur. By *Hugo Radau*. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts edited by *H. V. Hilprecht*. Vol. XVII, Part I.) Sixty-eight Plates of Autograph Texts. Twelve Plates of Halftone Reproductions. Philadelphia, Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1908. XV, 174 S. Groß-4°.

L'Astrologie Chaldéenne. Le Livre intitulé «*enuma* (*Anu*) *ilu Bêl*». Publié, transcrit et traduit par *Ch. Virolleaud*. Fasc. 1. Texte cunéiforme, Sin. Fasc. 8. Transcription, Adad. Paris, P. Geuthner, 1908. 1909. III, 60 und 35 S.

Segal, *M. H.* – Mišnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic. A Grammatical Study. [*Reprinted from the* Jewish Quarterly Review *for July*, 1908.] Oxford, Horace Hart, 1909. 91 S.

Poznański, *Samuel* – The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon. London, Luzac & Co., 1908. VII, 104 S.

Cook, *Stanley A.* – The Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium B. C. In the Light of Archæology and the Inscriptions. [In: Religions Ancient and Modern.] London, Arch. Constable & Co. Ltd., 1908. VIII, 122 S. 1 *s. net.*

**Musil*, *Alois* – Kais. Akad. d. Wiss. — Arabia Petraea. I. Moab. Topographischer Reisebericht. Mit 1 Taf. u. 190 Abbild. im Texte. XXIII, 443 S. — II. Edom. Topographischer Reisebericht. 1. Teil. Mit 1 Karte u. 170 Abbild. im Texte. XII, 343 S. — 2. Teil. Mit 1 Karte u. 152 Abbild. im Texte. X, 300 S. — III. Ethnologischer Reisebericht. Mit 62 Abbild. im Texte. XVI, 550 S. Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1907—8.

The History of the Governors of Egypt by *Abū 'Umar Muḥammad ibn Yūsuf al-Kindī*. Edited . . . by *Nicholas August Koenig*. Part I. [Contributions to Oriental History and Philology. No. II.] New York, The Columbia University Press, 1908. V, 33, 33 S.

The Pearl-Strings; a History of the Resúliyy Dynasty of Yemen by *'Aliyyu' bnu 'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy*; Translation and Text with Annotations and Index. By the late Sir *J. W. Redhouse*. Edited by *E. G. Browne*, *R. A. Nicholson*, and *A. Rogers*. Vol. III, containing the Annotations. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. III, 3.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co, 1908. 233 S.

Horovitz, S. – Ueber den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. [In: Jahres-Bericht d. jüd.-theol. Seminars Fraenckel'scher Stiftung.] Breslau 1909. 92 S.

**Le Comte de Landberg* – Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. Deuxième volume. Daṯinah. Deuxième partie. Commentaire des textes prosaïques. Leide, Brill, 1909. XI S. u. S. 281—1440.

Otto Böhtlingk's Sanskrit-Chrestomathie. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage herausgegeben von *Richard Garbe*. Leipzig, H. Haessel, 1909. VII, 416 S. 2,50 *M.*

Mahābhāṣya zu P. VI, 4, 22 und 132 nebst *Kaiyaṭa*'s Kommentar. Übersetzt, erläutert und mit einem Anhang von *Bernhard Geiger*. [Sitzgsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien; Philos.-Hist. Klasse. 160. Band, 8. Abhdlg.] 76 S. Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1908.

The Panchatantra, A Collection of Ancient Hindu Tales, in the Recension called Panchakhyanaka, and dated 1199 A. D., of the Jaina Monk, *Purnabhadra*. Critically edited in the original Sanskrit by *Johannes Hertel*. [*Lanman*'s Harvard Oriental Series. Vol. 11.] Cambridge, Mass., Harvard University, 1908. XLVIII, 298 S. 6,30 *M.*

Copleston, Reginald Stephen – Buddhism, Primitive and Present, in Magadha and in Ceylon. Sec. edit. New York, Bombay, and Calcutta, Longmans, Green, and Co., 1908. XVI, 301 S. 10 *s.* 6 *d. net.*

A History of Gujarat by *Mir Abū Turāb Valī*. Edited with Introduction and Notes by *E. Denison Ross*. [Bibliotheca Indica, New Series, No. 1197.] Calcutta 1909. XIV, ۱۱. S.

Mehmed Tevfiq, Ein Jahr in Konstantinopel. Fünfter Monat: Die Schenke oder Die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel. Nach dem Stambuler Druck vou 1300 h. . . . ins Deutsche übertragen . . . von *Theodor Menzel*. [*G. Jacob*'s Türk. Bibliothek. 10. Bd.] VI, 155 S. 4 *M.*

Hellenismus. . . . Verantw. Redakteur *S. Moraïtis*. I. Jahrg., Heft 2. 3. 4. Leipzig, G. Kreysing.

Finck, Franz Nikolaus. – Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1908. X, 138 S. 6 *M.*

Mitteilungen der Kunstsektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Praktischer Führer auf dem Gebiete christlicher Kunst in Österreich. . . . 1. Heft. Wien, in Komm. bei Gerlach & Wiedling, 1908.

Abgeschlossen am 19. II. 1909.

Autorenregister [1]).

Sachregister [1]).

[1]) * bezeichnet die Verfasser und die Titel angezeigter Werke.



Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof Dr. *A. Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *F. Praetorius* in *Halle* (Freiimfelder Str. 6) und Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



